N12<517658174 021

rad

ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

4473
Zeitschrift
272/2436
Dr. Schmidl

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

47. Jahrgang · Heft 1 · 1972

ABHANDLUNGEN

Karl Rahner, S.J.
Philosophie und Theologie 1

Hermann Schrödter
Boetius von Dacien und die Autonomie des Wissens 16

Günter Switek, S.J.
„Discretio spirituum" 36

BEITRÄGE

Winfried Weier
Die Vorläufigkeit der nihilistischen Selbstreflexion 77

Johannes Heinrichs, S.J.
Fichte, Hegel und der Dialog 90

Gd 861

Herder Freiburg · Basel · Wien

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

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. KARL RAHNER, S. J., 8 München 19, Zuccalistraße 16

PROF. DR. HERMANN SCHRÖDTER, 6 Frankfurt/Main, Georg-Voigt-Straße 6—8

DR. WINFRIED WEIER, 8702 Gerbrunn, Allesgrundweg 22

JOHANNES HEINRICHS, S. J., 53 Bonn, Lennéstraße 5

DR. GÜNTHER SWITEK, S. J., 6 Frankfurt/Main 70, Offenbacher Landstraße 224

BESPRECHUNGEN

HENRI DE LUBAC, La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres *(K. H. Neufeld, S. J.)* 132

LESLIE DEWART, Die Grundlagen des Glaubens. Bd. 1: Historische Analyse. — DERS., The Foundations of Belief *(H. Waldenfels)* 135

HANS DOMBOIS, Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur *(O. v. Nell-Breuning, S. J.)* 139

ARTHUR SCHULT, Astrosophie als kosmische Signaturenlehre des Menschenbildes *(W. Schlepper, S. J.)* 141

UMSCHAU

METAPHYSIK 147

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE 150

PSYCHOLOGIE 154

ETHIK 157

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 18.— DM, der Jahrgang kostet 72.— DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

47. JAHRGANG

1972

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 861

Inhalt des 47. Jahrgangs

Abhandlungen

Becker, Karl-Josef, S. J., Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient 161

Nell-Breuning (von), Oswald, S. J., Selbstkritik der Kirche 508

Puntel, L. Bruno, Sinn und Aktualität von G. W. F. Hegels „Wissenschaft der Logik" 481

Rahner, Karl, S. J., Philosophie und Theologie 1

Sieben, Hermann-Josef, S. J., Zur Entwicklung der Konzilsidee (V) 358

Splett, Jörg, Deus datus 321

Switek, Günter, S. J., „Discretio spirituum" 36

Schmitz, Philipp, S. J., Freisein in der Entfremdung 229

Schröder, Hermann, Boetius von Dacien und die Autonomie des Wissens 16

Schüller, Bruno, S. J., Direkte Tötung — indirekte Tötung 341

Zellinger, Eduard, Das Bleibende im Werk von Philipp Lersch 481

Beiträge

Berning, Vincent, Gabriel Marcel und Maine de Biran 402

Heinrichs, Johannes, S. J., Fichte, Hegel und der Dialog 90

Kern, Walter, S. J., Hegel-Bücher 1961–1971. Ein Auswahl-Bericht (V) 245

Schilson, Arno, Gotthold Ephraim Lessing und die Theologie 409

Weier, Winfried, Die Vorläufigkeit der nihilistischen Selbstreflexion 77

Besprechungen 132 277 429 555

Umschau

Logik. Ontologie. Gottesfrage		147	459
Geschichte der Philosophie		150	473
Psychologie		154	466
Ethik	157	471	626
Fundamentaltheologie			299
Bibelwissenschaft. Hermeneutik. Exegese		302	599
Theologische Gegenwartsfragen. Ökumene			591
Dogmatik		308	608
Theologiegeschichte		311	617
Liturgik. Pastoraltheologie. Religionspädagogik			624
Kirchenrecht		316	628
Spiritualität			630

Aland, K. 615
Albertus Magnus 618
Allport, G. W. 154
Ambrosetti, G. 471
Andresen, C. 634
Aristoteles 465
Arnold, W. 155
Artelt, W. 466
Atlas zur Kirchengeschichte 288

Barbel, J. 617
Barth, H.-M. 314
Bautz, F. W. 623
Berg, L. 277
Bergson, H. 152
Beyerhaus, P. 594
Bleistein, R. 625
Boethius, A. M. S. 473
Boethius Dacus 620
Bonaventura 313 448
Bord, A. 632
Bouillard, H. 608
Bracken (von), H. 154
Braun, A. 466
Braun, H. 609
Brockard, H. 459 462
Brügge (von), W. 448
Buckley, M. J. 465
Büchele, H. 149
Burns, J. P. 283
Bydlinski, D. 290

Capps, D. 467
Capps, W. H. 467
Cicero 465
Civitas, 10. Bd. 158
Colpe, C. 294
Commodus 445
Congar, Y. 308
Coninck (de), A. 462
Coreth, E. 149 150
Crowe, F. E. 283

Daniélou, J. 281
de s. Hauptname
Denzler, G. 450
Dewart, L. 135
Dörrie, H. 282 294
Dombois, H. 139
Domitian 445
Dondaine, H. F. 619
Dreier, W. 278
Drey, J. S. 453–455
Duns Scotus 448

Ebeling, G. 299
Eisler, R. 442

Ermecke, G. 278
Ernst, J. 599
Esser, A. 308
Eulner, H.-H. 466
Eysenck, H.-J. 155

Félicé, A. 462
Fischel, W. 467
Freud, S. 469

Galot, J. 611
Gampl, Inge 290
Gensichen, H.-W. 594
Geyer, B. 618
Giblin, Ch. H. 607
Giers, J. 277
Gilson, É. 461
Gnilka, J. 605
Goldbrunner, J. 625
Gouhier, H. 152
Granfield, P. 280
Gregor v. Nyssa 617
Gregor v. Rimini 296
Groner, F. 277 278
Guillet, J. 612

Härdelin, A. 624
Häring, B. 630
Häring, N. M. 473
Hättich, M. 158
Halder, A. 459
Hamelin, O. 475
Haman, R. 154
Hansemann, G. 631
Hartmann, N. 474
Hasenfuß, J. 152
Haubst, R. 595
Hegel, G. W. F. 462 465
Heidegger, M. 150 151 438 477
Heinrichsmeier, C. 316
Heischkel, E. 466
Heitkämper, P. 475
Herr, T. 626
Hermann, H. 317
Hillebrand, H. 473
Hoeffner, J., Kardinal 277
Hoffmann, F. 621
Holtzmann, W. G. 156
Hoppe, Brigitte 466
Horst, H. 628–630
Horst, U. 311
Huonder, Q. 468

Inhoffen, P. 311

Johannes Buridanus 296

Jedin, H. 288
Jensen, S. S. 620
Jores, A. 157
Jost, H. 154
Jüngel, E. 609 613
Jungmann, J. A. 280 630

Kadenbach, J. 152
Kant, I. 434–437
Karrer, O. 630
Kegel, G. 304
Keil, G. 464
Keller, A. 149
Kerber, W. 278
Kern, W. 150
Klecatsky, H. R. 290
Köhler, O. 595
Köhnlein, M. 613
Koeniger, A. M. 316 317
Kraus, Annie 621
Kraus, H.-J. 443

Lähnemann, J. 306
Lambertino, A. 434
Latourette, K. S. 288
Le Guillou, M.-J. 310
Lex. d. Psychologie 155
Lohse, B. 294
Lonergan, B. J. F. 283
Lotz, J. B. 149
Lubac (de), H. 132 591

Machovec, M. 148
Magnus, B. 477
Marlé, R. 150
Martin, J. 288
Marx, K. 152 472
Maslow, A. H. 156
Meili, R. 155
Meinhold, P. 282
Mercker, H. 313
Merz, F. 155
Messner, J. 277
Molinski, W. 616
Morel, G. 476
Morel, J. 473
Müller, M. 459
Müller, S. 459
Mulder, Th. 277
Murphy, G. 156
Murray, M. 437

Nawroth, E. 277
Neunheuser, B. 281
Newton, I. 465
Nietzsche, F. 476

Nikolaus v. Autrecourt 296
Nikolaus v. Ockham 296
Nolte, J. 455

Olivi, P. J. 448

Pál, S. 458
Paqué, R. 296
Pareyson, L. 147
Perler, O. 282
Petrus Hispanus 296
Petrus Lombardus 312
Pieper, J. 616
Pinborg, J. 620
Pius XI. 277

Quasten, J. 280

Rahner, K. 613
Rauscher, A. 278
Richter, G. 599
Riesenhuber, K. 429
Rintelen (von), F.-J. 474
Ritter, J. 442
Robert v. Melun 311
Robinet, A. 152
Rombach, H. 438
Roos, H. 620
Roos, L. 626
Rosales, A. 150
Rosenkranz, G. 594
Roth, H. 470

Sala, G. B. 283
Sallis, J. 151
Sand, A. 600
Sievers, E.-F. 157
Simon, P. 618
Sontheimer, K. 157
Spaccapelo, N. 283
Speigl, J. 445
Špidlík, T. 630
Szemere, S. 458

Schack, H. 472
Scharfenberg, J. 469
Scheiber, S. 458
Schelke, K. H. 604
Schillebeeckx, E. 301
Schlette, H. R. 592
Schlier, H. 603
Schneider, R. 622
Schüller, B. 473
Schürmann, H. 600
Schult, A. 141 597
Schupp, F. 453
Stadter, E. 448

Thierry v. Chartres 473
Thomas v. Aquin 283 bis 287 429–434 619
Trilling, W. 302
Tüchle, T. 450

Ulrich, F. 149
Utz, A. F. 278

Veatch, H. B. 459
Verdross, A. 290
Vicedom, G. F. 594
Virieux-Reymond, Antoinette 460

Waldenfels, H. 299
Wallraff, H. J. 278 473
Weber, W. 277
Weiler, R. 277
Weinberg, W. 623
Welsch, W. 459
Wendland, H. D. 157 279 599
Wörterbuch, Historisches 442

Zepp, P. 278

Bacht, H., S. J. 294–296 310–311
Becker, K.-J., S. J. 161–228
Berning, V. 402–408
Beumer, J., S. J. 311–315 448–450 473–474 571–573 619–620 621–624
Beutler, J., S. J. 604–605
Breuning, W. 581–583
Brunner, G., S. J. 280—283

Gilen, L., S. J. 154–157 467–468 469–470
Grillmeier, A., S. J. 288–290 587–590 617–619

Haeffner, G., S. J. 150–152 438–442 476–478
Hartmann, A., S. J. 442–443
Heinrichs, J., S. J. 90–131

Jockenhövel, K. 450–453

Keller, A., S. J. 460–461
Kern, W., S. J. 245–276
Klenk, G., S. J. 437–438
Knauer, P., S. J. 299–300
Kunz, E., S. J. 299

Lay, R., S. J. 573–576
Lentzen-Deis, F., S. J. 569–570 600–603 607
Löser, W., S. J. 603–604
Lotz, J. B., S. J. 562–566

Mathes, R. 475–476

Nell-Breuning (v.), O., S. J. 139–140 154 157–158 277–280 290–294 308 316–318 472–473 508–527 576–581 626–627
Neufeld, K. H., S. J. 132–135 301–302 308–310 443–445 566–569 591 599 608–609 609–611 612–613

Ogiermann, H., S. J. 147–150 152–154 462–466 555–558

Podskalsky, G., S. J. 630
Puntel, L. B. 481–507

Rahner, K., S. J. 1–15
Roth, H., S. J. 632

Sala, G., S. J. 283–288 434–437
Setzer, Fr., S. J. 588–560
Sieben, H.-J., S. J. 358–401
Simonis, W. 455–458 595 599–600 609 611–612 613–615 616–617 621 625–626
Splett, J. 321–340
Sudbrack, J., S. J. 296–298
Switek, G., S. J. 36–76 630–631

Schatz, K., S. J. 445–447 453–455 583–586 595–597
Schilson, A. 409–428
Schlederer, F., S. J. 470–471
Schlepper, W., S. J. 141–146 597–599 625 631–632
Schmelczer, J. 458
Schmitz, P., S. J. 229–244
Schrödter, H. 16–35 620–621
Schüller, B., S. J. 341–357

Stenzel, A., S. J. 615–616 624

Uthemann, K.-H. 560–562

Vries (de), J., S. J. 429–434 459–460 461–462 466–467 468–469 471–472 474–475

Waldenfels, H. 135–139 592–595
Weier, W. 77–89
Wennemer, K., S. J. 302–307 605–607 623

Zellinger, E. 528–554
Zepp, P., S. V. D. 628–630

Philosophie und Theologie

Von Karl Rahner S. J.

Es ist schwer, etwas Sinnvolles über das Verhältnis von Philosophie und Theologie und über die Bedeutung der Philosophie für und in der Theologie zu sagen[1]. Man wird sich immer wieder bei diesen Fragen beruhigen und trösten müssen mit dem Hinweis darauf, daß es Theologie (und doch wohl auch Philosophie) als Tatsache einfach gibt und daß man vor solchen Tatsachen den nötigen Respekt haben muß, auch wenn man das Faktum aus einer menschlich endlichen Deutung ihres Wesens nicht restlos nochmals reflex legitimieren kann.

Vielleicht kommen wir einer in etwa positiven Antwort auf die uns gestellte Frage dadurch etwas näher, daß wir uns die Schwierigkeiten der Frage zu verdeutlichen suchen.

Von der Theologie her

Schon Theologie ist ein schwerer und dunkler Begriff. Wir können uns hier zwar durchaus mit dem Satz beruhigen, daß Theologie die menschliche Reflexion auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und den mit dieser gegebenen Glauben der Kirche und das in einem solchen Glauben schon unvermeidlich gegebene Moment einer Selbstreflexion dieses Glaubens ist. Aber damit sind nicht bloß Klarheiten, sondern auch Dunkelheiten des Verstehens dieser Beschreibung der Theologie gegeben. Ich mache nur auf eine einzige hier aufmerksam, die aber für unsere eigentliche Frage höchst bedeutsam ist. Nach dem eigenen Selbstverständnis des christlichen Glaubens, wenigstens wie dieses heute als gegeben oder doch als kirchlich und theologisch möglich gedacht werden darf, gibt es eine echte, mit der Welt- und Geistesgeschichte koextensive und somit universale Offenbarung Gottes, die einerseits mit der raumzeitlich kategorialen Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes wegen deren raumzeitlichen Begrenztheit nicht identisch ist, dennoch aber letztlich von demselben Wesen wie diese und zu dieser in einem hier nicht näher zu kennzeichnenden, aber genau zu definierenden Verhältnis steht. Eine solche universale, wenn auch meist unreflektierte, als transzendentale Bestimmung des Menschen zu ver-

[1] Der folgende Vortrag wurde gehalten zur feierlichen Eröffnung des Neubaus der Hochschule für Philosophie München (Philosophische Fakultät S. J.) am 13. 11. 1971. Zum Thema vgl. vom Verf.: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln ²1968) 91—103 und VIII (Einsiedeln 1967) 66—87.

stehende, durch das, was wir Gnade und Selbstmitteilung Gottes nennen, was Pneuma ist, konstituierte Offenbarung eigentlicher Art kann im Modus der Reflexion oder unreflektiert, im Modus der freien Annahme oder im Modus der freien, wenn unter Umständen auch unreflektierten Ablehnung gegeben sein, sie ist aber immer gegeben, weil sonst ein wirklich universaler Heilswille Gottes und eine immer und für alle gegebene Heilsmöglichkeit nicht wirklich denkbar ist. Aus dem genannten Grunde kann Gnade (Pneuma), als mindestens im Modus des Angebots dem Menschen immer gegebene Wirklichkeit nicht als ein nur ab und zu vorkommendes, kategoriales Ereignis gedacht werden; sie ist eine wenn auch frei von Gott gegebene transzendentale Bestimmung des Menschen, auch wenn sie gar nicht reflektiert, gegenständlich und ausdrücklich erfaßt ist, ja dies vielleicht gar nicht ohne weiteres durch eine individuelle Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des konkreten Geistes und seiner Freiheit möglich ist. Darum ist Offenbarung immer und überall, und zwar eine Offenbarung, die genau die letzten Eigentümlichkeiten *der* Offenbarung hat, wie sie das Christentum in seinem Glauben und seiner Theologie beschreibt.

Es ist hier nun nicht möglich, genauer zu sagen, warum und wie und in welchen Weisen notwendig eine freie Stellungnahme des Menschen zu dieser gnadenhaft transzendentalen Bestimmung seines Wesens immer kategorial vermittelt ist und damit noch deutlicher wird, warum wir diese universale Selbstmitteilung Gottes als transzendentale Bestimmung des Menschen auch als Offenbarung verstehen können und müssen. Nun aber: wenn das eben Gesagte richtig ist, obzwar es in der üblichen Schultheologie bis auf den heutigen Tag noch kaum deutlich ausgesagt wird, dann kann es gar keine reine Philosophie als konkret vom Menschen vollzogene geben. Der philosophische Mensch steht in seinem Denken, ob reflektiert oder nicht, immer und wirksam unter einem gnadenhaften, theologischen Apriori der transzendentalen Bestimmung des Menschen auf die Unmittelbarkeit Gottes hin, welche Bestimmung durchaus bewußt, wenn auch darum noch nicht ohne weiteres reflektierbar ist. Es gibt also keinen reinen Philosophen, auch nicht in der Dimension seines Bewußtseins. Und es gibt also auch keine reine Philosophie, wenn darunter der Selbstvollzug des konkreten Menschen verstanden wird, der Philosophie treibt. Dies zumal, weil Philosophie, wo sie wirklich sie selber ist, nach *allem* und jedem im Ganzen, nach dem Menschen als solchem fragt, nicht aber nach einer bestimmten bloß regionalen Wirklichkeit im Menschen und um den Menschen herum. Es wird der philosophischen Reflexion (faktisch oder grundsätzlich, das muß hier nicht gefragt werden) meist nicht oder nie gelingen, diese gnadenhafte Bestimmung der Transzendentalität des Menschen auf die Unmittelbarkeit Gottes hin zu objektivieren und ins Wort zu bringen,

wenigstens was den einzelnen Philosophen in seinem individuellen Denken angeht. Das ändert aber nichts daran, daß die Reflexion des Menschen bis zum *Grund* seiner wirklichen Existenz, der doch eigentlich gar nicht von vornherein von seiner Philosophie ausgeschlossen werden kann, faktisch in *dem* mit Erfolg geschehen ist (in einer ersten Reflexionsstufe), was wir die kategoriale, amtliche, alttestamentlich und christlich verbalisierte Offenbarungsgeschichte nennen, ändert also nichts daran, daß die erste und fundamentalste Geschichte der Philosophie die alt- und neutestamentliche Offenbarungsgeschichte ist. Das ist wahr, so merkwürdig das klingen mag. Man muß nur sehen, daß die Philosophie *nichts* von vornherein als einen ihr apriori fremden Gegenstand ausschließen kann, daß die transzendentale Bestimmung des Menschen eine durch die Selbstmitteilung Gottes, und zwar immer und überall (wenigstens im Modus des Angebotes), gegebene ist und daß darum auf diese zu reflektieren der sogenannten Philosophie grundsätzlich nicht verwehrt werden darf, wenn auch dann diese Philosophie, wenn sie bis zur Gnadenhaftigkeit ihres von Gott frei gewirkten Gegenstandes durchreflektiert, eben nicht mehr Philosophie, sondern Theologie heißt, wenn sie sich bei dieser Reflexion bewußt wird, daß die erste und ihrer Geglücktheit bewußte Reflexion, die darum auch Norm aller sekundären, „philosophischen" ist, christliche Offenbarungsgeschichte heißt.

Philosophie als solche und reine kann also nur bedeuten, daß der philosophierende Mensch methodisch absieht von den zunächst im Glauben vollzogenen und dann nochmals in Theologie reflektierten Objektivationen dieser seiner transzendentalen Begnadigung und deren geschichtlicher Erscheinung, nicht aber, daß die Philosophie wirklich berechtigt und mit Erfolg absehen kann von der ihr objektiv vorgegebenen und bewußten, unreflektierten (gnadenhaften) Finalisation des Geistes und der Freiheit auf die Unmittelbarkeit Gottes hin. Dieser Satz von einem unausweichlichen theologischen Element in jeder Philosophie ist natürlich zunächst ein theologischer Satz. Aber eben dieser Satz wird vom Theologen gedacht: er sieht den Philosophen immer unter dem Apriori stehen, das er durch die geschichtliche Reflexion der transzendentalen Begnadigung des Menschen, genannt Offenbarungsgeschichte des AT und NT, hindurch in seiner Theologie ausdrücklich macht. Für den Theologen steckt in jeder Philosophie immer schon unreflektiert angenommene oder (mindestens objektiv) schuldhaft verworfene Theologie. Und zwar nicht nur in dem Sinn, daß die objektiven Inhalte der philosophischen Sätze objektiv auf Glaubenswirklichkeiten verweisen oder für solche als für ihre Erfüllung und Überbietung offen sind, sondern in dem Sinn, daß das Philosophieren in seiner Einheit von Noesis und Noema (um es einmal so zu sagen) ge-

heim schon gnadenhaft und somit theologisch ist. Der Theologe sieht darum immer in dem Philosophen sich selbst, besser: seine eigene Theologie im Stand des Heiles oder der Sünde an, sich in der verborgenen Weise, in der Gott, der wahre Gott, der kein innerweltlicher Götze ist, in der Welt anwesend ist, als das Innerste, das Verborgenste, das Zukünftige. Die Philosophie ist somit der Partner der Theologie als das Vorläufige und doch immer Berechtigtbleibende in jeder ihrer Verwirklichungen, nicht erst, wenn sie eine „natürliche Theodizee" entwickeln wird, nicht erst, wenn sie mit Aussagen des Glaubens ausdrücklich positiv oder negativ in Konfrontation kommt.

Weil die Philosophie, von daher gesehen, eigentlich nur die sich noch nicht selbst eingeholt habende Theologie ist, diese Sichselbsteinholung aber hinsichtlich ihrer einzelnen Themen nicht immer phasengleich geschieht, und weil umgekehrt auch die Theologie noch unterwegs ist, darum kann die Philosophie, die sich noch so nennt, sogar — wenn auch unreflektiert — ein Stück weiter sein als die Theologie in ihrem jetzigen Zustand schon ist. Und zwar unter Umständen (ähnlich wie bei den sogenannten heidnischen Religionen) nicht nur hinsichtlich der sogenannten natürlichen Voraussetzungen oder Implikationen theologischer Aussagen, sondern, wenn auch unreflektiert und nicht *als* Datum der christlichen Offenbarung angesprochen, auch hinsichtlich eigentlich theologischer Daten. Von da aus ist, wie man sieht, mit dem üblichen Spruch von der Philosophie als Magd der Theologie nicht sehr viel anzufangen, wenn auch dieses Axiom, richtig verstanden, nicht in jeder Hinsicht falsch sein muß, wenn man an 1 Kor 2, 15 denkt, das der Krisis des Pneumatikers alles, also auch die Weisheit dieser Welt unterordnet. Nur muß der Theologe, wenn er diesen Spruch bedenkt, nicht vergessen, daß ihm aus der Welt eben nicht nur die Weisheit der Welt als solcher allein entgegentritt, sondern auch der Geist des die Welt begnadigenden Gottes, der alles erfüllt und keine Verwalter eingesetzt hat, die allein ihn als ihre exklusive Domäne vertreten. Auch nicht den Theologen. Der Theologe darf nicht meinen, es passiere Theologie als Innewerden des insgeheim alles erfüllenden, sich selbst mitteilenden Gottes nur dort, wo in Büchern Schriftzitate oder Denzingernummern aufgeführt werden. Die Krisis der Philosophie durch den Theologen wird somit nicht so sehr nach dem Maßstab geschehen, ob auch alles in der Philosophie richtig sei, zumal wegen einer letzten Inkommensurabilität beider Wissenschaften gefragt werden kann, ob der Wahrheit in philosophischen Aussagen bestreitende Spruch der Theologie eigentlich und zuletzt dahin geht, daß der Theologe negativ feststellt, die philosophische Aussage sei nicht als mit den Glaubensaussagen vereinbar erkennbar und dürfe darum in der Kirche nicht gesagt werden. Die kritische Beurteilung der Philosophie durch die Theo-

logie wird somit vor allem, wenn das eben Gesagte richtig ist, die verborgene Sündigkeit und die verborgene Begnadigung durch den Geist in aller Philosophie aufzudecken versuchen, von denen der Philosoph selbst nichts reflex weiß. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie ist also schon sehr dunkel und komplex, wenn man sich nur fragt, was man eigentlich unter Theologie genauer sich vorzustellen hat.

Von der Philosophie her

Dieses Verhältnis ist weiterhin problematisch, wenn man sich genauer fragt, was man sich unter Philosophie vorzustellen hat und de facto vorstellt.

Von der möglichen Sündigkeit der Philosophie wurde eben schon andeutungsweise gesprochen. Könnte darüber nicht auch die Philosophie selbst nachdenken? Sie müßte doch leicht begreifen können, daß der Philosoph seine apriorisch grundsätzliche Reflexion schon immer unter Voraussetzungen betreibt, die er gar nicht adäquat reflektiert und reflektieren kann: unter unreflektierten absoluten Entscheidungen, so daß also sein Denken nur scheinbar eine größere Serenität, Objektivität hat als das Leben, die Geschichte mit ihrer Grausamkeit, irrsinnigen Dummheit, kurz mit jener Schuld, die der Theologe gegen Versuche, sie zu erklären, aufrechterhalten und der unbegreiflichen Barmherzigkeit Gottes zu übergeben sucht, während sie der Philosoph trotz aller stolzen Plädoyers für die Freiheit doch immer wegzuerklären in Versuchung sein wird und darin gerade eine der Sünden begeht, die in der Philosophie getan werden. Warum hat man noch keine Hamartologie der Philosophie und der Philosophiegeschichte geschrieben? Eine Entschuldigung dafür könnte es allerdings geben: daß man nicht richten soll und das Licht Gottes die wahre und nicht bloß scheinbare Finsternis des Menschen, die er tut, dennoch verzehrt. Aber lassen wir das.

Um die Problematik der Philosophie zu verdeutlichen (allerdings zunächst von einem Punkt aus, der den Theologen interessiert), möchte ich von der Einschätzung ausgehen, die das Erste Vatikanum von der Philosophie hat. Dieses von vielen heute so geschmähte Konzil ist, wenn man es richtig versteht, ein großartiges Konzil gewesen trotz allem Muff, der damals natürlich unter den von ihrer Zeit erschreckten Vätern herrschte, die am liebsten zu den Zeiten vor Aufklärung und Französischer Revolution zurückgekehrt wären. Ein großartiges Konzil. Warum? Weil es die natürliche Erkennbarkeit Gottes durch das Licht der bloßen Vernunft erklärt hat. Lassen wir bei dieser Erklärung: Vernunft, Beweis, Erkennen, „natürlich" usw. beiseite. Das alles ist nicht die Hauptsache und nicht der Kern der Aussage: Der Kern ist

doch der: Der Mensch hat es unweigerlich, und zwar im voraus zu einer explizit und institutionell verfaßten christlichen Offenbarung, mit Gott zu tun. Unweigerlich und bevor einzelne Propheten und Pfarrer an ihn gelangt sind. Und wenn man das nicht deutlich sieht, wenn es der Mensch von heute sich nicht ausdrücklich sagt und die Pfarrer es nicht merken können, nun, dann muß eben — soll das Konzil recht behalten, und es wird recht behalten — das unweigerliche Auftreten Gottes im Dasein des Menschen unter Gestalten und Erfahrungen und Verbalismen geschehen, die uns unbekannt oder ungewohnt sind. Und dann gilt es, sie eben zu entdecken und nicht sofort über den Atheismus der heutigen Zeit zu jammern. Es gilt, dem Menschen zu sagen, wo er in seiner Existenz und in deren ganzer Breite und Tiefe die anonymen Gotteserfahrungen macht, während die expliziten Reden von Gott unter den Christen vielleicht nicht mehr viel von Gott in sich bergen.

Das Erstaunliche am Ersten Vatikanum, mit anderen Worten, liegt darin, daß es ein Geschehen im Menschen anerkennt, das heilsbedeutsam ist (wenn wir es theologisch sagen wollen), und doch unabhängig von Christentum und Kirche unausweichlich und immer gegeben ist. Die berühmte Pascalsche Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Gott Jesu Christi, wird gerade nicht gemacht, da der mit dem Licht der Vernunft erkannte Gott genau der ist, der als Gott des Heils in der Fundamentaltheologie und Theologie auftritt, zumal es doch selbstverständlich erscheinen dürfte, daß, wenn es überhaupt eine Gotteserkenntnis mit dem Licht der natürlichen Vernunft geben können soll, diese nicht jene Zufälligkeit haben kann, mit der der Mensch etwas von Australien weiß oder auch nicht weiß. Ob diese unausweichliche Gottbezogenheit „natürlich" ist und ob dieses Natürliche allein für sich jemals auftritt, interessiert uns hier nicht. Das Aufregende dieser Konzilserklärung ist die Behauptung, daß außerhalb des biblischen und kirchlichen Offenbarungsglaubens existentiell Entscheidendes und auch für den christlichen Glauben, trotz seiner sogenannten Begründung in sich selbst, Grundlegendes gegeben ist. Ob damit eine „reine" Philosophie gleichrangig neben die Offenbarungstheologie rückt oder nicht, ja sogar letztlich gar nicht rücken kann, ist im Augenblick nicht wichtig. Aufs tiefste erstaunlich ist es aber, daß der kirchenamtliche Glaube von sich her demjenigen, was außerhalb des kirchlich reflektierten Offenbarungsglaubens liegt, eine solche fundamentale Bedeutung zumißt. Nennen wir dieses Wissen (wie immer es auch näher gedacht werden muß) Philosophie (wie immer dieses verstanden werden muß, wenn man *sie* genauer denken will), dann ist im Ersten Vatikanum gesagt, daß die Philosophie im Grunde eine gleiche — besser vielleicht: gleichgewichtige — Bedeutung hat wie die Offenbarung. Der Schultheologe wird natürlich

schreien und sagen, so sei es damals doch von den Konzilsvätern nicht gemeint gewesen, sie hätten doch die Autonomie und die Herrschaft über die Philosophie für die Theologie vindiziert. Das alles ist in einem gewissen Sinn richtig. Aber es gibt für das Konzil eben doch ein autonomes Wissen, das für die Bereiche der Theologie von entscheidendem Belang ist und das doch nicht Offenbarungstheologie ist, das einer geschichtlich regionalen Offenbarungserfahrung als das Universale vorausgeht. Die Einheit dieses „säkularen" und doch für die Theologie mitgrundlegenden Wissens sieht das Konzil nur in Gott, der Quelle aller Wahrheit, gegeben, aber nicht eigentlich in einer irdischen Instanz, die über den beiden Wissensarten steht und beide in eine eigentlich höhere, gegenseitig zueinander vermittelnde Synthese aufhebt.

Natürlich ist nach dem Konzil für den Glaubenden in einem Konfliktsfall zwischen Theologie und Philosophie dieser Glaube die höhere Norm. Aber das gilt für den Glauben an sich; es ist nirgends gesagt, daß der Glaube in einem scheinbaren Konfliktsfall gegenüber dem weltlichen Wissen immer obsiegen werde, daß jemand nicht meinen könne, sein Glaube sei durch eine weltliche Erkenntnis aufgehoben, wofern nicht eigentliche *Schuld* das falsche Urteil zugunsten des weltlichen Wissens gegen den Glauben hervorrufe. Und vor allem: eine positive, jetzt und in jedem Fall erzielbare Synthese zwischen Glaube und Wissen ist dem Glaubenden nirgends verheißen. Er wird mit anderen Worten in dieser Zeit der Pilgerschaft auch unter einem gnoseologischen Pluralismus leben und kann auch die gnoseologische Integrität gegen diesen unaufgearbeiteten Pluralismus nie adäquat durchsetzen, auch nicht auf dem Gebiet der in irgendeinem Sinn heilsbedeutsamen Erkenntnisse, deren Gebiet selbst noch pluralistisch ist. Nennen wir dieses Wissen über heilsgewichtige Gegenstände, wie immer es genauer zu denken ist, insofern es nicht kirchenamtliches Offenbarungswissen ist, Philosophie, dann hat das Erste Vatikanum einen existentiellen Pluralismus gnoseologischer Art zwischen Philosophie und Theologie proklamiert. Nur eine kulturelle und gesellschaftliche Homogenität der Erkenntnissituation der früheren Zeiten, die bis zum Zweiten Vatikanum für die guten Christen und Katholiken in einem Getto nicht unerheblicher Art andauerte, konnte diesen Pluralismus, der grundsätzlich durch das Erste Vatikanum anerkannt wurde, nicht als hart und gefährlich empfinden, sondern meinen, alles sei für die Christen in dieser Welt des Wissens leicht und positiv zu versöhnen. Es braucht mit anderen Worten nicht immer und überall ein sehr friedlich-harmonisches Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie zu herrschen. Die möglichen Konflikte sind nicht nur solche, die der philosophische Theologe und der fromme Philosoph immer schon gelöst haben und nur zur Didaktik der Darstellung in den Schulbüchern ge-

hören. Es wird wirklich oft keine positiven Lösungen solcher Konflikte geben, sie werden vielleicht unbeantwortet auszuhalten sein in der Überzeugung, daß man weder auf die eine noch die andere der in Konflikt stehenden Erkenntnisse verzichten könne, auch wenn sie sich in Geist und Herz von uns scheinbar gar nicht versöhnen lassen. Wir haben wirklich zu leiden unter diesem gnoseologischen Pluralismus und dieser Art Konkupiszenz. Das ‚infelix ego homo' des Paulus (Röm 7, 24) hat auch hier seinen Platz. Wenn das Trienter Konzil das Konzil des konkupiszenten Pluralismus in der Dimension der sittlichen Entscheidung war, so war das Erste Vatikanum das Konzil des konkupiszenten Pluralismus in der Dimension der theoretischen Vernunft, insofern diese konkret im Menschen existiert. Auf diesem Gebiet wollen wir diesen konkupiszenten Pluralismus immer noch nicht wirklich wahrhaben. Weil sich Glaube und weltliche Vernunft nicht kontradiktorisch widersprechen dürfen, weil die Integration des pluralen Wissens immer ein asymptotisch von uns zu erstrebendes Ziel ist, halten wir eine Konfliktssituation zwischen Philosophie und Theologie immer schon für Sünde. Wir glauben, wir müßten eine solche Integration mit Gewalt herstellen, auch wenn es dann faktisch zum Schaden intellektueller Redlichkeit geschieht. Wir verlieren das wache Empfinden für die Differenz der Sprachen, mit denen diese pluralen Wissensbereiche sich aussagen dürfen und müssen. Schon von da aus, von allem anderen abgesehen, wird klar, daß das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie eine echte, immer wieder *unerwartbar* Neues bringende Geschichte hat: die Geschichte zweier Wirklichkeiten und die Geschichte ihres gegenseitigen Verhältnisses, für das es keine höhere, gemeinsam beides leitende Instanz in dieser Welt gibt, eine Geschichte, die darum nicht geplant werden kann, sondern in der Offenheit der Freiheit steht, die selbst in und aus pluralen, unter sich nicht integrierten Wirklichkeiten leben muß.

Pluralismus der Philosophien

Wir haben die Problematik des Verhältnisses von Theologie und Philosophie von der Philosophie her eben zu sehen gesucht, wie die Theologie selbst nach ihren eigenen Prinzipien diese sehen muß. Wir blicken nun unmittelbar auf die Philosophie selbst hin. Wir heben eine ganz simple Tatsache daran hervor, die aber für die Theologie von größter Bedeutung ist. Es gibt viele Philosophien. Und die Theologie hat es mit diesen vielen Philosophien zu tun und wird dadurch selbst in viele Theologien zerteilt. Diesen Satz gilt es ein wenig zu bedenken.

Als ich jung war und recht und schlecht Philosophie studierte, lebten wir aus dem Glauben an die *eine* Philosophie. Wir wußten natürlich

(wie man es immer gewußt hatte), daß es faktisch viele Philosophien gab; wir studierten ja Geschichte der Philosophie und hörten da von einer ganzen Fülle der verschiedensten Systeme und Theoreme. Und in der systematischen Philosophie setzten wir uns mit diesen Systemen kritisch auseinander, nahmen an und verwarfen. Wir gingen aber stillschweigend dabei doch immer von der Meinung aus, daß wir *so* ungefähr alles berührten, was philosophisch aus der Geschichte und Gegenwart der Philosophie ernsthaft wichtig war, und daß wir in das eigene System alles davon aufnehmen konnten und aufnahmen, was gut und wahr war, und daß wir das Übrige mit vollem Recht ablehnten. Das alles grundsätzlich und im großen und ganzen gemeint. Nun meine ich: die Situation ist heute anders, und zwar unüberholbar anders. Im voraus zur eigentlichen Wahrheitsfrage (im voraus, sage ich!) steht vor dem Philosophen heute ein vom einzelnen nicht mehr bewältigbarer Pluralismus von Philosophien, und man weiß das. Früher wußte man von dem nichts, was man weder in die eigene Philosophie integrierte noch ablehnte. Heute weiß man, daß es vieles in den Philosophien gibt, das man weder ablehnen noch billigen kann, eben weil man es nicht kennt. Aber man weiß, daß man es nicht wirklich so kennt, daß man es selbständig und verantwortlich billigen oder ablehnen könnte. Die Kommunikationsmittel der Gegenwart bewirken ein gewußtes Nichtwissen. Und zwar auch auf dem Gebiet der Philosophie. Ich wenigstens halte es für naiv und anmaßend zugleich, wenn heute ein Philosoph noch so tut, als ob er über alles Wesentliche im faktischen Betrieb der Philosophie Bescheid wisse und wissen könne. *Die* Philosophie ist ungeheuer gewachsen. Sie ist planetarisch geworden. Sie gehört nicht mehr nur einer Kultur an, und gerade darum sind viele Philosophien entstanden, die sich in keinem einzelnen Kopf mehr begegnen können, auch wenn alle Anstrengungen in dieser Richtung immer noch möglich und geboten sind.

Nun aber gibt es keine Theologie, die nicht Philosophie unweigerlich in sich hätte, die ohne Hilfe der oder einer Philosophie den christlichen Glauben reflektieren könnte und würde. Vielleicht war die Neuscholastik in der Theologie der letzten 150 Jahre der letzte Versuch, die Theologie mit *einer* und derselben Philosophie zu betreiben. Aber das geht nun einfach nicht mehr. Und die heutige Theologie zeigt auch, daß sie diesen Versuch gar nicht mehr wirklich unternimmt. Was dies für das Lehramt der Kirche, seine Methode und seine Effizienz angeht, kann hier nicht bedacht werden. Hier ist nur zu sehen: der unüberholbare und unüberwindliche Pluralismus der Philosophien noch im voraus zur eigentlichen Wahrheitsfrage erzwingt heute einen Pluralismus von Theologien noch im voraus zur theologischen Wahrheitsfrage und unbeschadet einer gemeinsamen Bezogenheit aller solcher Theologien

auf die ursprüngliche Botschaft des Glaubens und auf das eine kirchliche Lehramt. Das Schicksal der Philosophie wird heute in einer ganz neuen Weise Schicksal der Theologie. Natürlich ist weder bei Theologien noch bei Philosophien gemeint, daß diese sich wie Monaden gegenüberstünden. Natürlich sind die Grenzen zwischen den einzelnen Philosophien und den einzelnen Theologien grundsätzlich nicht genau festlegbar, natürlich kann immer die Wahrheitsfrage an jede solche Wissenschaft und an ihre einzelnen Aufstellungen gestellt werden. Aber das alles ändert nichts an der Situation, daß es durch den Pluralismus der Philosophien heute nicht mehr einfach zur Deckung zu bringende Theologien gibt, die mit verschiedenen Zungen, sprich Philosophien, reden. Diese Tatsache ist noch nicht genügend gesehen; das kirchliche Lehramt hat sie noch nicht zur Kenntnis genommen; es sind noch keine Prinzipien und Methoden ausgebildet, wie man — eventuell indirekt — mit dieser Tatsache fertig werden kann, ohne daß sie die Einheit der Kirche und des christlichen Bekenntnisses zerstört.

Theologie — Philosophie — Wissenschaften

Wenn wir dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie nachdenken, ist die Situation der Philosophie noch unter einem anderen Gesichtspunkt zu erwägen. Früher war die Philosophie *die* Repräsentantin des weltanschaulich und heilshaft bedeutungsvollen profanen Wissens gegenüber der Theologie. Was als weltliche Voraussetzung der Theologe wissen mußte, um ein wirklicher, guter Theologe sein zu können, das lernte er bei der Philosophie, weil diese allein die existentiell bedeutsame Integration des Wissens überhaupt war. In dem Maß ein Wissen unphilosophisch war, in demselben war es für eine essentiale Theologie auch belanglos. Das zeigt sich schon darin, daß früher trotz aller an sich bestehenden Affinität der Theologie zur Geschichte eine eigentliche Geschichtswissenschaft als Partnerin der Theologie gar nicht bestand und eine auch methodologisch wirksame Partnerschaft der Theologie mit der Geschichtswissenschaft erst eigentlich durch die Studiendokumente des Zweiten Vatikanums wirklich anerkannt wurde, während vorher eine Geschichtswissenschaft in der „systematischen" Theologie der Neuscholastik nicht immanent war, sondern höchstens als unvermeidliche Voraussetzung im Vorhof der Theologie und der Apologetik geduldet wurde, auch wenn dieser Zustand mindestens seit dem 19. Jahrhundert eigentlich ein Anachronismus war, der *als* solcher natürlich da und dort — z. B. in der Tübinger Schule — gesehen wurde. Aber heute ist das anders geworden. Es gibt nicht nur Geisteswissenschaften neben der Philosophie, es gibt Naturwissenschaften und Gesellschaftswissenschaften neben der Philosophie. Und diese verstehen

sich einerseits nicht als subalternierte, von der Philosophie in ihr Recht und ihre Aufgabe eingesetzte Wissenschaften, die ihre Methode und ihren Gegenstandsbereich von der Philosophie empfangen; diese Wissenschaften verstehen sich vielmehr als ursprünglich selbständige, als durch sich selbst begründete; sie sind immer in der Versuchung, die Philosophie als eine mythische Vorform ihrer selbst zu begreifen, Philosophie höchstens noch als nachträgliche und zusammenfassende Besinnung auf *die* Methoden zu verstehen, die in den Wissenschaften kraft eigenen Rechts gegeben sind. Und anderseits kann man nicht sagen, daß diese profanen, sich von der Philosophie emanzipiert habenden Wissenschaften weltanschaulich, existentiell für den Glauben und das theologische Offenbarungsverständnis belanglos wären. Selbst wenn es in vielen Einzelfragen zwischen Theologie und modernen Wissenschaften außerhalb der Philosophie in den letzten 50 Jahren allmählich gelungen ist, Theologie und die Erkenntnisse dieser Einzelwissenschaften auseinanderzuhalten, scheinbare Konflikte zwischen beiden Seiten als Mißverständnisse zu erklären und so zu schlichten, so bleibt immer noch die ganze naturwissenschaftliche Grundmentalität der heutigen Zeit etwas, mit dem Theologie in gleicher Weise und unmittelbar konfrontiert ist oder konfrontiert sein müßte, ohne daß die Theologie das Geschäft dieser Konfrontation einfach an eine Metaphysik alten Stiles delegieren könnte. Das geht schon darum nicht, weil faktisch diese Naturwissenschaften heute (ob mit Recht oder Unrecht, ändert nichts an den Tatsachen) noch lieber sich ernsthaft mit der Theologie unterhalten als mit der Philosophie, weil sie in deren Positionen eher eine Versöhnung in Abstand und Unterschied und eine existentielle Bedeutung auch für den Naturwissenschaftler als solchen anzuerkennen bereit sind.

Wenn diese sich autonom verstehenden Naturwissenschaften aber eine grundsätzliche und gesamthumane Bedeutung haben, und das kann man heute nicht mehr leugnen, dann ist eben heute der Gesprächspartner der Theologie nicht mehr allein die Philosophie als Vermittlerin und Interpretin der Selbsterfahrung des Menschen als solchen überhaupt; die Theologie hat vielmehr die Naturwissenschaften in ihrer Grundmentalität und in ihrer Autonomie unmittelbar selbst zu befragen und sich von ihnen bestimmen zu lassen. Mutatis mutandis ist dasselbe von dem Verhältnis der Gesellschaftswissenschaften und der Theologie zu sagen. Auch da hat die Theologie einen Partner gewonnen, der sich zur Theologie hin nicht mehr durch die Philosophie vermitteln lassen will, so daß die Theologie diese Weigerung mindestens einmal als faktisch gegeben zur Kenntnis zu nehmen hat. Das ist richtig, auch wenn man sagen kann, daß die Theologie solche Gesellschaftswissenschaften auf ihre theologischen Implikationen ex officio aufmerksam zu machen hat, dadurch

aber schon von selbst das metaphysische Gewissen dieser Gesellschaftswissenschaften weckt. Gerade in diesen Gesellschaftswissenschaften zeigt sich, daß die Unterscheidung beim Menschen zwischen seinem metaphysischen Wesen und seinem konkreten, geschichtlich bedingten Wesen gar nicht so leicht ist, wie man früher meinte, ja grundsätzlich gar nicht adäquat möglich ist. Wenn es die Theologie aber mit dem Menschen als ganzen zu tun hat, da er als ganzer in das Heil kommen soll und dieses Heil von ihm als ganzem abhängig ist, dann kann die Theologie gar nicht anders als sich auch an die Gesellschaftswissenschaften mit ihrer aposteriorisch-geschichtlichen Erfahrung zu wenden und sich von daher in Fragestellung und Methode bestimmen zu lassen und nicht nur von der Philosophie als solcher. Vermutlich ist dieser Vorgang noch kaum am Anfang.

Und noch über dies hinaus: man kann zwar der Meinung sein, daß die Metaphysik gar nicht sterben könne, solange der Mensch sich nicht zurückgekreuzt hat auf ein findiges Tier oder sich selbst ausgelöscht hat. Aber das Schicksal der Metaphysik ist eben doch — ein Schicksal mit unvoraussehbaren Zukünften. Und was man als Ende der Metaphysik prognostiziert oder als schon gegeben feststellt, mag selbst nochmals auf einer Fehldiagnose beruhen, ist aber doch nicht einfach nur ein leeres Gespenst, vor dem man grundlos Angst hat. Dann aber ist es selbstverständlich: die Aufgabe der Theologie kann es nicht in erster und letzter Linie sein, die Metaphysik am Leben oder in Blüte zu halten, obwohl auch in dieser Richtung eine gewisse unausweichliche Aufgabe besteht, sondern die Theologie wird sich an *den* Menschen halten, der nun einmal lebt, auch wenn er meint, in einem nachmetaphysischen Zeitalter zu leben. Die Theologie wird (wenigstens vor allem) den blinden Fleck im Auge eines nachmetaphysischen Neopositivismus und seiner Gesellschaftswissenschaften und seiner Deutung der Sprache diesem Menschen bewußt zu machen und sofort theologisch zu deuten versuchen und weniger bemüht sein, die metaphysischen Implikationen als solche allein in diesem für den heutigen Menschen fast seelisch konstitutiven Positivismus eigens herauszuarbeiten.

Auf jeden Fall: die Theologie kann heute der expliziten Philosophie im traditionellen Sinn nicht den Gefallen tun, sie allein als ihren weltlichen Partner zu betrachten. Fast könnte man boshaft sagen: diese Monogamie ist vorbei. Sie kann sich zu den profanen aposteriorischen Wissenschaften nicht mehr durch die Philosophie allein vermitteln lassen, sondern hat direkte und autonome Beziehungen zu ihnen. Daß die Theologie es dadurch nicht leichter hat, ist selbstverständlich. Denn die Philosophie war im abendländischen Bereich doch die schon immer als solche gewußte Schwester der Theologie, mit der in Partnerschaft zu leben darum eigentlich doch einfach war. Denn ein Streit unter Ver-

wandten kann sehr erbittert sein, er ist viel ungefährlicher als jene fast tödliche Situation, die unter denen sein kann, die gar nicht wissen, was sie miteinander überhaupt zu tun haben sollen.

Ist also die fast zweitausendjährige Ehe zwischen Theologie und Philosophie zu Ende oder (sit venia verbo) in ein seltsames Dreiecksverhältnis verwandelt, zu dem auch nach eigenem Recht die Wissenschaften im modernen Sinn gehören? Darüber hat nicht eigentlich die Theologie zu verfügen, sondern die Philosophie und die Wissenschaften selbst. Denn diesen obliegt es, ihr gegenseitiges Verhältnis grundsätzlich und in geschichtlicher Faktizität zu bestimmen. Die Theologie hat ein Interesse an einem möglichst positiven Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaften, aber sie kann dieses Verhältnis, das ihr am besten passen würde, nicht aus eigener Macht herstellen. Denn sonst müßte sie selbst in dieser Richtung philosophieren. Das kann sie zwar faktisch, das ist ihr nicht verwehrt, aber sie treibt dann eben Philosophie, und zwar bei allem Notwendigen, das sie dabei bedenkt, auch eine faktische Philosophie, neben der es andere geben könnte, eine Philosophie, die faktisch geschichtlich bedingt ist. Das aber wird sie wohl in Zukunft kaum noch in einer effizienten, geschichtsmächtigen Weise auf eigene Faust betreiben können.

Wie dem auch sein mag: das eigentliche Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie ist durch all das Gesagte nicht bedroht. In der Theologie muß gedacht werden. Und außerhalb der Theologie wird gedacht werden. Und dieses Denken, wenn es radikal ist, wenn es den Menschen als ganzen berührt, wenn es das Geheimnis berührt und ihm standhält, wenn es sich und nicht nur die Dinge um uns herum bedenkt, darf getrost Philosophie genannt werden, im voraus zur Frage, wie sich die geschichtlich überkommene Gestalt der Philosophie weiterentwickelt und wie dieses radikale Zusichselberkommen des Menschen in Zukunft sich artikuliert. Solches Denken muß innerhalb der Theologie selbst getätigt werden. Denn einerseits ist für eine katholische Theologie der Mensch, der die geschichtlich sich objektivierende und kirchlich institutionalisierte Offenbarung empfängt, eben keine tabula rasa, keine materia prima, die dieser Offenbarung nichts entgegenbringen würde. Er muß sich diese Offenbarung aneignen unter dem Selbstverständnis, das er dieser Offenbarung schon entgegenbringt, sosehr sich dieses Selbstverständnis „profaner", wenn auch nicht gnadenloser Art unter der Begegnung mit dieser Offenbarung selbst nochmals in einem geschichtlichen Prozeß wandelt. Theologie als reflexe und kritische Verstehensbemühung der Offenbarung der Kirche hat darum als inneres Moment und nicht nur als äußere Voraussetzung das profane Selbstverständnis des Menschen in sich, demgegenüber und vor dem der Glaube erst Theologie wird. Damit ist nicht gesagt, daß für den glau-

benden Theologen alle Philosophie nur in eigener Regie der Theologie betrieben werden müsse oder auch nur dürfe. Im Gegenteil. Die mit *Thomas von Aquin* einsetzende Selbständigwerdung der Philosophie, ihre Säkularisierung, ihre Freisetzung ist der erste Beginn einer legitimen Weltlichwerdung der Welt, die das Christentum selbst letztlich will und hervorgerufen hat. Die Theologie muß ein Selbstverständnis des Menschen auf eigene Rechnung und Gefahr von sich heraus freisetzen wollen, sie muß eine Philosophie neben sich und unabhängig von sich selbst wollen. Nur eine solche kann wirklich *Partner* der Theologie sein. (Damit ist natürlich die Frage einer Personalunion eines Philosophen und Theologen im selben Menschen nicht vorentschieden, weder positiv noch negativ.) Aber in dem Maße geschichtlicher „Notwendigkeit", in dem eine weltliche Welt das Milieu ist, das für den eigentlich christlichen Glauben das angemessene ist, in dem Maße wird auch eine selbständige weltliche Philosophie der eigentliche Gesprächspartner der Theologie sein, vorausgesetzt, daß man unter Philosophie das Selbstverständnis des Menschen versteht, das den Menschen als einen und ganzen bedenkt und die eigentliche objektivierte und in der christlichen Kirche zu ihrem Selbstverständnis kommende Offenbarung Gottes nicht schon als Gegenstand dieser Reflexion und als Norm für sie einsetzt. Daß dadurch freilich noch keine reine Unterscheidung zwischen menschlichem Selbstverständnis und Offenbarung Gottes in seiner apriorisch alles schon immer und unausweichlich durchdringenden Gnade gegeben ist, haben wir schon zu Beginn dieser Überlegungen gesagt. Daß das so Philosophie genannte weltliche Selbstverständnis des Menschen heute nicht einfach und allein von der Philosophie verwaltet wird, sondern geschichtlich bedingt, von aposteriorischer, in Wissenschaften institutionalisierter Erfahrung abhängig bleibt und damit die Theologie auch mit diesen Wissenschaften in einem unmittelbaren Gespräch bleiben muß, weil sich eben auch von diesen her der Mensch und ohne Vermittlung der Philosophie versteht, das wurde auch schon gesagt. So entsteht letztlich ein auch in den Rollen gar nicht abgrenzbares Gespräch. Der Theologe hört einen Philosophen, der im Grunde schon aus Sünde und Gnade heraus theologisiert, ob er es weiß oder nicht. Der Philosoph hört einen Theologen, der seine Theologie immer schon (reflektiert oder nicht) mit Hilfe der Philosophie gebildet hat, also ihm immer schon als Philosoph entgegentritt, so daß diesem Theologen die Problematik seiner Philosophie durch einen Philosophen beigebracht werden muß. Beide: Theologen und Philosophen sind im Gespräch mit einem modernen Wissenschaftler, der (reflektiert oder nicht) immer schon Grenzüberschreitungen auf Philosophie und Theologie hinüber begangen hat, der dabei dem Theologen Dinge sagt, die ihm der Philosoph als solcher allein nicht sagen kann und die für den

den konkreten Menschen bedenken müssenden Theologen dennoch entscheidend wichtig sind, solche Dinge sind, die gar nicht schon alle philosophisch reflektiert sein können und doch in der Theologie nicht ausgelassen werden dürfen. Der Wissenschaftler, der seine Wissenschaft nicht blöde auf seine amtliche Zunft monopolisieren kann und darf, hört vielleicht von den Nichtfachleuten ein Wort, das, so dilettantisch es gesagt sein mag, doch für seine eigene Wissenschaft revolutionär oder wenigstens wichtig sein kann, und er hört explizit von jenen stillen Grenzüberschreitungen, von denen er in seiner Wissenschaft unwissenschaftlich leben muß, schon weil der Betrieb der einzelnen Wissenschaft immer unter Normen steht, die der Inhaltlichkeit dieser Wissenschaft gar nicht angehören. Wenn also die Gesprächspartner reden, verwandelt sich jeder selbst, er tauscht die Rolle. Und dieses verzaubernde Gespräch ist ein Teil der wahren Geschichte des Menschen, die unvorhersehbar ist, in der alle sich schon immer aufhalten in dem Geheimnis, dem unsagbaren und doch beschworenen, in dem alle Wissenschaft und Theologie und Philosophie umschlossen sind. Das gesellschaftliche Etikett, das einem seinen Beruf zuweist, und die eigene Absicht, die diesen oder den anderen Beruf in der Welt des Geistes auswählt vor anderen Berufen, sind letztlich Vorläufigkeit und fast so etwas wie eine unholde oder holde Täuschung. Im *Grunde* treibt immer jeder alles. Und der Grund wird erst noch offenbar werden. Und nur wenn wir im Grunde alles getrieben haben, sind wir gerettet. Zu dieser Rettung gehört freilich auch die Bescheidenheit, *als* Wissenschaftler nur das Seine zu tun und dem anderen das andere zu überlassen.

Darum und nur in diesem Sinn kann man hier heute eine Philosophische Hochschule eröffnen. Der Theologe grüßt sie, weil alles Menschliche Gott gehört und so erst dem Menschen wahrhaft übereignet ist und weil er in aller Philosophie Gott, in seiner Gnade sich offenbarend, inwendig weiß.

Boetius von Dacien und die Autonomie des Wissens

Ein Fund und seine Bedeutung

Von Hermann Schrödter

Seit der Veröffentlichung von De aeternitate mundi des Boetius von Dacien[1] durch *Géza Sajó*[2] ist die Diskussion über den sog. Lateinischen Averroismus[3] wiederaufgelebt. Neben *Siger von Brabant*[4] galt von jeher *Boetius von Dacien*[5] als Hauptvertreter dieser Richtung[6]. Man schreibt ihr gemeinhin eine Reihe philosophisch wichtiger Lehren zu: die Theorie der doppelten Wahrheit, der notwendigen Ewigkeit der Welt und der Einheit des Intellekts[7]. *Stephan Tempier*, Erzbischof von Paris und früherer Kanzler der Universität, verurteilte 1277 die Auffassungen dieser Richtung als mit dem christlichen Glauben nicht übereinstimmend[8]. *É. Gilson* sieht mit Recht, daß von diesem Zeitpunkt an ein Bruch im vorher grundsätzlich kooperativen Verhältnis von Kirche, Theologie, Philosophie und Wissenschaft eingetreten ist[9].

Nun hat sich bei näherem Zusehen immer deutlicher gezeigt, daß der von *Renan* eingeführte Terminus des Lateinischen Averroismus nur eine historische Konstruktion trifft[10]. Das Studium der Werke der

---

[1] Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der am 10. 2. 1971 als Probevorlesung anläßlich des Habilitationskolloquiums vor der Philosophischen Fakultät der J.-W.-Goethe-Universität in Frankfurt gehalten wurde.

[2] Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie: De mundi aeternitate (Budapest 1954). Jetzt: Boetii de Dacia Tractatus de aeternitate mundi. Editio altera auctoritate quinque codicum manu scriptorum revisa et emendata edidit *Géza Sajó* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, hrsg. v. *Paul Wilpert*, IV [Berlin 1964]). Im folgenden zitieren wir nach den Zeilen dieser Ausgabe (die Ziffern in runden Klammern im Text).

[3] Vgl. dazu *L. Hödl*, Art. Averroismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. *Joachim Ritter*, Bd. 1 (Basel/Stuttgart 1971) 734—735. Zu Averroes vgl. *M. Horten*, Die Philosophie des Islam, in: *Ueberweg-Geyer*, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Teil, 11. Aufl. 1927 (Nachdruck Darmstadt 1960) 313—321; ferner: History of Muslim Philosophy. Ed. and introd. by *M. M. Sharif*, Vol. I (Wiesbaden 1963) 540—564.

[4] Vgl. *A. Zimmermann*, Dante hatte doch recht. Neue Ergebnisse über Siger von Brabant, in: PhJb 75 (1967/68) 206—217.

[5] Boetius lehrte in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts an der Artistenfakultät in Paris. Über sein Leben ist wenig bekannt. Vgl. *F. Van Steenberghen*, La philosophie au XIII[e] siècle (Louvain-Paris 1966) 402—403 (Lit.).

[6] *G. Sajó*, Un traité, a. a. O. (Anm. 2) 17: ‚principalis assertor istorum articulorum' schon im Cod. lat. 16533 der Pariser Nationalbibliothek.

[7] Vgl. z. B. Enciclopedia Filosofica (Venezia-Roma 1957), Bd. 1, Sp. 521.

[8] Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. *H. Denifle* et *E. Chatelain* (Paris 1889—1897) Bd. 1, 543—548. Zu im Verurteilungsdekret erwähnten Sätzen des Boetius vgl. *G. Sajó*, Un traité, a. a. O. (Anm. 2) 50. 74—75, und *P. Michaud-Quentin*, La double vérité des Averroistes, in: Theoria 22 (1956) 169.

[9] *É. Gilson*, History of Philosophy (London 1955) 408.

[10] Zur Literatur vgl. *A. Hödl*, a. a. O. (Anm. 3) 735.

Autoren, die dem Averroismus zugerechnet werden, läßt außerdem immer mehr erkennen, daß sich viele Thesen, die ihnen von kirchlichen Verurteilungsdekreten, von zeitgenössischen Gegnern und modernen Historikern zugeschrieben werden, in den Abhandlungen gar nicht oder in ganz anderem Sinn finden[11]. Durch den Fund *Sajós* wurde es zum erstenmal möglich, den Standpunkt des Boetius von Dacien einigermaßen verläßlich zu beschreiben. Vorher waren im wesentlichen nur Abhandlungen zur Logik bekannt[12].

Die Fragestellung

Die Argumente, die Boetius in De aeternitate mundi für und wider die Ewigkeit der Welt anführt und die den Hauptteil des Werkes ausmachen (27—287. 544—742), gehören in die Geschichte der Aristotelesinterpretation und -rezeption und sind in diesem Zusammenhang zu beschreiben und zu würdigen. Hier soll ein anderes Thema etwas genauer dargestellt werden, in dessen Dienst die Sachproblematik auch bei Boetius selbst steht: die Autonomie von Philosophie und Wissenschaft.

G. Sajó sieht in dem genannten Werk „in Wirklichkeit eine sorgfältig ausgearbeitete Verteidigung der reinen und autonomen Philosophie“ [13]. Dabei gibt er dieser Autonomie einen rationalistischen Sinn. Darauf wird noch eingegangen. *P. Wilpert* hat das Thema unter geistesgeschichtlichem Aspekt dargestellt[14]. Er widerlegt den Vorwurf der doppelten Wahrheit und weist auf die Chance hin, die sich in der Rezeption anstatt der Verurteilung des Ansatzes für das Verhältnis von Kirche und Theologie einerseits, autonomer Wissenschaft und Philosophie anderseits geboten hätte. Ich möchte noch einen Schritt weitergehen und versuchen, die systematischen philosophischen Implikationen bei Boetius zu untersuchen und Sinn und Grenzen seines Unternehmens abzustecken. Hier bieten seine Ausführungen in dem kürzlich veröffentlichten Traktat Modi significandi[15] eine gute Hilfe.

Wir wollen also verfolgen, wie Boetius versucht, einen autonomen, d. h. selbst zu verantwortenden Standpunkt eigenen Rechts für wissenschaftliches und philosophisches Denken zu konstituieren. Dabei soll selbstverständlich der Stand der Forschung dargestellt und auch die

---

[11] Für Siger von Brabant vgl. *A. Zimmermann*, a. a. O. (Anm. 4) 211—214.

[12] Werkverzeichnisse bei *G. Sajó*, Un traité, a. a. O. (Anm. 2); *ders.*, Boetius von Dacien und seine philosophische Bedeutung (Miscellanea Mediaevalia, 2 [Berlin 1963]) 460—463; Kirkehistoriske Samlinger, 7 raekke, 6. binds, 3 haefte (København 1968) 514—519.

[13] *G. Sajó*, Un traité, a. a. O. (Anm. 2) 65.

[14] *P. Wilpert*, Boetius von Dacien — die Autonomie des Philosophen (Miscellanea Mediaevalia, 3 [Berlin 1964]) 135—162.

[15] Boetii Dacii Opera. Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem. Nunc primum ed. *J. Pinborg* et *H. Roos* adiuvante *S. S. Jensen* (Corpus Philosophorum Danicorum, vol. IV, pars I—II [Hauniae 1969]). Im folgenden zit. nach Quaestio, Seite und Zeile dieser Ausgabe.

philosophiehistorische Stellung des Boetius umrissen werden; das alles aber aus einem systematischen Interesse: heute wie zu allen Zeiten wird der Sinn und die Möglichkeit philosophischen und wissenschaftlichen Fragens diskutiert und ihr Fundament zu bestimmen gesucht. Näherhin stellen sich zwei Probleme: 1. der Aufbau eines eigenen Standpunkts; 2. die Bestimmung des Verhältnisses zu anderen Lebens- und Wissenschaftsbereichen. Beide treffen sich in der Autonomiefrage, an der auch eine mögliche kritische Funktion von Philosophie hängt. Philosophisches Denken ist nur als Reflexion, d. h. als vergleichendes, prüfendes, in den Prozeß einer umfassenden Begründung eintretendes Denken sinnvoll. Dabei ist zweifellos der Nachdruck auf den Prozeß, das Tun zu legen. Trotzdem darf sich ein solches Denken — bei aller Unabdingbarkeit des Vollzugs — nicht als prinzipiell grundlos im Sinn eines fehlenden Ausgangspunkts und im Sinn eines fehlenden Zieles verstehen, will es sich nicht zur Wirkungslosigkeit verurteilen. Freilich müssen Ausgangspunkt und Ziel in der Reflexion als durch die Reflexion selbst modifizierbar gedacht werden. Die Beziehung auf einen klar umschriebenen Ausgangspunkt und ein angestrebtes Ziel soll sie bei aller notwendigen Modifizierungsnotwendigkeit vor spielerischer Unverbindlichkeit und vor reinem Reproduzieren von schon Vorhandenem bewahren. Philosophieren ist weder als kritikloser Standpunkt noch als standpunktlose Kritik sinnvoll möglich, sondern sie verlangt die stets erneut zu leistende Beziehung von Standpunkt und Kritik, Kritik und Standpunkt. Diese Überlegungen müssen in der hier gebotenen Kürze schematisch bleiben. Aber sie vermögen sicher doch zu zeigen, wie Gegebenes und Geleistetes selbst wieder in Theorie und Praxis als Bestimmung von Mensch und Welt neu vermittelt werden müssen. Dabei sind gerade Auseinandersetzungen und Lösungsversuche, die abgeschlossen und durch den historischen Abstand in einer gewissen Verfremdung vorliegen, von großem Wert. Sie liefern nämlich hinreichend komplexe und doch genügend anschauliche Modelle[16], die es gestatten, die eigene Situation und mögliche Lösungen in kritischem Abstand zu reflektieren, d. h. die Aufmerksamkeit der Reflexion auf ihr eigenes Tun und seine Bedingungen und Konstituentien zu lenken.

Das philosophische Sachproblem, einen autonomen Standpunkt zu konstituieren, zeigt sich im Modell der Situation des Boetius in der Auseinandersetzung von rational-wissenschaftlichem Standpunkt mit

[16] „Modell" darf nicht mit der Bedeutung des „Vorbildlichen" verbunden werden. Es stellt vielmehr eine prinzipielle Problematik in Form einer typischen Situation dar, in denen eine Lösung realisiert vorliegt, also konkret faßbar wird, und (sei es im Kontrast zum Modell) neue Erkenntnisse vermitteln kann. Zum benutzten Modellbegriff vgl. *V. A. Stoff*, Modellierung und Philosophie (Berlin [Ost] 1969) 28. 32.

dem Glaubensstandpunkt. Dabei läßt uns der Modellcharakter gerade den Wandel beider Seiten der Auseinandersetzung deutlich werden, der sich inzwischen eingestellt hat. „Philosophie" bedeutet heute etwas anderes als im 13. Jahrhundert, und die Autonomie der Philosophie wird heute nicht in erster Linie von religiös-theologischen, sondern von szientistischen oder politischen Positionen aus bestritten.

Daraus möchte ich terminologische Konsequenzen ziehen. Der antike und mittelalterliche Begriff ‚philosophia' ist weiter als in unserem heutigen Sprachgebrauch. ‚Philosophia' bedeutet „allgemeine Wissenschaft" und umschließt den Anspruch, „für einen zusammenhängenden Behauptungsbereich ein Begründungssystem zu entwerfen". ‚Philosophie' entspricht demgegenüber ‚prima philosophia' im Sinn einer Erst- und Grundwissenschaft[17]. Ich übersetze deshalb ‚philosophia naturalis' mit „Naturwissenschaft", ‚artes' mit „Einzelwissenschaften", ‚philosophia' mit „Wissenschaft" und nur, wo es sich um ‚philosophia prima' handelt mit „Philosophie". Der Terminus „Philosophie" wird auch verwandt, wo es darum geht, den „rationalen" Standpunkt dem „Glaubens"-Standpunkt gegenüberzustellen.

Abgesehen von diesen inhaltlichen Wandlungen der Positionen, weist jedoch die Struktur der Problemlage genügend Parallelen auf[18] und läßt es sinnvoll erscheinen, die Sachproblematik, nämlich die Begründung eines autonomen Standpunkts für philosophisches und wissenschaftliches Denken, anhand des Modells Boetius von Dacien zu bedenken. Die Strukturgleichheit, auf die es hier ankommt, erlaubt auch im Rahmen dieser Abhandlung die vorgeschlagenen terminologischen Festsetzungen. Bei den folgenden Überlegungen steht der wissenschaftstheoretische Aspekt im Vordergrund, der vom erkenntnistheoretischen nicht zu trennen ist[19].

I. Der Aufbau eines eigenen Standpunkts bei Boetius

Die wissenschaftstheoretischen Grundthesen des Boetius

Der Universalitätsanspruch der Wissenschaft. Die Forderung auf Universalität des wissenschaftlichen Standpunkts erhebt Boetius mit aller Deutlichkeit:

‚Nulla quaestio potest esse quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quomodo se habeat

---

[17] Vgl. *F. Kambartel*, Erfahrung und Struktur (Frankfurt 1968) 73—75, z. St. 75; *J. Heyde*, Das Bedeutungsverhältnis von ‚philosophia' und „Philosophie", in: Philosophia Naturalis Jg. 6 (1960/61) 144—155.

[18] Der biblische Wahrheitsbegriff und die historische Fortentwicklung werden ausgeklammert.

[19] „Wissenschaftstheorie" wird nicht szientistisch verstanden, d. h. als Systematisierung vorgegebener erfahrungswissenschaftlicher Methoden, sondern im umfassenderen Sinn möglicher Systematisierung von verschiedenen Erkenntnisperspektiven, die ihrerseits in der erkenntnistheoretischen Fragestellung bearbeitet werden.

veritas in illa, quantum per rationem humanam comprehendi potest' (289—292).

Jede wissenschaftliche Fragestellung, die durch Beweisgründe lösbar und für die die Wahrheitsentscheidung in die menschliche Vernunft fällt, gehört in die Wissenschaft, zu der auch die Philosophie gehört.

Ähnliche Äußerungen findet man auch bei *Thomas von Aquin*[20]. Allerdings beschränkt er die Eigenständigkeit auf einen Bereich innerhalb von Religion und Theologie. Man könnte von einer „Wissenschaft innerhalb der Grenzen von Religion und Theologie" sprechen. In diesem Bereich ist sie autonom. Wenn sich in wissenschaftlichen Gedankengängen jedoch Aussagen ergeben, die Glaubensaussagen widersprechen, gilt: ‚hoc non est philosophia sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis'. So erhält die Theologie systematisch einen Vorrang[21]. Außerdem wird der Schöpfungsbegriff, also ein Theologumenon, bei Thomas systematisch relevant. Er unterscheidet zwischen ens creatum und ens increatum, und der Begriff der emanatio, der zur Erklärung herangezogen wird, wird dann doch wieder durch den Schöpfungsbegriff erläutert[22].

Nach Boetius läßt es schon die sprachliche Problemformulierung nicht zu, in der Naturwissenschaft von ‚creatio' zu handeln (365—384. 385—400). Hier lassen sich deutlich verschiedene Wissenschaftsinteressen bei Thomas und bei Boetius erkennen. Auch dort, wo Thomas philosophisch spricht, bleibt das theologische Interesse leitend. Bei Boetius hingegen äußert sich der emanzipatorische Impuls der Artisten. Man kann seine Betrachtung sprachanalytisch nennen, denn die Untersuchung der Sprachform des Problems mit ihren logischen Implikationen hat für Boetius wissenschaftstheoretische Konsequenzen. Das wird uns später noch beschäftigen. Das Neue bei Boetius gegenüber Thomas von Aquin kann man darin sehen, daß er die bei Thomas zweifellos vorhandene Selbständigkeit der Wissenschaft zum Programm erhebt und zu verwirklichen sucht, ohne das theologische Interesse an einer Begrenzung systematisch zur Geltung zu bringen. Das schließt allerdings, wie noch gezeigt wird, eine Begrenzung anderer Motivation nicht aus.

Boetius begründet den Universalitätsanspruch auf eine recht modern anmutende Weise. Gründe, die nicht nur vorgestellt (fictum) sein sollen, müssen auf Sachverhalten beruhen. Mit der Sachhaltigkeit der Sachverhalte hat es aber die Wissenschaft zu tun, denn sie bearbeitet den Bereich des ens (295). Wie sich die Philosophie mit dem ens qua ens beschäftigt, beschäftigen sich die Einzelwissenschaften mit den Seinsbereichen, so daß es in der gesamten Wirklichkeit (in tota rerum

---

[20] Vgl. S. th. I q. 1 a. 2 corp. und ad 1. Näheres zu Thomas und Albert s. bei *P. Wilpert*, a. a. O. (Anm. 14) 141—142.

[21] In Boethium de Trinitate, q. 2 a. 3, bes. S. 94. 95, ed. *Decker*, und S. th. I q. 1 a. 6.

[22] S. th. q. 45 a. 1; q. 47 a. 1; q. 1 a. 6.

universitate) nichts gibt, dessen Erkenntnis nicht von einem Teil der Wissenschaft bearbeitet würde[23]. Boetius begründet also die Universalität des wissenschaftlichen Anspruchs durch den umfassenden Gegenstandsbezug ihrer Aussagen. Wir können von einer semantischen Begründung sprechen[24]. „Semantisch" soll dabei nicht im engeren Sinn einer formalisierbaren Metalogik verstanden werden, sondern im weiteren, erkenntnistheoretischen Sinn der Gegenstandsbezogenheit des Denkens überhaupt. Metalogische und erkenntnistheoretisch-philosophische Perspektiven lassen sich bei Boetius nicht trennen, sondern bedingen sich: Metaphysik, die Betrachtung der Formen des Seins und der Formen des Denkens, und Metalogik sind zwar gleichzeitig, aber für Boetius ist die Metaphysik logisch früher. Ohne ein solches Fundament wäre die Metalogik reines Spiel (figmentum intellectus)[25]. Boetius sieht die Rolle der Sprache, aber er setzt sie nicht absolut und überfordert sie damit nicht, sondern ist von der Notwendigkeit einer vorsprachlichen Begründung überzeugt[26].

Wissenschaftlicher Anspruch und religiöser Standpunkt bei Boetius. Ein bis heute weitverbreitetes Verständnis sieht in dem geschilderten Anspruch einen eindeutigen Beweis für einen „Rationalismus" des Boetius. Ich verweise auf *Mandonnet, Grabmann, Gilson* und *Sajó*[27]. *G. Sajó* kennzeichnet einen solchen Rationalismus: er erkenne keinerlei Beschränkung der Forschungsfreiheit an und setze sich über alles ruhig hinweg, was nicht seinen Prinzipien entspäche[28].

Diese Interpretation scheint mir jedoch eine Kehrseite zu übersehen, die mit dem Universalitätsanspruch gegeben ist. Sie verlangt von Boetius eine bestimmt motivierte Beschränkung der Wissenschaft, nämlich eine theologische. Boetius wird implizit vom Standpunkt der Vorordnung der Theologie aus beurteilt. Diese Vorordnung schließt er

---

[23] Modi signif. q. 11; 44, 49—52; unter Berufung auf *Aristoteles*, Met. IV, 1, 1003 a 21 ff.

[24] Vgl. die Begründung: Wer das nicht sieht, täuscht sich über den Sinn seiner eigenen Rede (se propriam sermonem ignorare: 302).

[25] Modi signif. q. 1; 6, 32—8, 63; vgl. q. 5. Metaphysik wird dabei als Grundwissenschaft, nicht als Bereichswissenschaft vom divinum verstanden, Grammatik als semantische Metawissenschaft: Modi signif. q. 10; 41, 37—45.

[26] Modi signif. q. 6; 27, 35—44.

[27] *P. Mandonnet*, Note complémentaire sur Boèce de Dacie, in: RevScPhTh 22 (1933) 246—250; *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben II (München 1936) 201—202; *É. Gilson*, Boèce de Dacie et la double vérité, in: Archives d'Histoire doctrinale du Moyen Âge 22 (1955) 96—99 (G. vermeidet zwar den Ausdruck „Rationalismus", kommt aber sachlich zur gleichen Position); *G. Sajó*, Boetius von Dacien, a. a. O. (Anm. 12) 454. Dagegen: *F. Van Steenberghen*, a. a. O. (Anm. 5) 404. 407 (vgl. jedoch ebd. 411); *ders.*, Une légende tenace: la théorie de la double vérité (Académie Royale de Belgique [Bruxelles 1970]) 5; *P. Wilpert*, a. a. O. (Anm. 14) 150.

[28] *G. Sajó*, Un traité, a. a. O. (Anm. 2) 67; vgl. auch *É. Gilson*, a. a. O. (Anm. 9) 401.

allerdings aus. Ist nicht auch die Theologie als Wissenschaft eine rationale Wissenschaft und insofern keine Ausnahme? Boetius stellt denn auch nicht Wissenschaft und Theologie gegenüber, was unsinnig wäre, versteht man Theologie wirklich als Wissenschaft, sondern den semantisch-rationalen Wissensstandpunkt und den Standpunkt des Glaubens (fides). Nur so ergibt sich überhaupt ein Problem. Denn insofern Theologie Wissenschaft ist, muß sie mit Gründen arbeiten und ist sie von Vorentscheidungen abhängig, die für jede Wissenschaft gelten, also von philosophischen Vorentscheidungen. Jede Spezialdisziplin muß ja mit Termini und Gesetzen arbeiten, deren Begründung ihre Grenzen übersteigt. Diese allgemeinen Terme und Gesetze untersucht nach Boetius der Philosoph[29]. Es gibt drei solcher Grundwissenschaften: Logik, Metaphysik und Grammatik[30].

Die Selbstbeschränkung des rationalen Anspruchs

Boetius hat mit dem radikalen, d. h. wirklich ernst genommenen Anspruch auf autonome Begründung wissenschaftlicher Sätze lediglich eine heteronome Einschränkung für den Wissenschaftler abgewiesen. Dadurch, daß sich die ratio auf ihren eigenen Standpunkt stellt, ist eine Selbstbeschränkung nämlich keineswegs ausgeschlossen. Boetius hält sie im Gegenteil sogar für notwendig[31]. Er entwickelt sie am Leitfaden eines konkreten Problems, der Ewigkeit der Welt. Er leitet die Selbstbeschränkung für jede der drei Spezialdisziplinen ab, in die er, *Aristoteles* folgend, die Wissenschaft einteilt: Naturwissenschaft, Mathematik, Metaphysik als Wissenschaft vom Göttlichen.

Besonders in Hinsicht auf Metaphysik ist zu beachten, daß es Wissenschaften gibt, denen eine Doppelfunktion zukommt. Sie sind einerseits Spezialwissenschaften (scientiae speciales), anderseits Grundwissenschaften (artes communes). Insofern sie einen bestimmten umschriebenen Gegenstandsbereich bearbeiten, stellen sie sich als Einzelwissenschaften dar, insofern die Aussagen erarbeiten, die für alle Wissenschaften gelten, sind sie Grundwissenschaften. Die Klasse dieser Wissenschaften bilden Logik, Grammatik und Metaphysik[32]. Hier liegt eine Funktionalisierung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem innerhalb der Wissenschaftstheorie vor. Boetius beschreibt sie sprachlogisch als Ersetzung allgemeiner Terme durch besondere in Grundsätzen[33]. Es ergibt sich also eine sich durchhaltende formale

[29] Modi signif. q. 1; 8, 66 — 9, 90.
[30] Ebd. q. 8; 33, 26 — 36, 96.
[31] Vgl. *P. Wilpert*, a. a. O. (Anm. 14) 140—146.
[32] Modi signif. q. 8; 33, 26 — 36, 96.
[33] Ebd. q. 8; 38, 37—43.

Struktur, die durch Ersetzung — semantisch gesehen — allgemeinerer oder speziellerer Terme modifizierbar ist. Dadurch wird sowohl ein allgemeiner Rahmen für Wissenschaftlichkeit geboten und die Aufsplitterung in beziehungslose Einzeldisziplinen verhindert als auch die notwendige Konkretion wissenschaftlicher Aussagen ermöglicht und eine die wissenschaftliche Arbeit präjudizierende „Allgemeinwissenschaft" vermieden. So ergibt sich die Einschränkung der Metaphysik nur in bezug auf ihren semantischen Aspekt, insofern sie nämlich auch Wissenschaft von den intelligentiae separatae ist[34].

Die Selbstbeschränkung des Naturwissenschaftlers. Die Selbstbeschränkung des Naturwissenschaftlers ergibt sich, wenn er auf seinen wissenschaftlichen Ansatz reflektiert. Wir könnten sagen, wenn er „naturphilosophische" Reflexion betreibt (306—450). Die Reflexion führt auf zwei Grundsätze (suppositiones per se notae). Dabei ist der erste Satz zwar für den Naturwissenschaftler formuliert, gilt aber für jede Spezialdisziplin. Er stellt die Begrenztheit[35] jeder methodisch vorgehenden Wissenschaft fest. Ich möchte ihn deshalb einen wissenschaftstheoretischen Grundsatz nennen. Er lautet: ‚Nullus artifex potest aliquid causare, concedere vel negare nisi ex principiis suae scientiae' (307—308).

Der zweite Grundsatz wendet das allgemein formulierte erste Axiom naturphilosophisch und bestimmt den Gegenstandsbereich des Naturwissenschaftlers. Ich spreche deshalb von einem semantischen Grundsatz. Er heißt: ‚Quamvis natura non sit primum principium simpliciter, est tamen primum principium in genere rerum naturalium et primum principium quod naturalis considerare potest' (309—312).

Beide Grundsätze ergeben sich aus der aristotelischen Wissenschaftsauffassung[36]. Zu jeder Wissenschaft gehört, daß sie Gründe erforscht, daß ihr Beweisgang notwendig ist und daß sie sich auf einen bestimmten Bereich bezieht. Das letzte Merkmal führt dabei, formal gesehen, auf die Notwendigkeit, von Grundsätzen auszugehen, die nicht mehr in derselben Wissenschaft hinterfragt werden können[37].

Die Selbstbeschränkung des Mathematikers. Ähnliche Überlegungen ergeben auch eine Beschränkung der Mathematik. Darunter versteht Boetius das Quadrivium, also Astronomie, Geometrie, Arithmetik und

---

[34] Ebd. q. 8; 35, 85 — 36, 89; q. 11; 43, 21 f.: ‚Omnis res specialis aut est metaphysica aut naturalis aut mathematica.'

[35] Es handelt sich dabei um eine allgemeine wissenschaftstheoretische (also formallogisch und semantisch zugleich bestehende) Beschränkung. Denn ‚principia' ist doppelseitig, als Beweis- und Sachgrund zu verstehen.

[36] Vgl. *D. Ross*, Aristotle's Prior and Posterior Analytics (Oxford 1965) 51—75.

[37] Vgl. *Aristoteles*, Analyt. post. A 9—10 und 71 b 9—12, 88 b 30—35, 76 a 8—15, 99 b 17—100 b 17.

Musik. Die Zahlenverhältnisse gelten, ganz gleich ob die Welt und damit die Dinge in ihr ewig oder zeitlich sind. Mathematisches Denken wird von dem Problem überhaupt nicht berührt. Deshalb kann es auch nicht darüber entscheiden.

Die Selbstbeschränkung des Metaphysikers: Der Metaphysiker, insofern er als Spezialwissenschaftler den Bereich des divinum bearbeitet[38], kann ebenfalls nur im Rahmen einer Selbstbeschränkung argumentieren. Er überschreitet die Grenzen, die den ‚artifices' sonst gezogen sind, insoweit als er die verschiedenen Ansätze auf eine schlechthin erste Ursache bezieht (‚resolvit in causam primam simpliciter')[39], aber er findet seine Grenze am voluntativen Aspekt des Göttlichen (486—501). Sobald es sich um Aussagen handelt, die nur im Rückgriff auf Behauptungen über göttliche Tätigkeiten begründbar sind, kann der Metaphysiker nichts mehr entscheiden. Aber auch diese Grenzbestimmung wird ihm nicht von außen auferlegt, sondern ergibt sich aus dem selbst zur Metaphysik gehörigen Grundsatz: ‚volitum est in volente secundum formam voluntatis' (495—496).

Die Metaphysik scheint sich auch bei Boetius schon in eine allgemeine Grundwissenschaft und eine spezielle Bereichswissenschaft auseinanderzuentwickeln, obwohl er kaum darauf reflektiert und keine terminologischen Unterschiede einführt. Als Grundwissenschaft vertritt sie den rationalen Universalitätsanspruch, als Bereichswissenschaft wirkt sich das Schwergewicht der neuplatonischen Aristotelesinterpretation in einer Tendenz zur Spezialwissenschaft aus[40].

Ergebnis

Als erstes Ergebnis der Überlegungen des Boetius ergab sich ein universaler wissenschaftlicher Anspruch und damit unlösbar verbunden eine Selbstbeschränkung dieses Anspruchs. Wichtig an diesem Ergebnis ist, daß die Bedingung der Möglichkeit der Beschränkung in der Autonomie liegt. Die Beschränkung muß als Selbstbeschränkung geleistet und kann nicht einfach rezipiert werden. Dadurch unterscheidet sich diese Beschränkung von Beschränkungen, die von außerwissenschaftlichen Interessen geleitet sind, im Fall des Boetius repräsentiert durch die Interessen der Theologen. *Thomas von Aquin* und andere hatten der Wissenschaft eine Selbständigkeit eingeräumt, aber eben nur einge-

[38] Modi signif. q. 11; 44, 49—52.
[39] Ebd. q. 15; 59, 25—37.
[40] Vgl. *K. Kremer*, Der Metaphysikbegriff in den Aristoteleskommentaren der Ammoniosschule (Bäumker-Beiträge, 39 [Münster 1960]), bes. 15—16; *A. Zimmermann*, Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert (Leiden/Köln 1965), bes. 180—201.

räumt. Jetzt dagegen stellt sich das wissenschaftliche Denken auf seinen eigenen Standpunkt. Das wissenschaftlich Mögliche und Unmögliche bestimmt sich nach der Erforschbarkeit der jeweiligen Probleme durch Gründe, die der menschlichen ratio zugänglich sind (743—761)[41]. Die Begrenzung muß sich von „innen" ergeben, sich in ihrer Notwendigkeit selbst vernünftig erweisen. Das bedeutet nicht die Unmöglichkeit anderer Wahrheit mit eigenständigem Anspruch, und nur das könnte man sinnvoll ‚Rationalismus' nennen. Wohl aber bedeutet es die Einsicht in die Notwendigkeit, daß Standpunkte nicht abstrakte, dekretierbare Positionen sind, sondern eingenommen werden müssen, und das bedeutet wiederum, daß sie sich auf Recht und Grenzen hin befragen lassen müssen und dem, an den ihr Anspruch sich richtet, die Entscheidung nicht nehmen können. Mit anderen Worten: die Selbstverständlichkeit der bestehenden Synthese von Wissenschaft und Religion wird kritisch hinterfragt und zur Bewährung herausgefordert. Diese Implikation läßt auch die inadäquate Reaktion der traditionellen Theologie und der kirchlichen Autorität verstehen. Aktuell führt sie zur Frage, ob eine kritische Entscheidung von Sachfragen vom einzelnen gelöst und in Richtungen, Organisationsformen und dergleichen institutionalisiert werden kann, ob Kritik nicht geleistet, sondern rezipiert werden kann.

In unserem Modell zeigt sich zwischen Philosophie und Theologie ein komplexes Verhältnis. Insofern Theologie als Wissenschaft auftritt, setzt sie eine philosophische Verständigung über Wissenschaftlichkeit voraus. Andererseits bezieht sich Theologie auf ein Gegenstandsfeld, das nicht dem rationalen Erkenntnisbereich zugehört. Das ist gerade durch die Selbstbeschränkung des rationalen Anspruchs möglich geworden. So ergibt sich das Problem des Verhältnisses von rationalem Anspruch und fides, dem der Theologie als Wissenschaft vorausgehenden religiösen Glaubensfundament, das in ihr wissenschaftlich bearbeitet wird.

II. Standpunkt des Wissens und Standpunkt des Glaubens

Der Standpunkt des Glaubens

Zunächst ist festzuhalten, daß Glaube (fides) und rational-wissenschaftlicher Standpunkt (philosophia) gegenübergestellt werden.

E. Gilson[42] sieht die Theologie auf dem Spiel stehen: bei Boetius werde ihr jeder Vernunftgebrauch abgesprochen. Hier liegt ein Mißverständnis vor. Es geht um den

[41] Modi signif. q. 18; 69, 78—84.
[42] A. a. O. (Anm. 27) 97. 98—99. Auch *F. van Steenberghen*, a. a. O. (Anm. 5) 372

Glauben, nicht um die Wissenschaft der Theologie. Es geht nicht um die wissenschaftstheoretische Frage der Zuordnung von Philosophie und Theologie, sondern um Rationalität und Glaube, also um eine der wissenschaftstheoretischen Problematik vorausliegende Fragestellung. Allerdings leistet Boetius einem solchen Mißverstehen insofern Vorschub, als er sich zum Bezug fides—theologia nicht äußert. Er folgt hier dem Statut der Artistenfakultät von 1272, das es den Artisten verbot, sich mit theologischen Fragen zu beschäftigen[43]. Seine Auffassung enthält allerdings implizit die Aufforderung an die Theologie, sich mit ihrem Fundament und ihrer Tragweite als Wissenschaft kritisch auseinanderzusetzen. Theologische Wissenschaft, die sich unkritisch mit ihrem Glaubensfundament identisch setzt, mußte sich freilich angegriffen fühlen.

Der Glaubensstandpunkt konstituiert einen eigenen Bereich mit einem eigenen Prinzip und einem eigenen Ziel: ‚Deus gloriosus et benedictus' (759—761; vgl. 415). Man geht sicher nicht fehl, wenn man in dieser Charakterisierung, durch die die Bestimmung der causa superior näher erläutert wird, eine religiöse, also vorwissenschaftliche, vortheologische Bestimmung des Prinzips des Glaubensstandpunkts sieht. Wir haben schon mehrfach Gelegenheit gehabt, das Sprachbewußtsein des Boetius zu beobachten. Es gibt keinen Grund, seine Äußerung rein formelhaft zu interpretieren. So wird nicht die Theologie der Philosophie vorgeordnet, wissenschaftsmethodisch ist es eher umgekehrt, sondern aufgrund der Selbstbeschränkung des rational-wissenschaftlichen Ansatzes der sich offenbarende Gott dem beweisenden Denken. Man glaubt religiös der göttlichen Autorität, nicht der menschlichen Vernunft (750—751). Gott und Mensch treffen sich auf einer der Wissenschaft vorausliegenden Ebene, der Wille Gottes ist dort Bedingung, nicht die ratio humana (560).

Standpunkt des Glaubens und Standpunkt des Wissens

Durch die Selbstbeschränkung des rationalen Standpunkts wird gerade ein Bereich sinnvoll ermöglicht, der nicht innerhalb der ratio und ihres Angewiesenseins auf demonstrative Sicherheit liegt. Deshalb ist dort auch nicht die intellektuelle Fähigkeit oder Unfähigkeit des Beweisens verlangt, sondern der Wille (11: nolens). Es wäre geradezu töricht, dort Beweise zu verlangen, die die Vernunftwissenschaft definieren (21—22). Denn dann ginge die erweiternde Möglichkeit des Glaubens verloren, erst dann ergäbe sich ein Rationalismus (542 bis 543). Weder Theologie als systematische Wissenschaft noch demonstratives Beweisen können hier entscheiden. Aber es gibt Kriterien eigener Art, wie Boetius kurz anklingen läßt: ‚revelationes et miracula'

u. ö., der von einem « aristotélisme hétérodoxe » spricht, scheint sich implizit mit dem geschilderten Standpunkt zu identifizieren.

[43] Vgl. *P. Michaud-Quentin*, a. a. O. (Anm. 8) 180.

(746—747; vgl. 20). Weiter ist daran zu erinnern, daß die Selbstbegrenzung der Rationalität der Wissenschaft geleistet sein muß, damit der Glaube ergänzend eintreten kann. Dabei ist das Geleistetsein prinzipiell zu verstehen, nicht faktisch und in jedem Einzelfall. Dann muß der Glaube bekennen (nicht beweisen), daß die Macht Gottes die rationale Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Denkens transzendiert (525). Um des eigenen Rechts des Glaubens willen darf er nicht ersetzt werden, weder durch sophistische Scheingründe noch durch bloße Meinung bewirkende dialektische Scheinbeweise, noch durch Demonstration (539—543), denn dann würde er doch wieder auf das ohnehin vom Menschen zu Leistende eingeschränkt.

Die erweiternde Kraft des Glaubens führt Boetius nicht zu einer Entwertung des rational-wissenschaftlichen Denkens. Vielmehr handelt es sich um unreduzierbare Aspekte (422—450)[44]. Die dargelegten Gedanken bildeten den Anlaß zu einer Interpretation, mit der wir uns nun kritisch beschäftigen müssen.

III. Die These von der doppelten Wahrheit und die Beziehung autonomer Wahrheitsbegründungen

Aufkommen und Sinn der These

Die These von der doppelten Wahrheit wird 1277 in der Verurteilung *Stephan Tempiers* ausgesprochen: ‚Dicunt enim ea esse vera secundum philosophum et non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates'[45].

Nach dieser Formulierung geht es darum, ob zwei entgegengesetzte Behauptungen über den gleichen Sachverhalt zugleich Wahrheit beanspruchen können. Die Gültigkeit des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch scheint auf dem Spiel zu stehen. Auf das Problem von De aeternitate mundi angewandt, bedeutet dies: die Ewigkeit der Welt ist philosophisch wahr, die Zeitlichkeit der Welt ist theologisch wahr, beide Aussagen stehen unversöhnbar nebeneinander, mehr kann nicht gesagt werden. Erst diese Zusatzbedingungen zum schlichten Wortlaut ergeben den vollen Sinn der These von der doppelten Wahrheit. Die kirchliche Verurteilung würde dann durch eine institutionell-autoritative Maßnahme die metasprachliche Regel der Ermöglichung rational-wissenschaftlicher Aussagen zum Ziel haben. Sie würde eine sich von ihrem eigenen Grund lösende Rationalität gewissermaßen vor dem

---

[44] Vgl. Modi signif. q. 18; 69, 68—70: ‚res per terminos significatae non sunt incomposibiles; et ideo positio unius non est remotio alterius.'

[45] Praefatio (Chartularium Universitatis Parisiensis, Bd. I, 543).

Selbstmord bewahren. Zuvor ist allerdings zu fragen, ob die Interpretation, die der Verurteilung zugrunde liegt, überhaupt stichhaltig ist, ob eine solche Selbstaufhebung der Rationalität überhaupt vorliegt oder ob der Rettungsversuch erst durch eine Mißinterpretation nötig geworden ist und damit die scheinbare Rettung der Rationalität nur ein anderes Interesse verschleiert.

Vertritt Boetius diese These?

Tatsächlich haben die Handbücher der Philosophiegeschichte bis in die jüngste Zeit Boetius die These der doppelten Wahrheit zugeschrieben. Noch *G. Sajó* glaubte bei der ersten Ausgabe von De aeternitate mundi, der Text widerlege die Gegner einer solchen Auffassung wie *Gilson, Sassen* und *Van Steenberghen*[46] endgültig. Der Traktat sei „eine methodische Darstellung" der Lehre von der doppelten Wahrheit und Boetius habe sie begründet und ihr eine feste Form gegeben[47].

Inzwischen ist jedoch auch *Sajó* von seiner Auffassung abgerückt, und sie wird allgemein nicht mehr vertreten[48]. Das neue Verständnis wird allgemein damit begründet, die veritas simpliciter sei die Wahrheit des Glaubens[49].

Damit ist der philosophiegeschichtliche Forschungsstand neu umschrieben[50]. Die philosophische Modellbetrachtung muß jedoch den sachlichen Gedankengang bei Boetius näher analysieren, um dessen Tragweite näher bestimmen zu können.

Dazu kann die historische Situation zunächst noch Hinweise geben. Die Verurteilung von 1277 zeigt sachlich mindestens, daß die Qualifikation der religiösen Wahrheit als verum simpliciter nicht als Rückkehr zur traditionellen Synthese verstanden wurde, so daß man nicht ohne weiteres die Problematik mit dem Hinweis auf diese Bestimmung für erledigt ansehen kann. Anderseits führt Boetius für seine Auffassung Sachgründe ins Feld, die argumentativ beurteilt werden müssen und nicht durch eine Verurteilung schon entkräftet sind[51].

---

[46] *É. Gilson* in: Études de la philosophie médiévales (Strasbourg 1931) 60—75; *E. Sassen* in: RevNéoscolPh 33 (1931) 170—179; *F. van Steenberghen*, Siger de Brabant d'après des œuvres inédites, vol. II (Louvain 1942) 688.

[47] *G. Sajó*, Un traité, a. a. O. (Anm. 2) 17. 37. 45. 73—74.

[48] Boetius von Dacien, a. a. O. (Anm. 12) 458—459; *É. Gilson*, a. a. O. (Anm. 27) 88—94; *P. Wilpert*, a. a. O. (Anm. 14) 149—150.

[49] Vgl. *É. Gilson*, ebd. 96; *G. Sajó*, Boetius von Dacien, a. a. O. (Anm. 12) 459 bis 460; *P. Wilpert*, ebd. 150.

[50] Vgl. *F. van Steenberghen*, a. a. O. (Anm. 5) 389, Anm. 84; 402—412.

[51] Zumal, wenn man mit in Rechnung stellt, daß die Verurteilung von Vertretern der Theologie betrieben wurde, die sich in ihrer überkommenen Position bedroht sahen. Vgl. *P. Michaud-Quentin*, a. a. O. (Anm. 8) 413—429 (Lit.). 472—488 (Lit.).

Die Differenzierung des Wahrheitsbegriffs

Boetius spricht von einer ‚veritas absoluta' und einem ‚simpliciter verum'. Was meint er damit? Uns interessiert an dieser Frage insbesondere, ob eine einfache Identität zwischen veritas absoluta und fides anzunehmen ist[52]. Eine solche Annahme scheint mir auf das traditionelle Vorordnungsschema zurückzuführen. Anders sieht es allerdings aus, wenn veritas absoluta mit Bezug auf eine bestimmte Fragestellung funktionalisiert gedacht wird, so daß man davon sprechen kann, in bestimmten Zusammenhängen komme dem Glauben die veritas absoluta zu. Dies scheint mit die Meinung des Boetius zu treffen[53]. Sehen wir genauer zu.

Die notwendige Selbstbeschränkung der Wissenschaften hat zur Folge, daß nicht jeder Wissenschaftler dieselbe Wahrheit zu betrachten hat (381—384). Das führt, wie wir gesehen haben, zu einer Mehrheit unreduzierbarer, autonomer Aspekte. Das wiederum hat Konsequenzen für die Beantwortung der Wahrheitsfrage. Diese lassen sich allerdings nur für konkrete Fragestellungen jeweils feststellen. Hier kann zunächst eine typisierende Gliederung helfen. Es gibt Fragestellungen, die so verschieden sind, daß sie eindeutig zu verschiedenen Wissenschaften gehören. Es gibt Fragestellungen, die ebenso eindeutig unter eine bestimmte wissenschaftliche Betrachtungsweise fallen. In beiden Fällen entstehen keine Probleme. Problematisch dagegen ist der dritte Fall: es kann sein, daß eine Wahrheit behauptet wird, die der Spezialwissenschaftler aufgrund der Prinzipien seiner Wissenschaft weder begründen noch wissen kann, die aber diesen Prinzipien entgegenläuft und die, falls er sie in sein Begründungssystem aufnähme, seine Wissenschaft zerstören würde, weil sie innerhalb der Wissenschaft nicht herleitbar ist (407—410). Noch einmal scheinen doppelte Wahrheit und Rationalismus unausweichlich.

Das Bild ändert sich jedoch, wenn wir fragen: Was heißt „Zerstörung der Wissenschaft"? Es heißt Zerstörung ihres formalen logischen Zusammenhangs, also eines konstitutiven Merkmals von Wissenschaft (745)[54]. Es wird gar nicht die Wahrheit schlechthin einer solchen Behauptung dritter Art bestritten, sondern (in moderner Terminologie) ihre Ableitbarkeit in einem wissenschaftlichen System. ‚Verum' ohne Zusatz bedeutet hier bei Boetius logische Ableitbarkeit. Er muß deshalb eine solche „zerstörende" Behauptung leugnen: ‚quia sicut conse-

---

[52] Vgl. *É. Gilson*, a. a. O. (Anm. 27) 96; *P. Wilpert*, a. a. O. (Anm. 14) 150.
[53] Vgl. *P. Michaud-Quentin*, a. a. O. (Anm. 8) 177; *G. Sajó*, Boetius von Dacien, a. a. O. (Anm. 12) 459—460.
[54] Modi signif. q. 15; 59, 22—24.

quens ex principiis est concedendum, sic repugnans est negandum' (409—410).

Um der logischen Konsequenz willen kann also der Naturwissenschaftler keine religiös-theologischen Konsequenzen aus seinen Prämissen ziehen, nicht aus Religionsfeindschaft oder Rationalismus. Würde er es dennoch tun, hätten seine Äußerungen keinerlei Beweiskraft, sie würden den logischen Zusammenhang seines Wissens auflösen, ohne der in Frage stehenden Wahrheit einen Dienst erweisen zu können. Wissenschaft selbst würde unmöglich gemacht, denn jede innerhalb eines Wissenschaftsbereichs formallogisch gewonnene Konsequenz ist relativ auf ihre Prämissen und die Folgerichtigkeit der Ableitung. Ein theoretisches Wahrheitsinteresse muß diese Relativität erkennen und anerkennen. Dieser Gesichtspunkt steht bei Boetius im Vordergrund. Er hat damit eine notwendige Bedingung wissenschaftlichen Argumentierens zur Geltung gebracht[55], ohne jedoch die sinnvollen Argumentationsmöglichkeiten darauf zu beschränken.

Aber Boetius kennt noch einen weiteren Aspekt der theoretischen Wahrheit. Wir wollen ihn den semantischen nennen, d. h. denjenigen Aspekt, der nicht nur die Herleitbarkeit von Aussagen, sondern die Gehaltlichkeit von Aussagen betrachtet. Dieser Gesichtspunkt ist prinzipiell genauso universal wie der wissenschaftslogische. Hier wird es wichtig, darauf zu achten, daß das Problem der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt in einen Bereich führt, der vor der methodischen Aufspaltung in Wissenschaftsperspektiven liegt, denn alle wissenschaftlichen Argumentationen, die pro und die contra, sind nicht stichhaltig (27—287. 544—742). Weiter müssen wir beachten, daß sich die wissenschaftlichen Ansätze nach einem doppelten Gesichtspunkt gliedern: nach der Verschiedenheit der Wissenschaftsgegenstände (diversitas scibilium) und der Verschiedenheit der Perspektiven (diversitas modorum sciendi quibus docetur idem scibile)[56]. Hier ist innerhalb des semantischen Wahrheitsaspekts der Unterschied von Glauben und rational-wissenschaftlichem Denken anzusiedeln[57]. Innerhalb einer Wissenschaftsperspektive kommt man zu ersten Prinzipien, aber es sind erste Prinzipien für diese Wissenschaft, sie müssen nicht „an sich" (simpliciter) erste Prinzipien sein[58]. In der Frage der Ewigkeit der Welt hat

[55] „Notwendig" und „hinreichend" im folgenden seien kurz so erläutert: F ist eine notwendige Bedingung von G, wenn (x) G (x) → F (x). F ist eine notwendige und hinreichende Bedingung von G, wenn (x) G (x) ↔ F (x). Bei Boetius ist G (wissenschaftliche Ableitbarkeit eines Satzes x) nicht äquivalent F (x), wobei F semantische Wahrheit des Satzes x.

[56] Modi signif. q. 4; 19, 26—29.

[57] Vgl. auch den „profanen" Gebrauch von ‚fides' in diesem Sinn in einem Aristoteles-Zitat: Mod. signif. q. 8; 35, 70—72, und über die partiell gleiche Aufgabe des Philosophen und Logikers: Modi signif. q. 18; 69, 78—83.

[58] Modi signif. q. 18; 68, 43—46.

sich für die Wissenschaftsperspektiven eine notwendige Selbstbeschränkung ergeben. Deshalb ist hier die Wahrheit des christlichen Glaubens auch die Wahrheit „an sich" (veritas christianae fidei et etiam veritas simpliciter [385—386]). Die Behauptung, die Welt sei zeitlich, muß auch vom Naturwissenschaftler bejaht werden (430—433. 536. 747 bis 751. Aber er kann sie nicht als Naturwissenschaftler behaupten, sondern als Christ (407—410. 415—417. 427). Er ist nur gezwungen, die Aussage von der Zeitlichkeit der Welt abzulehnen, wenn sie jemand als naturwissenschaftliche, rational ableitbare Wahrheit einführt und nicht als geoffenbarte Wahrheit (per revelationem factam ab aliqua causa superiori [396—400]). In dem „Als" liegt nun sowohl die Steigerung des Problembewußtseins bei Boetius als auch die Schwierigkeit seiner Position. Es stellt sich nämlich jetzt die Frage nach der Zuordnung autonomer Standpunkte und ihren Prinzipien. Die Initiatoren der Verurteilung von 1277 sahen sehr wohl die Sprengkraft für die überlieferte, eingespielte und institutionalisierte, ja organisierte Zuordnung von Theologie und Philosophie, geistlicher und weltlicher Gewalt, die in den Thesen des Boetius und damit in seinem Modell steckt. Es sei noch einmal daran erinnert, daß beide Standpunkte nicht nur historische Positionen sind, sondern Denk- und Aktionsmodelle, die immer wiederkehren können und bis heute wiedergekehrt sind, wenn auch die Struktur anders gefüllt ist.

Jedenfalls gibt es keine doppelte Wahrheit im Sinn der Verurteilung von 1277 bei Boetius, und wer das von ihm vertretene Modell so auffaßt, interpretiert es falsch, und seine Argumente dagegen verfehlen ihr Ziel. Die verschiedenen Aussagen bewegen sich nämlich auf verschiedenen Ebenen oder in verschiedenen Dimensionen, es stehen sich nicht einfach zwei widersprechende Thesen gegenüber, die man gegeneinander ausspielen oder deren Wahrheit oder Falschheit man ohne Rücksicht auf ihre prinzipielle Genese in einer bestimmten Perspektive entscheiden kann. Eine solche Entscheidung verlangt vielmehr die Reflexion auf die Voraussetzungen der Thesen, nur so läßt sich überhaupt ihr Sinn feststellen, der zugleich auch ihre Grenzen festlegt. Man kann sich der Problematik nähern, indem man hinreichende und notwendige Bedingungen von Wahrheitsaussagen unterscheidet. Methodisch-wissenschaftliche Wahrheitsfindung ist nur möglich, wenn die Universalität der semantischen Wahrheitsperspektive durch Prinzipien eingeschränkt wird, wie wir gesehen haben. Diese Einschränkung spezialisiert alle wissenschaftlichen Wahrheitsaussagen und bezieht sie zugleich auf einen umfassenden Wahrheitsanspruch. Sie verlangt die Reflexion auf die Einschränkung selbst. Unser Modell ist also nicht-szientistisch. In ihm zeigt sich logische Ableitbarkeit als notwendige Bedingung für rational-wissenschaftliche Wahrheit, aber nicht in jedem Fall

auch schon als hinreichend. Um die letzte Frage zu entscheiden, muß eben die Reflexion auf das Zustandekommen einer Wahrheitsperspektive vollzogen werden. Deshalb ist Boetius nur konsequent, wenn er den semantischen Wahrheitsaspekt nicht auf spezielle Wissenschaftlichkeit reduziert, wodurch, von jeder Wissenschaftsperspektive aus gesehen, andere wissenschaftliche und vorwissenschaftliche Wahrheitsaussagen möglich bleiben. Dies kann zwar die Notwendigkeit der Ableitbarkeit innerhalb einer Wissenschaft nicht aufheben, wohl aber ihre Ergänzbarkeit und Nicht-Totalität sinnvoll behaupten. Aus dem gleichen Grund läßt sich die Wahrheitsfrage nach Boetius auch nicht auf logische Ableitbarkeit einschränken.

Allerdings ist die Versuchung groß, die Probleme dadurch zu „vereinfachen", indem man sie verschwinden läßt. Dann ergeben sich verschiedene, unter Umständen sehr sublime Spielarten von Rationalismus bzw. Theologismus, wobei jeweils versucht wird, die je eigene Perspektive zum Rang eines umfassenden Einordnungsprinzips zu erheben. Rationalismus, das Überziehen des Anspruchs rational-wissenschaftlicher Ableitbarkeit, führt zu einer Entwertung von Religion und Theologie. Diese Gefahr haben die Gegner des Boetius sicher gesehen. Aber sie fallen ins andere Extrem: Sie vermögen die sachlich berechtigte Selbständigkeit von Philosophie und Wissenschaft nicht zu reflektieren und deren Begrenzung nicht als Selbstbegrenzung zu akzeptieren. Ihr theologisches Interesse verlangt eine heteronome Beschränkung für die Wissenschaften, nämlich eine theologische. Sie verlangen nicht nur die Anerkennung der Möglichkeit eines Standpunkts, der einfach aus Sachgründen selbständig in seinem Anspruch ist, sondern sie bestehen auf einem bestimmten Motiv. Der hierdurch zum Vorschein kommende Theologismus trägt die Tendenz zur Manipulation und zum Autoritären (nicht zu verwechseln mit dem Autoritativen) in sich, denn er ist leicht geneigt, die Überzogenheit seines Anspruchs und damit die sachliche Schwäche unter allen Umständen nicht enthüllen zu lassen oder doch eine solche Enthüllung zu minimalisieren.

Die Probleme, deren Bearbeitung wir bei Boetius verfolgt haben, mußten sich stellen, denn sie waren in der Tradition latent vorhanden, und sie stellen sich immer wieder, wo ein eigenständiger religiöser und ein autonomer wissenschaftlicher Standpunkt über sich selbst Klarheit gewonnen haben und sich einander konfrontieren. Historisch kam diese Problematik an die Oberfläche, als in den Aristotelesübersetzungen und -kommentaren die eigene, nicht schon christlich-theologisch integrierte Geschichte der Philosophie und Wissenschaft verfügbar geworden war. Boetius geht es darum, den unsinnigen Versuch abzuwehren, einer Wissenschaft ein Theorem als Theorem vorzuschreiben, obwohl es aus ihren Grundsätzen nicht ableitbar ist. Einer so verstandenen

Autonomie der Wissenschaften möchte Boetius zum Sieg verhelfen. Bei ihm liegt ein hohes Maß an methodischem Bewußtsein vor, das sich nicht mehr mit Behauptungen und ihrer unmittelbaren Wahrheit oder Falschheit begnügt, sondern sie auf die Art und Weise ihres Zustandekommens als Konstitutivum bezieht (vgl. 386. 396—400. 407—410. 415—417. 430—433. 438—439). In diesem Zusammenhang erweist sich die Gegensätzlichkeit der Aussagen als scheinbar. In Wahrheit zeigt sich im scheinbaren Widerspruch nur die Beschränktheit der Standpunkte. Sie muß allerdings als von jedem autonomen Standpunkt geleistete, als Selbstbeschränkung auftreten. In der geschichtlichen Situation des Boetius mit ihrer vorgegebenen religiös-theologischen Synthese mußte sich das Problem als Emanzipation der Wissenschaft aus dem Anspruch der Theologie äußern. Das Modell des Boetius hat durch die Differenzierung des Wahrheitsbegriffs eine Begründung der Koexistenz von autonomen Standpunkten geliefert. In systematischem Interesse stellt sich jetzt die Frage, ob es in der Lage ist, die autonomen Standpunkte in ihrer Möglichkeit und vielleicht sogar Notwendigkeit sinnvoll aufeinander zu beziehen.

IV. Das Problem der Einheit methodisch notwendig differenter Standpunkte

Das Recht, die Frage so weit zu treiben, ergibt sich aus dem Zweck der Schrift des Boetius. Er will zeigen, daß sich Philosophie, Wissenschaft und christlicher Glaube nicht widersprechen (6—10. 22—23. 762). Das heißt doch, daß die beiden Standpunkte miteinander verträglich sind. Verträglichkeit kann bloße Koexistenz, gegenseitiges Nicht-Zerstören oder wenigstens gegenseitiges Nicht-Stören meinen, ein Nebeneinander, das zufällig bleibt, und in dieser Zufälligkeit anfällig dafür ist, den eigenen Standpunkt nicht in einer rational notwendigen Zuordnung zum anderen zu verstehen, oder die Neigung — mangels eines einheitlichen zugrunde liegenden Handlungs- oder Lebensentwurfs —, bei einer untergründigen Zerrissenheit, der Unfähigkeit, aus einem einheitlichen Sinnzusammenhang zu handeln, stehenzubleiben.

Dieser Gesichtspunkt läßt sich anhand des Schlusses von De aeternitate mundi aufgreifen. Dort kommt auch eine Seite des Problems zum Ausdruck, die immer schon mit angeklungen war: Es geht darum, die beiden Standpunkte, also hier Wissenschaft und Religion, in *einer* Person zusammenzudenken und in *einem* Lebenszusammenhang zu realisieren. Die verschiedenen Ansprüche schneiden sich gewissermaßen im Feld des einzelnen, der gerade wegen ihrer Unreduzierbarkeit Christ und Wissenschaftler sein muß und sein können muß.

Boetius formuliert das Argument seiner Gegner: ‚Dicunt enim quod

christianus secundum quod huiusmodi, non potest esse philosophus, quia ex lege sua cogitur destruere principia philosophiae' (771—773). Man erwartet, daß Boetius nun ein Wahrheitsprinzip aufzeigt, das der Koexistenz autonomer Standpunkte als Bedingung der Möglichkeit vorausliegt. Aber er kehrt zu einer Argumentation zurück, die wir schon kennen. Auch der Christ, so heißt es, räume ein, daß sich wissenschaftliche Urteile nur auf Ursachen innerhalb der Natur stützen können. Erst wenn man diesen Bereich verließe und eine Ursache ansetze, die auch noch Ursache der ganzen Natur sei, ändere sich das. ‚Ideo christianus subtiliter intelligens non cogitur ex lege sua destruere principia philosophiae, sed salvat fidem et philosophiam neutram corripiendo' (779—781).

Die Gedanken des Boetius haben uns nicht weitergebracht. Er hat nur das bekannte Ergebnis von der anderen Seite aus wiederholt. Hat das Interesse an der Erhaltung der traditionellen Verordnung religiös-theologischen Standpunkts den Sinn und die Begründung der Autonomie von Wissenschaft nicht verstehen lassen, ist er seinerseits von der Notwendigkeit der Emanzipation von Philosophie und Wissenschaft aus dieser Bindung so befangen, daß er sich mit einer methodischen Begründung der Selbständigkeit und ihrer gleichberechtigten Koexistenz zufriedengibt.

Zumindest hat Boetius methodisch nicht mehr geleistet. Hier zeigt sich die Begrenztheit des von ihm erarbeiteten Modells durch die historische Situation. Es ist sozusagen mit einem historischen Koeffizienten versehen. Daß der Glaubensstandpunkt in der Frage nach der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt den Vorrang erhält, widerspricht diesem Ergebnis nicht. Die Lösung dieser Frage ergibt sich nicht aus einer einheitlichen Idee der Wahrheit und des Zusammenhangs, aus dem heraus sich Standpunkte konstituieren und sinnvoll aufeinander beziehen lassen, sondern die Zuordnung bleibt faktisch. Die Rahmenbedingungen der Reflexion sind noch stark genug, um eine Sachordnung als selbstverständlich zu verbürgen. In ihrem Rahmen entwickelt Boetius ein Konkurrenzmodell, das als Konfliktmodell zwar einen wichtigen Schritt in der Reflexion der Zuordnung von Standpunkten repräsentiert, aber zugleich über sich hinausweist. Die Fragen sind, auch wenn sie zunächst untergründig bleiben, ja nicht mehr verschwunden. Das Problem der Einheit notwendig differenter Standpunkte wird zum Problem der Subjektivität entfaltet und verschärft. Es sei nur an *Descartes* erinnert. Die Linie läßt sich weiterziehen zu den Ansätzen der Transzendentalphilosophie bei *Kant* und den Gedanken *Hegels*. Diese sehen sich sogar veranlaßt, eine neue Logik einzuführen, um diese Probleme bearbeiten zu können.

Fassen wir zusammen:

1. Boetius von Dacien unternimmt es, die Autonomie der Philosophie durch Berufung auf ihre Geschichte zu begründen. Dabei zeigt sich in einer Diskussion der wissenschaftstheoretischen Grundthesen, daß ein universaler philosophischer Entscheidungsanspruch notwendig eine Selbstbegrenzung mit sich führt.

2. Dadurch kann es keinen philosophischen Totalitätsanspruch geben. Es gibt eine Pluralität eigenständiger Ansätze. Dieses Problem wird der Zeit entsprechend im Spannungsfeld Philosophie—Theologie bearbeitet.

3. Dem Verdikt einer doppelten Wahrheit im gängigen Sinn einer bloßen Opposition der Standpunkte entgeht Boetius, indem er zeigt, daß hier eine Differenzierung des Wahrheitsbegriffs nach notwendigen Aspekten in Anschlag gebracht werden muß.

4. Er leistet diese Differenzierung und konstituiert die wissenschaftlich-methodische Autonomie der Philosophie. Er führt sie aus ihrer instrumentalen Rolle zur Partnerschaft mit der Theologie. Die weiterführende Frage nach der Konstitution der Perspektiven hat er nicht reflektiert gelöst. An der Grenze seines Denkens könnte die Neuzeit systematisch ansetzen.

„Discretio spirituum"

Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität

Von Günter Switek, S. J.

Erster Teil

In der Frömmigkeit früherer Zeiten hat die ‚discretio spirituum', die „Unterscheidung der Geister" (U. d. G.) eine bedeutende Rolle gespielt. Bei den Kirchenvätern und besonders im früheren Mönchtum war sie ein beliebtes Thema, im Mittelalter wurden ihr ganze Traktate gewidmet, in den Geistlichen Übungen des hl. *Ignatius von Loyola* stand sie an zentraler Stelle, und in den klassischen Lehrbüchern des geistlichen Lebens hatte sie ihren festen Platz. Wir stehen hier zweifellos vor einer imponierenden Tradition. Doch müssen wir auch zugeben, daß die meisten von uns heute nur noch mit Mühe einen Zugang zu diesem Lehrstück der Geistlichen Theologie finden. In Exerzitien wird zwar auch heute noch davon geredet, aber man wird den Eindruck nicht los, daß es recht häufig entweder nur aus Gedankenlosigkeit oder aber mit schlechtem Gewissen geschieht.

Der heutige Mensch hat erhebliche Vorbehalte gegen Theorie und Praxis der U. d. G.[1] Handelt es sich da nicht um ein Relikt aus einer Welt, in der man noch überall Dämonen erblickte? Stammt die ‚discretio spirituum' nicht aus einer Zeit, als man noch keine Ahnung vom Unbewußten hatte und deshalb meinte, alle in der Seele plötzlich auftretenden Gedanken oder Regungen einem außerhalb des Menschen existierenden Geist zuschreiben zu müssen? Liegt der Vorstellungswelt der U. d. G. nicht eine überwundene Kosmologie, Psychologie, ja sogar Theologie zugrunde? Wir müssen zugeben: es fällt uns nicht leicht, uns ohne weiteres zum „spirituellen Realismus" zu bekennen[2]. Und ist die geschlossene Front der Tradition wirklich durch eine „metahistorische Abhängigkeit" zu erklären[3] oder nicht vielleicht dadurch, daß man aus Ehrfurcht vor den Vätern die alten Begriffe immer wieder mitgeschleppt hat?

Angesichts ihrer Bedeutung für Theologie und Leben lohnt es sich,

---

[1] Es sei hier beispielsweise auf *R. Schwager*, Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola (Zürich - Einsiedeln - Köln 1970) 153—161, hingewiesen, wo Objektionen gegen die U. d. G. in den Exerzitien formuliert werden.

[2] Vielleicht wird nicht jeder folgende Aussage unterschreiben: „Für Ignatius sind die Exerzitien wirklich ein ‚geistliches Geschehen', eine Zeit, in der die ‚verschiedenen Geister' in der Seele wirksam werden ... Ohne diesen ‚spirituellen Realismus' sind die Exerzitien des heiligen Ignatius schlechterdings nicht zu verstehen" (*H. Bacht*, Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit, in: Ignatius von Loyola, hrsg. v. *F. Wulf* [Würzburg 1956] 260).

[3] Mit diesem Begriff versucht *H. Rahner*, Ignatius von Loyola und das geschicht-

dieser Frage einmal nachzugehen. Als Grundlage für die Überlegungen wird in diesem Beitrag zunächst ein Überblick über die Geschichte der U. d. G. gegeben[4]. In einem späteren Beitrag soll dann auf die vielschichtige Problematik der traditionellen Aussagen über die ‚discretio spirituum' eingegangen werden.

I. ‚Discretio spirituum' in der Väterzeit

Ansätze im Spätjudentum

Um die Aussagen der Väter über die U. d. G. besser verstehen zu können, müssen wir zunächst auf die ersten Ansätze dieser Lehre in der spätjüdischen Frömmigkeit zurückgehen[5].

Die damalige jüdische Katechese gebrauchte gerne das Bild von den *„zwei Wegen"*, nämlich den Wegen des Lichtes und der Finsternis, der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit, die beide durch umfangreiche Tugend- und Lasterkataloge illustriert wurden[6]. Eine theologische Vertiefung fand diese Zwei-Wege-Lehre in der Lehre von den *„zwei Geistern"*, worin eine Antwort auf die Frage gegeben werden sollte, woher es denn komme, daß der eine Mensch auf dem Weg des Lichtes, der andere auf dem der Finsternis wandelt. So heißt es etwa im *„Testament der zwölf Patriarchen"*: „Es geben mit dem Menschen sich zwei Geister ab, der Geist der Wahrheit und des Irrtums"[7], und dasselbe Buch führt die sieben (bzw. acht) Hauptlaster auf ebenso viele Dämonen zurück, die Beliar, dem Irrtumsgeist, unterstehen[8].

Der wichtigste in Frage kommende spätjüdische Text ist die sog.

---

liche Werden seiner Frömmigkeit (Graz-Salzburg-Wien ²1949), zu erklären, daß Ignatius mit der alten Tradition der U. d. G. übereinstimmte; dieselben Erfahrungen hätten ihn zu denselben Formulierungen geführt (ebd. 62).

[4] Dieser Überblick muß notwendigerweise etwas summarisch ausfallen, wobei vor allem die großen Linien und wesentlichen Erscheinungsformen der U. d. G. herausgearbeitet werden sollen. Eine ausführlichere Übersicht, der dieser Beitrag viel verdankt, bietet der Artikel „discernement des esprits" im DSAM III, 1222—1291, zu ergänzen durch die Artikel „démon" (III, 141—238), „direction spirituelle" (III, 1002—1142), „discrétion" (III, 1311—1330). Vgl. auch DTC IV, 1375—1415.

[5] Die Aussagen der Heiligen Schrift über die U. d. G. sollen an dieser Stelle nicht eigens behandelt werden. Wir werden auf sie bei der Erörterung der theologischen Problematik der U. d. G. zurückkommen. Eine kurze Übersicht vgl. im DSAM III, 1222—1247.

[6] Zu den „zwei Wegen" in den Pseudepigraphen und im Rabbinentum vgl. ThWBNT V, 56—60. Texte etwa Test. Aser 1, 3—5 (vgl. *P. Riessler*, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel [Augsburg 1928] 1227); Aeth. Henoch 94, 1 (*P. Riessler*, ebd. 436). Derselbe Sachverhalt fand auch in der Theorie vom „guten und bösen Trieb" seinen Ausdruck; vgl. *Strack-Billerbeck*, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch IV (München 1928) 466—483.

[7] Test. Juda 20, 1 (Riessler, ebd. 1188).

[8] Test. Ruben 3, 3—7 (*Riessler*, ebd. 1151); ntl. Anklänge an diese Theorie vielleicht Lk 8, 2 und Mt 12, 45).

„*Sektenregel*", die 1947 in einer der Höhlen von Khirbet Qumran gefunden wurde. In ihr ist ein ganzer Abschnitt der Lehre von den „zwei Geistern" und deren Unterscheidung gewidmet[9].

„Er (Gott) schuf den Menschen zur Beherrschung der Welt und setzte ihm zwei Geister, um in ihnen zu wandeln bis zur festgesetzten Zeit seiner Heimsuchung. Das sind die Geister der Wahrheit und des Unrechts ... In der Hand des Fürsten der Lichter liegt die Herrschaft über alle Söhne des Rechts, auf den Wegen des Lichtes wandeln sie. In der Hand des Engels der Finsternis liegt alle Herrschaft über die Söhne des Unrechts, auf den Wegen der Finsternis wandeln sie. Durch den Engel der Finsternis geschehen die Verirrrungen aller Söhne des Rechts, all ihre Sünden, ihre Vergehen, ihre Verschuldung und ihre treulosen Taten geschehen durch seine Herrschaft ...[10]

Der Dualismus der zwei Geister ist allerdings nicht absolut und metaphysisch, sondern nur relativ und ethisch, denn beide Geister sind von Gott geschaffen[11]. Beide versuchen den Menschen auf ihren Weg zu führen: den Weg des Rechtes oder den Weg des Unrechts[12]. Wer sich der Sekte anschließen will, dessen „Geist" und seine Werke sollen von der Gemeinschaft überprüft werden[13]. Doch scheint die „Unterscheidung", von der hier die Rede ist, wohl nur dazu zu dienen, die Tauglichkeit der Kandidaten festzustellen, nicht aber, wie in der späteren christlichen Tradition, den Willen Gottes zu finden. Um diesen zu tun, genügt es nämlich, die Regeln der Sekte zu erfüllen.

Die ersten christlichen Zeugnisse. Zwei Anwendungsbereiche der Geisterunterscheidung

Diese Lehre von den zwei Geistern, die uns in der Rolle von Qumran begegnet, hat auf einige frühchristliche Schriften einen nicht zu verkennenden Einfluß ausgeübt, wenn auch vielleicht nicht an eine eigentliche literarische Abhängigkeit, sondern eher an ein gemeinsames Erbgut zu denken ist[14].

Das älteste christliche Zeugnis für die Geisterunterscheidung ist der „*Hirt des Hermas*", eine apokryphe Apokalypse, die den christlichen

---

[9] Besonders 1 QS III, 13 — IV, 26. Deutscher Text: *J. Maier*, Die Texte vom Toten Meer (München-Basel 1960) 25—29.

[10] 1 QS III, 17—22 (*Maier*, ebd. 25—26). [11] 1 QS III, 25.

[12] 1 QS IV, 2—6. 9—11. [13] 1 QS V, 20—21. 24; VI, 16—17; IX, 15.

[14] Über die Beziehungen zwischen der Lehre von der U. d. G. in 1 QS und der frühchristlichen Literatur vgl. *A. Dupont-Sommer*, L'instruction sur les deux Esprits dans le Manuel de discipline, in: RHR 142 (1952) 5—35; *J.-P. Audet*, Affinités littéraires et doctrinales du «Manuel de discipline», in: RB 59 (1952) 219—238 (Einfluß auf die Didache); 60 (1953) 41—82 (Einfluß auf Hermas); *J. Daniélou*, Une source de la spiritualité chrétienne dans les manuscrits de la Mer Morte: la doctrine des Deux Voies, in: Dieu vivant, Nr. 25, 127—136; *H. Holstein*, Les «deux esprits» dans la Règle de la communauté essénienne du Désert de Juda, in: RAM 31 (1955) 297—303; *P. Lluis-Font*, Sources de la doctrine d'Hermas sur les deux esprits, in: RAM 39 (1963) 83—98.

Glauben noch weitgehend in jüdischen Kategorien ausdrückt und die so zu einem Bindeglied zwischen der jüdischen und christlichen Spiritualität wurde[15].

Schon bei Hermas begegnen wir einem zweifachen Anwendungsbereich der U. d. G., nämlich der Unterscheidung zwischen „gut" und „böse" sowie zwischen „wahr" und „falsch" bzw. „echt" und „unecht". Gemeint ist im ersten Falle die Frage, wie man Anregungen, die von Gott kommen, unterscheiden kann von solchen, die den Bösen zum Urheber haben; im zweiten Falle geht es um die Unterscheidung von dogmatischer Wahrheit und häretischem Irrtum bzw. von echter und unechter Prophetie. Beide Themen treten im Laufe der Geschichte der Spiritualität je nach der Eigenart der Autoren verschieden stark in den Vordergrund, beide aber unter demselben Stichwort „U. d. G.". Beide sind ja auch aufs engste miteinander verknüpft. Hermas bewegt sich zunächst auf der traditionellen Linie der „zwei Wege": „Du aber glaube der Gerechtigkeit und nicht der Ungerechtigkeit, denn der Weg der Gerechtigkeit ist gerade, der der Ungerechtigkeit aber krumm. Aber du sollst den geraden und ebenen Weg gehen, und den krummen meiden ..." [16] Doch am Ausgang der zwei Wege stehen die zwei Geister: „Zwei Engel sind bei dem Menschen, der Engel der Gerechtigkeit und der Engel der Bosheit." [17] Sie können unterschieden werden nach ihren Werken, ihren Wirkungen.

„Ich fragte: Herr, wie kann ich ihre Wirkungsweise erkennen, wenn beide Engel bei mir wohnen? — Höre, sprach er, und verstehe! Der Engel der Gerechtigkeit ist zart, bescheiden, sanft und ruhig. Wenn er in deinem Herzen Wohnung nimmt, dann redet er alsbald mit dir von Gerechtigkeit, Keuschheit, Heiligkeit, Selbstgenügsamkeit und von allerlei gerechten Werken und herrlichen Tugenden. Wenn dies alles in deinem Herzen Wohnung nimmt, so wisse: der Engel der Gerechtigkeit ist bei dir ... Schaue nun auch die Werke des Engels der Bosheit! Vor allen Dingen ist er jähzornig und heftig und unverständig; und seine Werke sind böse und verführen die Knechte Gottes ... Wenn Jähzorn oder Heftigkeit dich überfällt, so wisse, daß er in dir ist; sodann Verlangen nach vielerlei Geschäften, Üppigkeit im Essen, Trinken, Rausch und allerlei ungehörigem Luxus, Begierde nach Weibern, Habsucht, Hochmut und Prahlerei und alles, was dem gleicht. Wenn alles dies in deinem Herzen Wohnung nimmt, so wisse, daß der Engel der Bosheit in dir wohnt." [18]

In diesen Unterscheidungsregeln wird praktisch das Kriterium angewandt, auf das schon Jesus im Evangelium hingewiesen hat: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." [19] Der Vergleich mit den Tugend- und Lasterkatalogen des hl. Paulus ist naheliegend[20].

---

[15] Deutscher Text: *M. Dibelius*, Der Hirt des Hermas, in: Handbuch zum NT, hrsg. von *H. Lietzmann*, Erg.-Bd.: Die Apostolischen Väter (Tübingen 1923).
[16] Mand. VI, 1, 2 (*Dibelius*, ebd. 521). [17] Mand. VI, 2, 1 (*Dibelius*, ebd. 521—522).
[18] Mand. VI, 2, 2—5 (*Dibelius*, ebd. 522—523); ähnlich auch Mand. VIII, 3—10.
[19] Mt 7, 16.
[20] Vgl. etwa Gal 5, 19—22, wo die Werke des Fleisches den Früchten des Geistes gegenübergestellt werden.

Von großer Bedeutung ist, daß wir hier bereits einem grundlegenden Kriterium der Geisterunterscheidung, dem Trost bzw. der Trostlosigkeit, begegnen: der gute Geist bringt Ruhe und Friede, der böse Geist Unruhe:

„Wenn du geduldig bist, so wird der heilige Geist, der in dir wohnt, rein sein, da ihn kein anderer Geist beeinträchtigt; vielmehr wird er weiten Raum haben und wird jauchzen und fröhlich sein mitsamt dem Gefäß, in dem er wohnt, und wird, da er in Frieden lebt, Gott mit viel Freude dienen. Wenn aber Jähzorn dazu kommt, dann wird der heilige Geist, der so zart ist, alsbald bedrängt, denn sein Wohnort ist nicht mehr rein, und er strebt ihn zu verlassen. Denn er wird von dem bösen Geist erstickt und hat, befleckt vom Jähzorn, keinen Platz mehr, dem Herrn zu dienen, wie er will. Denn in der Geduld wohnt der Herr, im Jähzorn aber der Teufel." [21]

Hinter der etwas unbeholfenen, noch nach räumlichen Kategorien klingenden Ausdrucksweise verbirgt sich jedoch eine tiefe Einsicht in das Wesen der beiden „Geister". Auffällig ist auch, daß zur Beschreibung desselben Sachverhalts einmal von „zwei Geistern", ein andermal von „zwei Wegen", dann wieder von „Tugend und Laster" [22] oder vom „guten und bösen Begehren" [23] die Rede ist. Darin kommt der Doppelcharakter, der den Begriff „Geist" kennzeichnet, deutlich zum Ausdruck: „Geist" als (personales) „Geistwesen" und „Geist" als „Gesinnung".

Neben dieser Unterscheidung von „gut" und „böse" finden wir bei Hermas auch noch die weitere von „wahr" und „falsch", von „echt" und „unecht". Konkret geht es Hermas um die Frage, wie man echte und unechte Propheten, wahre und falsche Lehrer voneinander unterscheiden könne, für die Urkirche wie für uns heute ein bedrängendes Problem. Hermas weist darauf hin, daß der echte Geist zu ruhiger und demütiger Einordnung in die Gemeindeversammlung, d. h. die sichtbare Kirche, führt, während der falsche Prophet sich selbst in den Vordergrund spielt und den ersten Platz einnehmen will [24].

Mit diesem Kriterium der „Kirchlichkeit" steht Hermas ganz im Einklang mit *Ignatius von Antiochien*. Auch dieser erkennt den echten Propheten an der Einfügung in die Kirche, am Gehorsam gegenüber dem Bischof [25], an Demut und Kreuzesliebe [26], wenngleich er das Wort „U. d. G." nicht zu verwenden scheint [27].

Der gleiche Gedanke begegnet uns auch in der *Didache* [28]. Das Haupt-

---

[21] Mand. V, 1, 2—3 (*Dibelius*, a. a. O. [Anm. 15] 514).
[22] Mand. V, 1, 6 hat „Jähzorn" und „Geduld" statt der „zwei Geister" in V, 1, 2.
[23] Mand. XII, 1, 1—3, 1.
[24] Mand. XI, 7—16.
[25] Zum Beispiel Eph 5, 2—3; 13, 1—2; Philad 7, 1—2; Polyk 6, 1.
[26] Trall 4, 1—2.
[27] Zur Geisterunterscheidung bei Ignatius von Antiochien vgl. auch *H. Rahner*, a. a. O. (Anm. 3) 63—68.
[28] Didache 11—13.

kriterium der Unterscheidung der wahren und falschen Propheten ist hier die Lebensweise der Propheten: „Nicht jeder, der im Geiste redet, ist ein Prophet, sondern nur, wer die Lebensweise des Herrn hat.“ [29] Wer z. B. Geld für seine Prophezeiung verlangt oder aus seinem Charisma Gewinn zu schlagen sucht, ist sicher ein falscher Prophet [30]. Im übrigen ist der ganze erste Teil der Didache, die Kapitel 1—6, praktisch eine christliche Sittenlehre unter dem Bilde der zwei Wege; nur sehr locker wird am Anfang die Verbindung zu den zwei Geistern gezogen [31].

Die *Apologeten* interessieren sich weniger für die U. d. G., denn ihr Anliegen ist ja nicht, die inneren Regungen der Seele zu beurteilen, sondern das Christentum gegen die heidnische Welt zu verteidigen. Andererseits nimmt gerade in den Schriften *Justins*, *Tatians* und *Tertullians* das Wirken des bösen Geistes einen breiten Raum ein: die heidnischen Götter sind nichts anderes als Dämonen, und gerade sie stacheln den heidnischen Staat immer wieder zur Verfolgung der Christen an, weil sie ja den Rauch und das Blut der Opfer als Nahrung brauchen. Doch der Christ hat dem Götzenkult, der ‚Pompa diaboli‘, in der Taufe ein für allemal widersagt [32]. Man wird allerdings zugeben müssen, daß gerade bei den Apologeten der Dämonenglaube starke Ähnlichkeit zu dem umgebenden Heidentum aufweist [33], so daß *H. Rahner* zu Recht urteilen kann: „Es ist unbestreitbar, daß gerade in die Dämonologie der Patristik viel spätgriechisches Gut eingeflossen ist. Ohne die christliche Substanz zu ändern, ohne in eine bloß kosmische Auffassung vom Sündensturz der bösen Engel zu verfallen, sprechen sie doch von den erdbeherrschenden Dämonen in einer Weise, die deutlich an Plutarch oder Poseidonios erinnert.“ [34]

Der Geisterkampf bei Origenes

Alle bisher angedeuteten Linien der Geisterunterscheidung werden von *Origenes* aufgegriffen und zu einem System zusammengefaßt. Mit ihm ist ein erster Höhepunkt der theologischen Spekulation des frühen

---

[29] Ebd. 11, 8.
[30] Ebd. 11, 6. 12.
[31] Ebd. 1, 1.
[32] Vgl. *H. Rahner*, Pompa diaboli, in: ZkTh 55 (1931) 239—273; *F. J. Dölger*, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (Paderborn 1909); *ders.*, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Münster 1918).
[33] Zur Dämonologie des griechisch-römischen Heidentums vgl. *F. Andres*, Art. daimon, in: *Pauly-Wissowa*, Suppl.-Bd. III, 267—322. Zur frühchristlichen Dämonologie vgl. *ders.*, Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie, in: Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, XII, 3 (Paderborn 1914).
[34] *H. Rahner*, Erdgeist und Himmelsgeist, in: Eranos-Jahrbuch 13 (1945) 244.

Christentums erreicht, und sein Werk hat auf die christliche Spiritualität einen kaum zu überschätzenden Einfluß ausgeübt.

Origenes faßt die Weltgeschichte als einen Kampf zwischen den Geistern auf[35], in dem die U. d. G. ein wesentliches Moment ist. Gott hatte ursprünglich nur *eine* Art von Geistern geschaffen, die sich aber infolge eines Sündenfalles in die drei Ordnungen: Engel, Dämonen, Menschen aufgeteilt hat. Während Engel und Dämonen bereits einen Zustand der Endgültigkeit erreicht haben, besteht für den Menschen noch die Möglichkeit, sich neu zu entscheiden. Deshalb ist der Mensch das Zentrum der gesamten materiellen Welt und, in der Mitte zwischen Engeln und Dämonen, dem Wirken beider ausgesetzt. Der „geistliche" Kampf des einzelnen ist also Ausdruck einer kosmischen Wirklichkeit. Jeder Mensch ist dem Einfluß eines guten und eines bösen Engels ausgesetzt, die ihn beide sich anzugleichen suchen; ebenso verhält es sich mit den Völkern. Die Dämonen sind Ursache der Verfolgungen von außen wie der Versuchung von innen. Die äußerste Form des Geisteskampfes ist das Martyrium: es befreit die Seele für immer aus der Macht der Dämonen[36].

In einem solchen System kommt der U. d. G. notwendigerweise eine zentrale Stellung zu. So ist mit Recht gesagt worden: „Wenn man die in zwei oder drei Kapiteln seines Buches ‚De principiis' verstreuten Einzelheiten zusammenfaßte, dann würde es leicht sein, eine Abhandlung über die ‚Unterscheidung der Geister' zusammenzuordnen, in der die ganze Lehre der Heiligen Schrift darüber knapp zusammengefaßt wäre."[37] Origenes geht aus von der Behauptung, daß es verschiedene Arten von „Gedanken" gibt:

„Die Gedanken, die aus unserem Herzen hervorgehen . . ., gehen manchmal von uns selber aus, manchmal werden sie von den feindlichen Mächten hervorgerufen, zuweilen werden sie auch von Gott oder von heiligen Engeln eingegeben . . ."[38]

Nicht alle bösen Gedanken stammen also vom Satan[39]. Der erste Anstoß, das Maß zu überschreiten, kommt von dem natürlichen Trieb

---

[35] Zum Folgenden vgl. *St. T. Bettencourt*, O.S.B., Doctrina ascetica Origenis, seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus (Studia Anselmiana, XVI [Romae 1945]).

[36] Vgl. dazu *F. J. Dölger*, Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel, in: Antike und Christentum III (Münster 1932) 177—188.

[37] *M. Viller-K. Rahner*, Aszese und Mystik in der Väterzeit (Freiburg 1939) 75. Eine Sammlung von Texten des Origenes über die U. d. G. findet sich bei *H. U. v. Balthasar*, Origenes. Geist und Feuer (Salzburg 1938) bes. 331—341. Die meisten der folgenden Zitate sind dieser Übersetzung entnommen. Vgl. auch *F. Marty*, Le discernement des esprits dans le Peri Archôn d'Origène, in: RAM 34 (1958) 147 bis 164. 253—274; *K. Rahner*, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, in: RAM 13 (1932) 113—145.

[38] Peri Archôn III, 2, 4 (PG 11, 308D).

[39] Vgl. auch ebd. III, 2, 1—2 (PG 11, 305BC).

des Menschen selber; nur wenn der Mensch dann nicht sofort widersteht, ergreifen ihn die Dämonen und führen ihn zu äußerster Maßlosigkeit[40]. Origenes läßt also die menschliche Seite der Versuchung nicht außer acht, wie das manchmal in den folgenden Jahrhunderten in der Mönchsliteratur der Fall zu sein scheint. Auch die Freiheit wird stark betont.

„Deutlich also und aus vielen Anzeichen ist es erweisbar, daß die menschliche Seele, solange sie in diesem Leibe weilt, mannigfache Einwirkungen verschiedener guter und böser Geister erleiden kann ... immer freilich so, daß es der Freiheit und dem Urteil des Menschen anheimgestellt bleibt, ob er folgen will oder nicht." [41]

In diesen Texten tritt wiederum deutlich der psychologisch-dämonische Doppelcharakter der ‚dialogismoi poneroi', der „bösen Gedanken", hervor, der fließende Übergang zwischen den eigenen Gedanken und dem Dämon, überhaupt die Ambivalenz von „Geist": „Wie in den späteren Formen, werden die ‚Unterscheidungsregeln' auf zwei ‚Geister' bezogen, welche (in der Übergänglichkeit, die wir schon beim Geistbegriff feststellten) sowohl zwei menschliche ‚Geistigkeiten' wie zwei beistehende ‚Geister' (‚Schutzengel' und persönlicher Teufel), wie schließlich den höchsten Gegensatz von Gott-‚Geist' und satanischem ‚Geist' gleichzeitig meinen. Denn nur in dieser Vielfalt wird die unendlich perspektivische Situation, die von den ‚Regeln' gemeint ist, einigermaßen beschrieben." [42] Satans Wirken zielt daraufhin ab, den Menschen zu täuschen.

„Unsere Seele wird entweder vom wahren Licht erleuchtet, das nie erlischt, das Christus ist, oder aber, wenn sie dieses ewige Licht nicht in sich hat, wird sie zweifelsohne von einem zeitlichen und vergänglichen Licht bestrahlt, von dem, der sich ‚in einen Engel des Lichtes umgestaltet' und mit falschem Licht die Seele des Sünders erleuchtet, damit ihm, was gegenwärtig und hinfällig ist, im Schein des Guten und Wertvollen erscheine." [43]

Diese Situation verlangt die Fähigkeit der U. d. G., der ‚diakrisis'. Gerade diese Gabe ist es, die das besondere Kennzeichen des ‚pneumatikos', des „Geistlichen" ausmacht[44].

Die Kriterien für die U. d. G. bilden, wie schon in der voraufgehenden Tradition, die Wirkungen, die von diesen Geistern ausgehen, so wie man den Baum an seinen Früchten erkennt[45].

„Einem jeden stehen zwei Engel zur Seite: einer der Gerechtigkeit, einer der Bosheit. Wenn gute Gedanken in unserem Herzen aufsteigen und im Geiste die Ge-

---

[40] Ebd. III, 2, 2 (PG 11, 306BC).
[41] Ebd. III, 3, 4 (PG 11, 317A—C).
[42] *H. U. v. Balthasar*, a. a. O. (Anm. 37) 330—331.
[43] In Judic. hom. 1, 1 (PG 12, 952C—953A).
[44] Zum Begriff des ‚pneumatikos' vgl. *H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 2) 231—239.
[45] Vgl. Mt 12, 33.

rechtigkeit ihre Blüten treibt, dann ist kein Zweifel, daß der Engel des Herrn zu uns redet. Hausen aber schlechte Gedanken in unserem Herzen, so spricht zu uns der Engel Satans." [46]

Von besonderer Bedeutung für die Unterscheidung ist wiederum das Trostkriterium:

„Wenn wir sehen, daß eine Seele von Sünden, von Fehlern, von Trauer, von Zorn, von Begierden, von Habsucht verwirrt wird, dann wissen wir, daß sie es ist, die der Teufel ‚nach Babylon hinwegführt'. Wenn hingegen im Grunde des Herzens Stille, Heiterkeit, Friede ihre Frucht treiben, so wissen wir, daß ‚Jerusalem' in ihr wohnt, d. h. die ‚Schau des Friedens' innen in ihr ist." [47]

Noch klarer ist der folgende Text:

„Daher ist es möglich, durch diese offenbare ‚Unterscheidung' zu erkennen, auf welche Art die Seele durch die Gegenwart des guten Geistes bewegt wird: nämlich wenn sie durch die gegenwärtige Einsprechung nicht die geringste Verdüsterung des Geistes erleidet." [48]

Friede und Freiheit einerseits, Unruhe, Verwirrung und Entfremdung andererseits sind also die Kriterien der beiden Geister.

Die Bedeutung des Origines für die Spiritualität dürfte wohl gerade darin liegen[49], daß er den Zusammenhang zwischen der U. d. G. und dem Vollzug der Freiheit als Wahl zwischen Gut und Böse deutlich herausgestellt hat. Der Vollzug der Freiheit setzt die Unterscheidung der „Bewegungen" der Seele voraus, eine Tatsache, auf die besonders *G. Fessard* in seiner Untersuchung über die „Dialektik der Exerzitien" hinweist[50].

Wüstenväter und Dämonen

Was Origenes über den Dämonenkampf und die U. d. G. mit hohem theologischem Gedankenflug und psychologischer Tiefenschau dargelegt hat, wird von größter praktischer Bedeutung für das eben entstehende Mönchtum. Der Anachoret zog ja nicht in die Wüste, um die Gefahren der Welt zu fliehen oder aus „Lebensuntüchtigkeit", sondern weil er das Wort aus dem Epheserbrief ernst nahm: „Unser Kampf geht nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltbeherrscher der Finsternis, gegen die Geister-

---

[46] In Lc Hom. 12 (PG 13, 1829CD).
[47] In Ezech Hom. 12, 2 (PG 13, 754BC).
[48] Peri Archôn III, 3, 4 (PG 11, 317C).
[49] Vgl. *F. Marty*, a. a. O. (Anm. 37) 273.
[50] „... permettre l'application du schème général de la Liberté à chaque acte libre, en tout moment, tel est le but des ‚Règles du discernement des esprits'" (*G. Fessard*, La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola, t. 1 [Paris 1956] 237).

wesen der Bosheit in den Himmeln." [51] Um in diesem Kampf mit den Dämonen, der das Wesen des christlichen Lebens ausmacht, völlig ungehindert dem bösen Feind entgegentreten zu können, zogen sie in die Wüste[52], die nach antiker Auffassung der „Ort" der Dämonen war[53]. Die Anachorese wurde also von den ersten Mönchen als ein Gegenangriff auf die Feinde des Heils aufgefaßt, als eine eigentlich „missionarische" Tat[54]. Auf diesem Hintergrund versteht sich von selbst die große Bedeutung der U. d. G. für den Mönch.

Die populärste Darstellung des Dämonenkampfes und der Geisterunterscheidung hat uns der *hl. Athanasius* in seiner *„Vita Antonii"* geschenkt[55]. Dieses Werk, 357, etwa ein Jahr nach dem Tode des berühmten Einsiedlers geschrieben, war praktisch *die* Werbeschrift für das Mönchtum[56]. Nach dem Urteil von *A.-J. Festugière* ist die Vita Antonii „weniger der Bericht eines Lebens als die Beschreibung einer idealen Lebensform, die teilweise beim Porträt des vollkommenen ‚Gnostikers' bei Klemens von Alexandrien Anleihen macht und dazu bestimmt ist, allen künftigen Mönchen als Vorbild zu dienen." [57]

Aus dem Leben des Antonius haben sich dem Volksbewußtsein vor allem die drastischen Schilderungen der Versuchungen und des Dämonenkampfes eingeprägt[58]. Doch ist es für das richtige Verständnis wichtig, nicht am Vordergründigen hängenzubleiben, den furchtein-

---

[51] Eph 6, 12.

[52] Über den Dämonenkampf als Motiv der Anachorese vgl. *K. Heussi*, Der Ursprung des Mönchtums (Tübingen 1936) 108—115; *U. Ranke-Heinemann*, Das frühe Mönchtum (Essen 1964) 50—64; *L. Bouyer*, La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères (Paris 1960) 378—380.

[53] Vgl. etwa *R. Reitzenstein*, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius (Heidelberg 1914) 12. Die Heilige Schrift schien diesen Glauben zu bestätigen: in der Wüste wohnt z. B. der Dämon Azazel, zu dem am Versöhnungstag der Sündenbock geschickt wird (Lev 16, 8 ff.); der Engel Raphael bannt den Dämon Asmodäus in die Wüste Oberägyptens (Tob 8, 3); Jesus wird in der Wüste versucht (Mt 4, 1); die ausgetriebenen bösen Geister entfliehen in die Wüste (Mt 12, 43; Lk 11, 24).

[54] Wie sehr auch nicht-katholische Autoren heute die Anachorese als echt christliches Anliegen ernst nehmen, zeigt etwa folgende Bemerkung von *G. Ebeling*: „... Es ist z. B. sehr die Frage, ob die billige protestantische Kritik des Mönchtums als Weltflucht im Recht ist. Selbst die extremste Gestalt asketischer Weltflucht, das Anachoretentum, wählte ja die Wüste als Ort des Glaubens, eben weil hier in der Einsamkeit die Welt in ihrer dämonischen Macht am unheimlichsten anwese. Und eben da, so ist die Meinung, muß der Glaube im Kampf sein Wesen haben ..." (Das Wesen des christlichen Glaubens [Tübingen 1959] 201).

[55] Text PG 26, 837—976. Über den historischen Wert der Vita Antonii vgl. *K. Heussi*, a. a. O. (Anm. 52) 78—108; *H. Dörries*, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philos.-Hist. Klasse, 1949; *L. Bouyer*, La vie de saint Antoine (Abbaye St. Wandrille 1950) 15—40.

[56] Ein Beispiel für die Werbekraft der Vita Antonii berichtet *Augustinus*, Conf. VIII, c. 6.

[57] *A.-J. Festugière*, Ursprünge christlicher Frömmigkeit (Freiburg 1963) 21.

[58] Zum Kampf des Antonius mit den Dämonen vgl. *L. Bouyer*, a. a. O. (Anm. 55) bes. 69—98. 119—152. 181—219; *J. Daniélou*, Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine, in: Antonius Magnus Eremita, hrsg. v. *B. Steidle, O.S.B.* (Studia Anselmiana

jagenden Gestalten, die mit infernalischem Lärm dem Einsiedler zu Leibe rücken, sondern das Augenmerk mehr den sehr feinen Beobachtungen über das Wirken des Teufels in der Menschenseele zuzuwenden. Der mittlere Teil der Vita, die Kapitel 16—43, bringt in Form einer Rede des Antonius eine ausführliche Belehrung über Treiben und Taktik der Dämonen. Bei den Angriffen des Teufels handelt es sich nicht einfach um sinnlosen Spuk, vielmehr besteht ein enger Zusammenhang mit der inneren Entwicklung des Antonius, denn die drei Hauptkämpfe, die er zu bestehen hat, entsprechen genau den drei Etappen zum je vollkommeneren Einsiedlerleben hin. Der Christ hat gerade dann mit besonderen Störmanövern seitens des Teufels zu rechnen, wenn er eine ernste Entscheidung trifft, wenn er sich „bekehren" will, wenn er Fortschritte im geistlichen Leben macht[59].

Die normale Waffe des Dämon sind die ‚poneroi logismoi', die „bösen Gedanken" [60]. Beim Anfänger gibt er gewöhnlich Gedanken an die Annehmlichkeiten und Vergnügungen, die man verlassen hat, ein und stachelt die Sinnlichkeit an[61]. Wo die logismoi erfolglos bleiben, verwendet der Dämon andere Listen: die phantasiai, Trugbilder von Tieren[62], von Frauen[63], er sucht durch Lärm zu schrecken[64] und geht sogar zu handgreiflichen Attacken über[65]. Immer wieder weist Antonius auf die Hinterlist der Dämonen hin, die sich im „Engel des Lichtes" verkleiden: sie geben fromme Ratschläge, suchen den Einsiedler von seiner strengen Askese abzubringen, weil diese der Demut schade, sie lassen Maßhalteappelle ergehen[66], oder aber sie drängen zu frommen Übertreibungen, indem sie etwa Antonius des Nachts ständig wecken, damit er bete und so seine Kräfte erschöpfe[67]. Wenn ihre Schliche keinen Erfolg haben, heucheln sie Bewunderung, um so den Mönch zur Eitelkeit zu verführen[68]. Der Schutz gegen diese Angriffe ist die Askese: Wachen, Fasten, eifrige Lesung, Gebet, Arbeit. Aber ebenso notwendig ist für den Mönch die U. d. G., die teils aus der eigenen Erfahrung geschöpft wird[69], teils eine besondere Gabe Gottes ist[70]. Die ganze Rede des Antonius soll dazu dienen, diese Unterscheidungsfähigkeit auch den anderen Mönchen zu vermitteln; was der Anfänger selbst noch nicht fertigbringt, das tut für ihn der ‚pater pneumatikos', der „geistliche Vater".

---

38 [Romae 1956]) 136—147; *J. M. Granero,* San Antonio el Grande y los demonios, in: Manresa 27 (1955) 195—230; *M. Jourjon,* Qui allait-il voir au désert? Simple question posée au moine sur son démon, in: Lumière et Vie, Nr. 78 (1966) 3—15.

[59] Vita Ant. 23 (PG 26, 877A).
[60] Ebd. [61] Ebd. 5 (848A).
[62] Ebd. 9 (857AB). [63] Ebd. 5 (848B).
[64] Ebd. 39 (900C—901A). [65] Ebd. 40 (901AB).
[66] Ebd. [67] Ebd. 25 (881A).
[68] Ebd. 39 (900B). [69] Ebd. 22 (876B).
[70] Ebd. 38 (900A).

Der Unterscheidung der bösen Geister von den guten sind besonders die Kapitel 35 bis 38 gewidmet. Zwar spricht Antonius unmittelbar nur von der U. d. G. bei Visionen und ‚phantasiai', tatsächlich aber gelten seine Kriterien für alle inneren Erfahrungen. Das grundlegende Unterscheidungsmerkmal ist wiederum „Trost" bzw. „Trostlosigkeit".

„Es ist leicht und gar wohl möglich, die Anwesenheit des Guten und Bösen zu unterscheiden, da Gott diese Gabe verleiht. Denn der Anblick der Heiligen bringt keine Verwirrung mit sich: ‚Nicht wird er streiten noch schreien, noch wird jemand hören seine Stimme.' Ihre Erscheinung erfolgt so ruhig und sanft, daß sogleich Freude und Fröhlichkeit und Mut in die Seele kommt. Denn mit ihnen ist der Herr, der unsere Freude ist, die Kraft aber ist Gottes, des Vaters, die Gedanken der Seele aber sind ohne Verwirrung und Erregung ..." [71]

„Der Ansturm und das Gesicht der Bösen aber ist voll Verwirrung, er erfolgt unter Getöse, Lärm und Geschrei wie das Getümmel von ungezogenen Jungen und Räubern. Daraus entsteht sogleich Furcht in der Seele, Verwirrung und Unordnung in den Gedanken, Scham, Haß gegen die Asketen, Sorglosigkeit, Schmerz, Erinnerung an die Verwandten, Furcht vor dem Tode: und dann Begierde nach dem Schlechten, Nachlässigkeit in der Tugend und Verschlechterung des Charakters ..." [72]

„Wenn die Seele in Furcht verharrt, so ist das ein Beweis für die Gegenwart der Feinde ..." [73]

In diesen Kapiteln hat die Lehre von der U. d. G. ihre erste klassische Gestalt gefunden, und selbst die *sprachliche Formulierung* dieser Einsichten ist in der abendländischen Tradition von nun an weitgehend festgelegt[74]. Man vergleiche nur einmal die Übersichten, in denen *H. Rahner* die Wirkungen der beiden Geister nach den lateinischen Übersetzungen der Antoniusvita und der lateinischen Versio prima des Exerzitienbuches nebeneinanderstellt[75].

Die Mahnungen des Antonius fielen auf fruchtbaren Boden, die zahlreichen *Mönchsviten* geben davon Zeugnis. Ob man das Leben des *Pachomius* oder die drei von *Hieronymus* verfaßten Viten des *Paulus von Theben*, des *Malchus* und des *Hilarion* zur Hand nimmt, ob man die *Historia Monachorum in Aegypto*, die *Historia Lausiaca* des *Palladius* oder die *Historia Religiosa* des *Theodoret* vergleicht, immer begegnen wir derselben Spiritualität wie bei Athanasius: das Leben des Mönches gilt als Kampf mit den Dämonen, der die Gabe der U. d. G. verlangt.

---

[71] Ebd. 35 (893C—896A). Zitiert nach BK², Bd. 31, Leben des hl. Antonius (Kempten - München 1917) 48.

[72] Vita Ant. 36 (896B) (= BK², Bd. 31, 49).

[73] Ebd. 37 (897A) (= BK², ebd.).

[74] Und zwar durch die zwei lateinischen Übersetzungen der Antonius-Vita; vgl. *L. Th. A. Lorié*, Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii (Nijmegen 1955).

[75] *H. Rahner*, „Werdet kundige Geldwechsler", in: Ignatius von Loyola, hrsg. v. *F. Wulf*, a. a. O. (Anm. 2) 331—332.

Eine besondere Erwähnung verdienen die *Apophthegmata Patrum*[76], ein Florilegium von Vätersprüchen, in denen uns wohl das ursprünglichste Bild der ägyptischen Mönchsspiritualität entgegentritt[77]. Weil die ersten Mönchsväter meist ungebildete Fellachen waren, die kaum Interesse an theologischen Spekulationen hatten, finden wir in den Apophthegmen kaum theoretische Kriterien zur Unterscheidung; es wird vielmehr an Hand von Beispielen aus dem Leben der großen Väter praktisch gezeigt, was jeweils zu tun ist[78].

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß sich in der Geschichte des Mönchtums selbst eine gewisse immanente Korrektur und „Entmythologisierung" hinsichtlich des Dämonenkampfes abspielt, denn schon bald nach den Zeiten der ersten Wüstenväter treten — mit der Ausbreitung des Zönobitentums — die außergewöhnlichen Formen des Geisterkampfes in den Hintergrund[79].

Evagrius Ponticus, der Theoretiker des Mönchtums

Während die Antoniusvita mehr als eine „populäre Werbeschrift" aufzufassen ist, kommt das Verdienst, die Spiritualität der Wüste theoretisch und theologisch dargestellt zu haben, *Evagrius Pontikus* zu[80].

Von Gregor von Nazianz zum Diakon geweiht, ein gefeierter Prediger und geschickter Kontroverstheologe in Konstantinopel, zog er sich aus Sorge um das Heil seiner Seele in die nitrische Wüste südlich von Alexandrien zurück, wo er Anschluß an die beste Tradition des koptischen Mönchtums fand. Evagrius war einer der wenigen Intellektuellen unter den Mönchen und überhaupt der ersten Wüstenvater, der eine umfassende literarische Tätigkeit entfaltet hat. Obwohl ihn später das zweite Konzil zu Konstantinopel im Jahre 553 und das Lateranum vom Jahre 649 zusammen mit Origenes und Didymus verurteilte[81], wurde er dennoch „nicht nur der fast

---

[76] Apophthegmata Patrum (PG 65, 71—440). Deutsch: Sprüche der Väter, hrsg. u. übers. v. *P. Bonifatius, O.S.B.*, Chevetogne (Graz 1963).

[77] Vgl. *K. Heussi*, a. a. O. (Anm. 52) 133—153; *W. Bousset*, Apophthegmata (Tübingen 1923) 91—92.

[78] Vgl. *G. Switek*, Wüstenväter und Dämonen. Ein Beitrag zur Geschichte des „Geistlichen Kampfes", in: GuL 37 (1964) 340—358.

[79] Vgl. etwa das Urteil von *D. Amand*, L'ascèse monastique de saint Basil (Maredsous 1948) 262, Anm. 319: „Les myriades de démons égyptiens se sont soudainement envolées. Le moine de Basile doit essentiellement revêtir l'homme nouveau. Le conflit est désormais psychologique et religieux. Le merveilleux diabolique s'est évanoui. Nous ne nous en plaindrons pas."

[80] Vgl. *Antoine* u. *Claire Guillaumont*, Évagre le Pontique, in: DSAM IV, 1731 bis 1744; *A. Guillaumont*, Les ‚Kephalaia Gnostika' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les grecs et chez les syriens (Patristica Sorbonensia 5 [Paris 1962]); *K. Rahner*, Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus, in: ZAM 8 (1933) 21—38; *H. U. v. Balthasar*, Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus, in: ZAM 14 (1939) 31—47; *H. Bacht*, Pachomius und Evagrius, in: Christentum am Nil. Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung Koptischer Kunst (Recklinghausen 1964) 142—157.

[81] Der Origenismus des Evagrius — „er ist origenistischer als Origenes" (so *H. U. v. Balthasar*, a. a. O. [Anm. 80] 32) — hat dazu geführt, daß von seinem Haupt-

unbeschränkte Herrscher der griechischen und byzantinischen Mystik", sondern hat auch „die abendländische Mystik und Aszetik in ganz ausschlaggebender Weise beeinflußt" [82]. Zwar spielen bei Evagrius — im Unterschied zu den meisten anderen Mönchsvätern — auch spekulative Fragen der Dämonologie eine große Rolle (besonders in den Kephalaia Gnostika), bedeutsamer für uns ist aber sein Beitrag zur „Psychologie" des Geisterkampfes, der in einer Fülle von scharfen Einzelbeobachtungen über Strategie der dämonischen Angriffe und deren Bekämpfung durch den Mönch mittels der U. d. G. besteht [83].

Evagrius teilt die Dämonen (von der menschlichen Psychologie her) nach den acht Hauptsünden in achten Gruppen ein, deren Hauptwaffen wiederum die acht logismoi sind [84]. Es handelt sich um die acht Dämonen der Unmäßigkeit, der Unkeuschheit, des Geizes, des Zornes, der Traurigkeit, der geistlichen Trägheit, der Ruhmsucht, der Hoffart. Jeder Dämon ist also in gewisser Weise „spezialisiert" und kann daran erkannt werden. Der Dämon der Unzucht und der Geist der Gotteslästerung z. B. zeichnen sich aus durch besondere Schnelligkeit, sie können fast die Bewegung des Verstandes überholen [85]. Die Dämonen greifen auch nicht alle zu gleicher Zeit an; es herrscht sogar eine gewisse Unverträglichkeit unter ihnen: der Dämon der Unzucht greift nie gleichzeitig mit dem Dämon der Ruhmsucht an [86]. Jeder neu angreifende Dämon ist stärker als sein Vorgänger [87]; als letzter, wenn alle andern abgewehrt sind, geht der Dämon der Ruhmsucht zum Angriff über, um selbst noch den Sieg des Mönches für sich auszunutzen [88]. Außer den Dämonen, die den Anfänger bekämpfen, den ‚praktikos', gibt es auch noch solche, die es besonders auf den Fortgeschrittenen abgesehen haben, den ‚gnostikos', und die seine ‚theoria' stören wollen [89].

Als Hauptwaffe dienen den Dämonen die logismoi, allerdings nur gegen die Anachoreten; gegenüber den Christen in der Welt bedienen

---

werk, den ‚Kephalaia Gnostika', nur einige Bruchstücke auf griechisch übriggeblieben sind. Der volle ursprüngliche Text (in syrischer Übersetzung) wurde erst 1958 von *A.* und *Cl. Guillaumont* nach einer von ihnen im British Museum entdeckten Handschrift herausgegeben: Les Six Centuries des ‚Kephalaia Gnostika' d'Évagre le Pontique (Patrologia Orientalis, XXVIII, 1). Andere seiner Werke wurden unter dem schützenden Namen des *Nilus* weitergereicht und auch als solche im Migne abgedruckt. Dazu gehören vor allem die Schriften ‚De diversis malignis cogitationibus' (PG 79, 1200—1233) und ‚De Oratione' (PG 79, 1165—1200; frz. Übers. und Kommentar von *I. Hausherr*, Les leçons d'un contemplatif [Paris 1960]), die beide zusammen mit dem ‚Praktikos' (PG 40, 1220—1236. 1244—1252. 1272—1276) und dem ‚Antirrhetikos' (bei *W. Frankenberg*, Evagrius Ponticus, Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., N. F. XIII, 2 [Berlin 1912] 472—545) eine wahre Fundgrube für die Lehre von der Geisterunterscheidung darstellen.

[82] *H. U. v. Balthasar*, a. a. O. (Anm. 80) 31.

[83] Eine sehr gute Zusammenfassung im DSAM III, 196—205.

[84] Nach diesem Schema ist z. B. der Antirrhetikos aufgebaut, der, wie schon der Name sagt, von den „Antworten" des Mönches auf die logismoi handelt.

[85] Prakt. I, 32 (PG 40, 1229C). [86] Ebd. II, 58 (1248C).

[87] Div. mal. cog. 1 (PG 79, 1200D—1201AB).

[88] Prakt. II, 31 (PG 40, 1244C). [89] Ebd. I, 56 (1233D).

sie sich der „Dinge“ [90], gegenüber den Zönobiten der nachlässigen Mitbrüder [91]. Für Evagrius hat der logismos fast ständig eine negative Bedeutung (anders als bei Origenes). Der logismos ist aber nicht der Dämon selbst, sondern nur seine Waffe, eine von ihm in der Seele erregte Vorstellung. Doch fällt hier wieder der fließende Übergang zwischen beiden auf: „Die Beziehung zwischen dem verursachenden Dämon und dem durch ihn erregten ‚Gedanken‘ ist sogar so eng, daß beide identisch zu sein scheinen: Der ‚Gedanke‘ ist der ‚Geist‘ — ohne daß deshalb von einer Auflösung ins Psychologische die Rede sein dürfte.“ [92]

Die Unterscheidung und Abwehr der logismoi geschieht nach der nun schon traditionell gewordenen Lehre des Mönchtums; doch hat Evagrius einige für ihn besonders kennzeichnende Unterscheidungsregeln hinzugefügt. Die Geister müssen unterschieden werden nach dem psychologischen Zustand, den sie in der Seele hervorrufen: innerer Friede stammt vom Engel, innere Unruhe von den Dämonen [93]. Allerdings können die Dämonen auch falschen Frieden vortäuschen [94]. Bezüglich der logismoi soll man es machen wie ein Pförtner und jeden kommenden Gedanken fragen, wer er sei [95]. Manchmal ist es am besten, wenn man die Gedanken einfach gewähren läßt; aber nach ein paar Tagen, wenn wieder Ruhe in der Seele eingekehrt ist, soll man genau den Verlauf rekonstruieren, um daraus zu lernen [96] und mit größerer Kenntnis kämpfen zu können [97]. Man kann sogar die Unverträglichkeit der verschiedenen Dämonen ausnutzen: wenn der eine Dämon kommt, ist es möglich, ihn durch Vorstellung der logismoi eines andern zu vertreiben, denn „ein Nagel treibt den anderen aus“ [98]. Mit Evagrius hat die Lehre von der U. d. G. über die Antoniusvita hinaus in vielem bereits ihre endgültige Gestalt gefunden. Das bisher Erarbeitete wird nun treu weitergegeben, aber in Einzelzügen immer wieder vervollständigt. Im folgenden seien die Hauptetappen dieser Entwicklung skizziert, ohne daß jedesmal auf das allen Gemeinsame eingegangen werden muß.

Diadochus von Photike: Unterscheidung durch „Erfahrung“

Eine gewisse Weiterführung der bisherigen Lehre von der U. d. G. stellt *Diadochus von Photike* dar [99]. In der Theorie zwar von Evagrius

---

[90] Ebd. II, 48 (1245B). [91] Ebd. I, 5 (1224A).
[92] *H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 2) 245. [93] Prakt. I, 52 (PG 40, 1233B).
[94] De orat. 133 (PG 79, 1196AB); Prakt. II, 57 (PG 40, 1248B).
[95] Brief 11 (*Frankenberg*, a. a. O. [Anm. 81] 574—575).
[96] Div. mal. cog. 9 (PG 79, 1212AB).
[97] Prakt. I, (PG 40, 1229C). [98] Ebd. II, 58 (1248C).
[99] Zu Diadochus vgl. *É. des Places*, Diadoque de Photicé, in: DSAM III, 817 bis

Pontikus abhängig, hat er doch seinem Werk deutlich den Stempel eigener geistlicher Erfahrung und Innerlichkeit aufgeprägt. Sein Hauptwerk, die „Hundert Kapitel über die geistliche Vollkommenheit"[100], gehört zu den meistgelesenen geistlichen Schriften, nicht nur in der Ostkirche, sondern auch im Westen[101]. Die U.d.G. spielt in diesem Werk eine entscheidende Rolle[102], die Kapitel 26—40 sowie 75—89 sind ihr gewidmet. Das Charakteristische bei Diadochus ist, daß bei ihm das geistliche Leben von Anfang bis zum Ende als „Erlebnis" erscheint und daß oft von „geistlicher Erfahrung" die Rede ist[103]. Das „Organ" dieser Erfahrung ist der sogenannte „Sinn". So wie wir mit unserem körperlichen Geschmackssinn Gutes und Schlechtes ohne Irrtum zu unterscheiden imstande sind, so kann auch unser Geist ohne Furcht vor Irrtum den Trost des Heiligen Geistes auskosten[104]. Doch erlangt man diesen „Sinn" erst dann, wenn in der Seele Friede herrscht, wenn die Leidenschaften unterjocht sind, wenn die Seele von allem losgeschält ist[105]. Man kann also einen wahren „Geschmack" an Gott erlangen, Gott wird im Herzen „gespürt". Dieses übernatürliche Erleben vollzieht sich in der Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit[106]. Das ist zwar schon alte Mönchstradition, aber bei Diadochus bildet es den Kern seiner geistlichen Lehre. Der gute und der böse Geist sind einander entgegengesetzt in ihren Wirkungen wie Nord- und Südwind, von denen der eine Klarheit, der andere Nebel bringt[107]. Der Heilige Geist bringt Frieden, er wirkt wie Öl, das man auf die Wellen gießt[108]. Es gibt eine Tröstung, die in sich authentisch ist, bei der kein Zweifel an ihrer Herkunft möglich ist; wenn sich ein Zweifel regt, ist das ein Zeichen, daß der Trost nicht von Gott, sondern vom bösen Geist war[109]. Gott kann zwar auch zulassen, daß die Seele sich wie verlassen fühlt, um sie in der Demut zu festigen und sie aus der Erfahrung

---

834; *Viller-Rahner*, a. a. O. (Anm. 37) 216—228; *D. Dörr*, Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert (Freiburg 1937).

[100] Kritische Ausgabe von *J. E. Weis-Liebersdorf* (Bibl. Teubneriana [Leipzig 1912]); lat. Übers. PG 65, 1167—1212; frz. Übers. mit Einführung: *É. des Places*, Diadoque de Photicé, Cent chapitres sur la perfection spirituelle (Sources Chrétiennes 5 [Paris 1943]).

[101] Vgl. *É. des Places*, ebd. 65—67.

[102] Nicht umsonst haben viele Handschriften im Titel statt „von der geistlichen Vollkommenheit": „von der geistlichen Unterscheidung"; vgl. *É. des Places*, ebd. 20; zur U. d. G. bei Diadochus vgl. auch die Einleitung ebd. 40—46.

[103] *Viller-Rahner*, a. a. O. (Anm. 37) 222—223; vgl. dazu auch die Bemerkung über ‚peira' in: DSAM III, 825—826.

[104] Hundert Kapitel, c. 30; zur Lehre von den „Geistlichen Sinnen" vgl. *G. Horn*, Sens de l'esprit d'après Diadoque de Photicé, in: RAM 8 (1927) 402—419; *K. Rahner*, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, in: RAM 13 (1932) 113—145; *F. Marxer*, Die inneren geistlichen Sinne (Freiburg 1963).

[105] Hundert Kapitel c. 61, 74.

[106] Ebd. c. 30—33. [107] Ebd. c. 75. [108] Ebd. c. 35. [109] Ebd. c. 33.

der Geister lernen zu lassen[110], aber in Wirklichkeit ist Gott dann bei ihr[111]. Bei aller Betonung des Erfahrbaren und Erlebnishaften verfällt Diadochus doch keineswegs einem falschen Mystizismus; so hält er körperliche Visionen, Lichterscheinungen und Stimmen für nichts anderes als teuflische Manöver[112].

Was Diadochus über den geistlichen Sinn geschrieben hat, wird Gemeingut der östlichen Tradition. So spricht etwa *Johannes Climacus* in seiner „Paradiesesleiter" von einem „Geistessinn" für das Göttliche, durch den der Wille Gottes auf untrügliche Weise erfaßt werden kann[113].

Von der Unterscheidung der Geister zur discretio: Cassian, Benedikt, Gregor

Wie das Mönchtum im Osten des Römischen Reiches entstanden war, so wurde auch die Mönchsspiritualität weitgehend im Orient erarbeitet. Der Mann, der die geistlichen Schätze des Ostens dann dem Westen vermittelte, war *Johannes Cassian*[114]. Gegen vierzehn Jahre lang hatte er selbst bei den berühmtesten Einsiedlern in Ägypten gelebt, und was er dort in langen Unterredungen von den Vätern gehört hatte, schrieb er in seinen 24 Collationes nieder. Es gab kaum ein geistliches Buch, das bis in die Neuzeit herein einen solchen Erfolg erlebt hat wie dieses; kein Kloster, in dem es fehlte, kein Mönch, der es nicht gelesen hätte. Die Collationes enthalten die Spiritualität des Evagrius, auch wenn Cassian diesen Namen — wegen seines suspekten Origenismus — nie nennt, und so übernimmt er auch dessen Lehre von der U.d.G. Die Kapitel 16—22 der ersten Collatio und die ganze zweite Collatio sind der ‚discretio' gewidmet.

Das große Ideal des Mönches ist die Kontemplation, die dauernde Beschäftigung mit Gott. Doch wird der Geist daran gehindert durch die fremden Gedanken, deren Entstehung zwar nicht von uns abhängt, die wir aber annehmen oder zurückweisen können[115]. Denn der Mühlstein mahlt zwar, wenn er vom Wasser getrieben wird, aber es hängt vom Müller ab, ob er Weizen oder bloß Gerste mahlt[116]. Es ist also notwendig, unsere Gedanken zu unterscheiden, ob sie von Gott durch

---

[110] Ebd. c. 31. 77. 86. 87. [111] Ebd. c. 86. [112] Ebd. c. 31. 36—40.

[113] Scala Paradisi 26, passim, z. B. PG 88, 1013AB; 1020AB; 1029D. Vgl. auch *W. Völker*, Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen (Wiesbaden 1968) bes. 217—230.

[114] Vgl. *M. Olphe-Galliard*, Cassien, in: DSAM II, 214—276; *L. Cristiani*, Jean Cassien. La spiritualité du désert (Saint Wandrille 1946); *F. Dingjan*, Discretio (Assen 1967) 14—77; *V. Codina*, El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano (Rom 1966); *J.-C. Guy*, Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle (Paris 1961).

[115] Conl. I, 17 (CSEL 13, 26). [116] Ebd. I, 18 (13, 27).

die Erleuchtung des Heiligen Geistes eingegeben sind oder ob der Dämon uns durch die Lust am Bösen bzw. seine Trugkünste verlockt[117]. Oft sehen sich die Gedanken verschiedenen Ursprungs sehr ähnlich, so wie ja auch eine falsche Münze nur mit Mühe von einer echten unterschieden werden kann[118]. Die Fähigkeit, beide zu unterscheiden, ist für das geistliche Leben von unschätzbarer Bedeutung.

„Ihr seht also, daß die Gabe der Unterscheidung nicht etwas Irdisches noch Unbedeutsames ist, sondern das höchste Geschenk göttlicher Gnade. Wenn der Mönch nicht all sein Bemühen daran setzt, sie zu erlangen, und so befähigt wird, die andrängenden Geister mit Sicherheit zu unterscheiden, kann es nicht ausbleiben, daß er wie einer, der in dunkler Nacht und schauerlicher Finsternis umherirrt, in gefährliche Gruben und Abgründe stürzt und sogar auf ebenem und geradem Gelände zu Fall kommt." [119]

Ohne die discretio kann keine Tugend zur Vollendung gelangen, ja nicht einmal bestehen, „denn die discretio ist aller Tugenden Mutter, Wächterin und Lenkerin" [120].

Obwohl Cassian die Unterscheidungsgabe mit so hohem Lob bedacht, läßt sich nicht übersehen, daß bei ihm die alten Begriffe einen neuen Inhalt bekommen. Aus der „Unterscheidung der Geister" wird die ‚discretio', die „Klugheit", die es versteht, Maß und Mitte zwischen den Extremen zu halten. Die abschreckenden Beispiele, die Cassian zur Illustration seiner Ansicht herbeiträgt, handeln stets vom Mangel an Klugheit und Maß, vom ‚vitium nimietatis'[121]. Sosehr die ‚discretio' im cassianischen Sinn hochzuschätzen und wünschenswert ist, so sehr muß man doch den Unterschied zu der alten Lehre von der U. d. G. zugeben. Mit Recht lobt *H. Bacht* an Cassian „die schätzenswerte Gabe, das, was er anderswo gehört und gelesen hatte, geschickt zu ordnen und noch beredter weiterzugeben", aber er weist auch darauf hin, daß Cassian „die Dinge des geistlichen Lebens in unverkennbarer Weise intellektualisiert und auch rationalisiert hat" [122].

Die discretio als Maß ist übrigens ein Zug, den Cassian mit den andern alten *Ordensregeln* gemeinsam hat. Schon *Pachomius* rühmte man wegen seiner maßvollen Zurückhaltung, der in seiner Regel[123] nur ein Minimum von Strengheiten für alle vorschrieb, während jeder einzelne — unter Leitung des Oberen — freien Raum zur eigenen Initiative hatte[124]. Dasselbe Lob wird auch *Basilius* gespendet, dessen Freund

---

[117] I, 19 (13, 27—29).
[118] Conl. I, 20 (13, 29—32); zum dem Agraphon von den „klugen Geldwechslern" vgl. *H. Rahner*, a. a. O. (Anm. 75) bes. 333 ff.
[119] Conl. II, 1, 4 (CSEL 13, 40). [120] Ebd. II, 4, 4 (13, 44).
[121] Ebd. I, 23, 3 (13, 35). [122] *H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 2) 252.
[123] Die lateinische, griechische und koptische Fassung der Regel in: *A. Boon - L. Th. Lefort*, Pachomiana Latina (Löwen 1932).
[124] Zur Spiritualität des Pachomius vgl. *H. Bacht*, Antonius und Pachomius. Von

Gregor von Nazianz berichtet, daß er oft das alte Wort ‚tò pân métron áriston' zitiert habe[125].

Vor allem aber ist die discretio der Grundzug der Regel des *hl. Benedikt*[126]. Auf jeder Seite der Regel kann man das Bemühen verfolgen, Extreme zu vermeiden und die Lebensweise vorzuschreiben, die allen angemessen ist. Vor allem der Abt soll diese discretio in hervorragendem Maße besitzen:

„Sive secundum Deum, sive secundum saeculum sit opera quam iniungit, discernat et temperet, cogitans discretionem sancti Jacobi dicentis: Si greges meos plus in ambulando fecero laborare, morientur cuncti una die." [127]

Die Hochschätzung der discretio ist übergegangen auf *Gregor d. Gr.*, der ja selber gerade diese Tugend an Benedikt rühmt[128]. Bekannt ist seine Maxime, die Aufgabe der Aszese sei nicht, das Fleisch zu töten, sondern vielmehr die Laster des Fleisches[129]. Gregor, ein erfahrener Seelsorger, macht die discretio im 3. Buch des Liber regulae pastoralis[130] zur Grundregel der Seelsorger. Der Prediger muß genau Alter, Geschlecht, Beruf, Veranlagung, Gesinnung usw. der Hörer berücksichtigen, denn er soll ja die Herzen rühren, ohne sie zu verletzen. Hier bei Gregor ist allerdings vollends aus der alten U. d. G. die Tugend der Klugheit geworden. Zwar geht es auch hier darum, den Willen Gottes zu erkennen, aber nicht mehr mittels der verschiedenen Wirkungen der „Geister" in der Seele, sondern durch ein einfaches Verstandesurteil.

II. ‚Discretio spirituum' im Mittelalter

Die bisher aufgezeigten Grundlinien der Lehre von der U. d. G. in der Tradition der Väterzeit lassen sich auch im Mittelalter weiter verfolgen. Um unnötige und ermüdende Wiederholungen zu vermeiden, soll im weiteren nur in großen Linien aufgezeigt werden, welche Entwicklung die U. d. G. im Mittelalter genommen hat. Das allen auf selbstverständliche Weise Gemeinsame braucht nicht mehr eigens dar-

---

der Anachorese zum Cönobitentum, in: Antonius Magnus Eremita (Rom 1956) 66—107; *ders.*, Pachomius und Evagrius, a. a. O. (Anm. 80).

[125] Or. 43, 60, 1 (PG 36, 573B). Zu Basilius vgl. *D. Amand*, L'ascèse monastique de saint Basile (Maredsous 1948).

[126] Vgl. *H. Lang*, die benediktinische Discretio, in: *J. Ratzinger - H. Fries*, Einsicht und Glaube (Freiburg 1962) 193—199; *D. Feuling*, Discretio, in: BM 7 (1925) 241—258.349—366; *H. Walter*, Die benediktinische Discretio, in: Benedictus, der Vater des Abendlandes (München 1947) 195—212; *F. Dingjan*, a. a. O. (Anm. 114) 77—86.

[127] Reg. c. 64; vgl. auch *A. de Vogüé*, La communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît (Bruges 1961).

[128] Dial. 2, 36 (PL 66, 200C); vgl. *F. Dingjan*, a. a. O. (Anm. 114) 86—102.

[129] Mor. 30, 63 (PL 76, 558C).

[130] PL 77, 49—126.

gestellt zu werden; der Schwerpunkt soll bei jenen Autoren liegen, die neue Elemente zur Tradition hinzugefügt oder schärfere Akzente gesetzt haben.

Bernhard von Clairvaux, der „Letzte der Väter"

Ein letztes Mal noch tritt uns die ganze Fülle der patristischen Überlieferung im Schrifttum des *hl. Bernhard*[131], des „Letzten der Väter"[132] entgegen. Wer die Werke Bernhards liest, spürt sofort, daß es sich hier nicht um bloße „Literatur" handelt, sondern daß seine Aussagen getragen sind von der geistlichen Erfahrung des ‚pater pneumatikos', des ‚diakritos'.

Bernhard sieht in der Heiligen Schrift bezeugt, daß folgende „Geister" auf den Menschen Einfluß nehmen: Gott, Engel, Teufel; dazu nennt er noch den „Geist des Fleisches" und den „Geist der Welt"[133]. Doch stehen bei Bernhard nicht, wie in gewissen Kreisen der Mönchsväter, die diabolischen Einflüsse im Vordergrund, sondern vielmehr die spürbaren Anregungen und Eingebungen Gottes. Bernhard rechnet so fest damit, daß er meint, man brauche gar nicht in besonderer Weise auf diese Stimme hinzuhören; man müsse eher die Ohren verstopfen, um sie nicht zu hören[134].

Der „Geist des Fleisches" und der „Geist dieser Welt" „sind die Trabanten jenes bösen Fürsten der Finsternis, der als Geist der Bosheit über den Geist des Fleisches und den Geist dieser Welt herrscht"[135]. Man kann sie unterscheiden an der Art ihrer Einflüsterungen:

„Wir werden sie an ihren Reden erkennen, und was für ein Geist aus ihnen spricht, wird die Eingebung selber offenbaren. Denn der Geist des Fleisches redet immer von

---

[131] Zur Lehre Bernhards von der Geisterunterscheidung vgl. *D. Caballero,* Discernimiento de los espíritus en los escritos de san Bernardo de Claraval, in: Burgense 2 (1961) 67—155. Seine Lehre von der discretio wird kurz dargestellt bei *F. Dingjan,* a.a.O. (Anm. 114) 133—145. Zur geistlichen Erfahrung bei Bernhard vgl. *J. Mouroux,* Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les Sermons sur le Cantique des Cantiques, in: Saint Bernard théologien (Anal. S. Ord. Cist. 9 [1953] fasc. 3—4) 253—267; *Cl. Bodard,* La Bible, expression d'une expérience religieuse chez s. Bernard, ebd. 24—45. Die wichtigsten Aussagen zu unserem Thema bei Bernhard selber finden sich im Sermo 23 de diversis, der den Titel führt: De discretione spirituum (PL 183, 600—603), sowie verstreut in den Sermones in Cantica Canticorum (PL 183, 785—1198). Doch findet man auch in allen anderen Schriften des hl. Bernhard eine Fülle von Ratschlägen zur Unterscheidung der inneren Bewegungen.

[132] Zu diesem Titel vgl. O. *Rousseau,* S. Bernard, «le dernier des Pères» in: Saint Bernard théologien, a.a.O. (Anm. 131) 300—308.

[133] De div. sermo 23, 2 (PL 183, 601AB). Die deutsche Übersetzung ist meist entnommen den „Schriften des Honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux". Nach der Übertragung von *D. M. Agnes Wolters, S.O.Cist.* herausgegeben von der Abtei Mehrerau durch *Dr. P. Eberhard Friedrich S.O.Cist.* (Wittlich 1934 ff.).

[134] De conversione ad clericos 2, 3 (PL 182, 835D).

[135] De div. sermo 23, 3 (PL 183, 601B).

Wollust, der Geist der Welt von Eitelkeit, der Geist der Bosheit immer von Bitterkeit." [136]

Jedoch unterliegt der Mensch nicht nur Einwirkungen der „Geister" von außen; es gibt auch Regungen zum Bösen, die von uns selber stammen.

„Zuweilen kommt es jedoch vor, daß unser Geist durch häufige Niederlagen zum Sklaven eines dieser drei Geister wird und dessen Rolle ... selber übernimmt. Nun bedarf es keiner Einflüsterung mehr von seiten eines anderen Geistes; die Seele gebiert sich fortan ihre sinnlichen, eitlen oder bitteren Gedanken selber." [137]

Dies erschwert natürlich die Unterscheidung:

„Bei dieser Lage der Dinge nun, glaube ich, kann man nicht leicht unterscheiden, wann unser eigener Geist spricht oder wann er einen anderen von jenen dreien sprechen hört. Doch was liegt daran, wer da spricht, solange sie ein und dasselbe sagen? Was verficht's, ob man den Sprecher kennt, wenn sicher ist, daß die Rede gefährlich ist?" [138]

Desgleichen ist es schwierig zu unterscheiden, ob Gott oder ein Engel Urheber unserer guten Gedanken ist. Es ist aber auch ungefährlich, es nicht zu wissen; zumal ein guter Engel nie aus sich selber redet, sondern Gott durch ihn spricht[139]. Gefährlich ist es hingegen, wenn wir den Geist Gottes von unserem eigenen oder gar dem bösen Geiste nicht zu unterscheiden vermögen.

„Nur möge er (der Geist Gottes) unsere Herzen und unsere Gedanken behüten, damit wir nicht etwa im Glauben, er sei an unserer Seite, während er abwesend ist, irrewandelnd unserem Gefühl folgen statt ihm. Denn er kommt und geht, wie er will; und niemand weiß so leicht, *woher* er kommt und *wohin* er geht. Dies nicht zu wissen bedeutet vielleicht noch keinen Schaden für das Heil. Aber nicht zu wissen, *wann* er kommt und *wann* er geht, das ist in der Tat sehr gefährlich ... Daher steht eine Seele ‚die von seinem Weggang nichts weiß, leicht der Täuschung offen." [140]

Denn an Stelle des wahren Trostes, der in Licht, Wärme, Eifer besteht[141], tritt dann der falsche Trost, und dem Gift, das im Honig verborgen ist, kann man nur mit Mühe entgehen[142]. Doch ist der böse Geist letztlich am „Samen der Bitterkeit und Zwietracht" [143] zu erkennen. Beim göttlichen Troste dagegen nimmt der innere Friede immer mehr zu:

„Ertönt die göttliche Stimme im Herzen, so verwirrt sie zunächst, erschreckt und hält Gericht. Aber wenn du dein Ohr nicht abwendest, belebt sie sofort, taut auf, erwärmt, erleuchtet und reinigt. Schließlich ist sie uns Speise, Schwert, Arznei, Stärkung, Ruhe, endlich Auferstehung und Vollendung." [144]

---

[136] Ebd. (601C). [137] Ebd. 23, 4 (602A).
[138] Ebd. (602AB). [139] Ebd. 23, 5 (602BC).
[140] In Cant. sermo 17, 1 (PL 183, 855CD).
[141] In fest. Pent. sermo 2, 7 (PL 183, 329B).
[142] De div. sermo 29, 4 (PL 183, 621D).
[143] Ebd. 24, 1 (603C). [144] Ebd. 24, 2 (604A).

Ebensowenig, wie der Trost ein eindeutiges Zeichen der Gegenwart Gottes ist, beweist die Trostlosigkeit seine völlige Abwesenheit. Denn Gott, der sich der Seele schenkt, zieht sich von ihr auch wieder zurück.

„Seines Herzens Sehnen wird ihm gestillt, trotz seiner Pilgerschaft im Leibe, doch nur teilweise und zeitweise, und zwar auf kurze Zeit. Denn wenn man den Bräutigam in Nachtwachen und Gebetsstürmen mit vieler Mühe und unter strömenden Tränen gesucht hat und nun seine Gegenwart genießt, ist er, während man meint, ihn zu besitzen, plötzlich wieder entschwunden. Auf erneutes Weinen und Suchen hin kommt er wieder, läßt sich umfangen, aber keineswegs festhalten, weil er unerwartet gleichsam aus den Armen wieder davonfliegt." [145]

Doch wer ist in der Lage, seine inneren Regungen so wachsam und genau zu beobachten, daß er ihre Herkunft richtig einschätzen könnte, daß er zwischen ‚morbum mentis' und ‚morsum serpentis' zu unterscheiden vermöchte? Das ist nur dem möglich, der vom Heiligen Geiste die besondere Gabe der U. d. G. erhalten hat [146].

Doch außer durch dieses Charisma kann man auch durch Erfahrung und Studium, verbunden mit dem göttlichen Licht, zu einer gewissen U. d. G. gelangen. Da der Anfänger aber diese geistliche Erfahrung noch nicht erlangt haben kann, soll er den Ratschlägen der Alten folgen:

„Ich beschwöre euch, ihr zarten Pflänzlein Gottes, die ihr noch nicht genug geübt seid, um das Gute vom Bösen zu unterscheiden: folgt nicht dem Urteil eures Herzens, verlaßt euch nicht zuviel auf eure Einsicht! Es möchte euch sonst jener verschlagene Jäger in eurer Unerfahrenheit überlisten ... Daher beschwöre ich euch: so beugt euch denn in Demut unter Gottes mächtige Hand, der euer Hirte ist. Folgt den Ratschlägen derer, die die Schliche jenes Jägers besser kennen, belehrt durch die tägliche Übung langer Jahre und durch häufige Erfahrung sowohl an sich als auch an vielen anderen." [147]

„Denn wer sich zu seinem eigenen Lehrer macht, der macht sich zum Schüler eines Toren." [148]

Die Notwendigkeit der U. d. G. ergibt sich aus der Tatsache, daß der böse Geist bei Novizen und Fortgeschrittenen eine verschiedene Taktik anwendet. Den Unterschied erklärt Bernhard im Kommentar zum Vers des Hohenliedes: „Fangt uns die kleinen Füchse, die die Weinberge verwüsten, denn unser Weinberg steht in Blüte." [149] Die Anfänger, den Blüten vergleichbar, sind nicht durch heimlichen Diebstahl gefährdet, sondern müssen eher ein Absterben durch Kälte befürchten. Sie werden offen versucht zur Rückkehr aus dem Kloster in die Welt [150]. Bei den Fortgeschrittenen aber wendet der böse Geist Listen an wie kleine schlaue Füchse. Er versucht unter dem Schein des Guten,

[145] In Cant. 32, 2 (PL 183, 946B). [146] Ebd. 32, 6 (948BC).
[147] Sermo 3 in Ps. 90, 1 (PL 183, 190D—191A).
[148] Epist. 87, 7 (PL 182, 215B). [149] Hoheslied 2, 15.
[150] Sermo 63 in Cant. (PL 183, 1082 f.).

unter dem Schein von Tugenden, die in Wahrheit Laster sind, indem er sich in einen Engel des Lichtes verwandelt[151]. Die Füchse können deshalb „klein" genannt werden, weil sie so schwer zu erkennen sind:

„Ich glaube, die Füchse werden deshalb klein genannt, weil, während die übrigen Laster sich gewissermaßen durch ihre Korpulenz offen zeigen, diese Art wegen ihrer Subtilität nur schwer erkannt wird und weil sich deshalb nur die Vollkommenen und Geübten vor ihnen hüten können, jene, deren Augen des Herzens erleuchtet sind zur Unterscheidung von Gut und Böse, vor allem zur Unterscheidung der Geister ..." [152]

Sehr deutlich ist bei Bernhard der Hervorgang der Tugend der discretio aus der U. d. G. zu erkennen. Der böse Geist gibt ja auch „fromme" Gedanken ein: er bringt etwa einen Bruder dazu, besonders früh aufzustehen, um ihn dann zu verhöhnen, wenn er beim feierlichen Chorgebet einschläft; oder er rät ihm, das Fasten zu verlängern, um ihn dadurch für den Dienst Gottes untauglich zu machen; oder er veranlaßt ihn, zur Erlangung größerer Vollkommenheit das Kloster zu verlassen und Eremit zu werden, wo, wenn er fällt, niemand ihm helfen kann[153]. Gegen solche Verirrungen braucht der Mönch die discretio, die „Mutter der Tugenden"[154], ohne die die Tugend nichts als ein Laster ist[155]. Doch diese discretio ist ein „seltener Vogel", und deshalb muß sie oft durch den Gehorsam ersetzt werden[156]. Daraus folgt aber auch, wie notwendig discretio und U. d. G. den Oberen und geistlichen Führern sind. Was zu Zeiten des frühen Mönchtums eine Selbstverständlichkeit war, wird hier, vielleicht auf Grund negativer Erfahrungen, noch einmal eindringlich betont.

Außer dem bereits genannten Kriterium von Trost und Trostlosigkeit nennt Bernhard noch eine Reihe anderer Unterscheidungsmerkmale. So kann z. B. Gott allein unmittelbar in die Seele eintreten, ohne Umweg über den Körper. Darin unterscheidet er sich von den geschaffenen Geistern, Dämonen wie Engeln.

„Kein geschaffener Geist kann aus sich unmittelbar mit unserem Geist in Verbindung treten; mit anderen Worten: ohne Vermittlung unseres oder seines Körpers kann kein geschaffener Geist sich uns so vermischen und eingießen, daß wir durch seine Teilhabe gelehrt oder gelehrter, gut oder besser würden. Kein Engel, keine Seele ist mir auf diese Weise faßbar, wie ich für sie nicht erreichbar bin ... Dieser Vorzug sei daher dem höchsten, nicht raumgebundenen Geiste vorbehalten. Er allein braucht weder das Werkzeug eines körperlichen Ohres von unserer Seite noch eines

---

[151] Sermo 64 in Cant. (PL 183, 1084—1086).
[152] PL 183, 1086. — Vgl. auch *L. Bakker*, Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die U. d. G. bei Ignatius von Loyola (Würzburg 1970) 151—168, wo der Einfluß gezeigt wird, den diese Texte auf Ignatius ausgeübt haben.
[153] In Cant. 33, 10 (PL 183, 956B).
[154] In circumcis. Domini 3, 11 (PL 183, 142A).
[155] In Cant. 49, 5 (PL 183, 1018D).
[156] In circumcis. Domini 3, 11 (PL 183, 142B).

Wunders von seiner Seite, wenn er die Engel oder Menschen lehrt. Er teilt sich unmittelbar mit, macht sich unmittelbar kund, läßt sich als der ‚Reine' von den Reinen erfassen . . .[157]

Wohl bei keinem der großen Theologen des Mittelalters tritt die Kontinuität zu Erfahrung und Lehre des christlichen Altertums so deutlich zutage wie bei Bernhard. Hier besteht noch wirklich eine Einheit von Theologie und Leben. Seinen theologischen Aussagen liegt eine echte geistliche Erfahrung zugrunde, während umgekehrt seine Lehre wieder dem geistlichen Leben dienen soll. So spiegelt auch alles, was Bernhard über die U. d. G. sagt, sein existentielles Erleben wider und dient andererseits dem „geistlichen" Leben, d. h. dem Leben unter dem Einfluß der verschiedenen Geister.

Von der discretio zur prudentia

Schon bei *Cassian* konnten wir die Feststellung machen, daß ein gewisser Wandel in der Auffassung der U. d. G. stattgefunden hatte. Während ursprünglich die Geisterunterscheidung zum Ziel hatte herauszufinden, welche der inneren Anregungen und Gedanken von Gott stammten und welche vom Teufel, wird sie nun mehr und mehr eingegrenzt auf die Findung des „goldenen Mittelweges", auf die Meidung der Extreme, auf das „Maßhalten". Bei *Benedikt* und vor allem bei *Gregor d. Gr.* scheint die discretio schon weitgehend mit der Tugend der Klugheit identifiziert zu werden. Diese Betrachtungsweise wird nun von vielen geistlichen Autoren des Mittelalters übernommen[158].

Hugo von Sankt Victor z. B. hat ein Direktorium zum Gebrauch der Novizen hinterlassen mit dem Titel ‚De institutione novitiorum', in dem er von den Novizen die ‚scientia verae discretionis'[159] verlangt.

Richard von Sankt Viktor widmet in seinem ‚Benjamin minor' die Kapitel 66—71 der discretio[160]. Ohne die discretio werden die anderen Tugenden zu Lastern[161]. Sie ist die ‚prima proles rationis' wie Joseph von der Rachel[162], und in Weiterführung dieses Vergleiches werden dann Nutzen, Eigenschaften, Schwierigkeiten und Aufgaben der discretio behandelt. Die discretio hilft dem Menschen zu erkennen, was er ist und was er sein soll[163], und bereitet ihn auf die Kontemplation vor,

---

[157] In Cant. 5, 8 (PL 183, 801C—802A).
[158] Zur discretio in der Scholastik vor Thomas vgl. *F. Dingjan*, a. a. O. (Anm. 114) 151—204.
[159] PL 176, 926A.
[160] Vgl. dazu *G. Dumeige*, Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour (Paris 1952) bes. 62—68.
[161] PL 196, 47C—48A.
[162] PL 196, 48.
[163] PL 196, 51A.

die symbolhaft durch Benjamin dargestellt wird, der lange nach Joseph geboren wird[164]. Auch in seiner Schrift ‚De statu interioris hominis'[165] kommt Richard auf die Bedeutung dieser Tugend zu sprechen. Sie vermag nicht nur Gut und Böse, sondern auch die Nuancen von Gut und Besser sowie von Böse und Schlechter zu unterscheiden[166]. Sie gibt sogar das Maß ab für die Liebe und sorgt für deren rechte Hierarchie und Ordnung[167]. Schließlich fallen Liebe und discretio in ihren Funktionen sogar zusammen[168].

Überhaupt kommt der discretio im Hohen Mittelalter eine besondere Bedeutung zu. Das Streben nach Maß, das dieser Kultur eigen ist, schlägt sich auch im religiösen Leben nieder. Als Beispiel sei hier nur auf das *Speculum Virginum*[169] hingewiesen, das die discretio in der prägnanten Formulierung ‚media via regia via' als „Königsweg"[170] rühmt. Doch weist die Tatsache, daß das Speculum Virginum das Wort discretio gerade dann häufig verwendet, wenn es um die Abgrenzung der zwei Bereiche „Geist" und „Fleisch" geht, darauf hin, daß hier noch der Ursprung der discretio aus der U. d. G. sichtbar ist[171].

Einen vorläufigen Schlußstrich unter die Begriffsgeschichte der discretio zieht der hl. *Thomas von Aquin*[172]. Bei ihm erscheint das Charisma der U. d. G. völlig getrennt von der discretio, die ihrerseits ganz in der Kardinaltugend der prudentia aufgeht. Allerdings faßt Thomas die U. d. G. nicht in der ganzen Weite, welche die Väter diesem Begriff zuerkannt hatten, sondern versteht darunter nur jenes Charisma, von dem der hl. Paulus in seiner Aufzählung der besonderen Gnadengaben spricht. Er sieht in ihr also vor allem die gratia gratis data, wahre und falsche Prophezeiungen unterscheiden zu können. Deshalb spricht er von der Geisterunterscheidung auch im Zusammenhang mit den Charismen in der Summa Theologica II^a—II^{ae} q. 171—178[173]. Von den acht Quaestiones sind aber allein vier der Weissagung gewidmet, dazu je eine der Entrückung, der Sprachengabe, der Redegabe, der Wunder-

[164] PL 196, 51B.
[165] Besonders tract. I, c. 26—30 (PL 196, 1135—1138).
[166] Tract. I, c. 26: De quinque gradibus discretionis (PL 196, 1135).
[167] Benj. minor 13 (PL 196, 10A).
[168] Vgl. etwa Beni. minor c. 66—67 (PL 196, 48A) mit Tract. de gradibus charitatis c. 1 (PL 196, 1197B).
[169] Vgl. *M. Bernards*, Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter (Köln-Graz 1955) 134—137.
[170] Über die Herkunft des Ausdrucks „Königsweg" vgl. *J. Pascher*, He basilike hodos. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia (Paderborn 1931); *H. Rahner*, Der königliche Weg des Kreuzes, in: ZAM 8 (1933) 73—76; *F. Tailliez*, Basilike hodos. Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littérale, in: OrChrPeriod 13 (1947) 299—354.
[171] Vgl. *M. Bernards*, a. a. O. (Anm. 169) 136.
[172] Vgl. *F. Dingjan*, a. a. O. (Anm. 114) 205—228.
[173] Vgl. hierzu den Kommentar von *H. U. v. Balthasar* in: Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 23, 251—431.

gabe[174]. Nur in zwei Artikeln der Quaestio 172 (Über die Ursache der Weissagung) wird auch kurz die U. d. G. erwähnt[175].

Aufschlußreicher in unserem Zusammenhang ist es aber, die Rolle der discretio im System des hl. Thomas zu untersuchen. Wir können nämlich die erstaunliche Feststellung machen, daß an ihre Stelle die ‚prudentia' getreten ist. Wie ist das zu erklären? Selbstverständlich kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Thomas die patristische Überlieferung ausgezeichnet kannte und somit auch die reiche Tradition der discretio. Aber er war in erster Linie nicht an konkreten spirituellen Erfahrungen und an Reflexionen über das geistliche Leben interessiert, sondern an einer wissenschaftlichen und systematischen Untersuchung, und deshalb schien ihm das aristotelische begriffliche Instrumentar am geeignetsten, um die biblischen und patristischen Gegenheiten als Wissenschaft zu verarbeiten[176]. Von daher ist es zu verstehen, daß bei Thomas die konkrete Betrachtungsweise der Väter zugunsten der Untersuchung von metaphysischen Strukturen und Gesetzen zurücktreten und daß der traditionelle Name discretio dem aristotelischen Begriff der prudentia weichen mußte. In den Quaestiones, die Thomas in der Summa Theologica der Klugheit widmet[177], wird die discretio nicht einmal mehr genannt, aber ein flüchtiger Blick schon läßt erkennen, daß es sich um dieselbe Sache handelt. Die Aussagen, welche die Väter von der discretio gemacht haben, gehen auf die prudentia über[178]. Außerdem deutet Thomas selbst an verschiedenen Stellen implizit auf die

---

[174] Das Übergewicht der Prophetie über die anderen Gnadengaben hat seinen Grund z. T. darin, daß schon in der frühchristlichen Zeit die Prophetie als Inbegriff des Charismatischen überhaupt gegolten hat; sodann bestand bereits vor Thomas ein theologischer Traktat „Von der Weissagung", den Thomas weitgehend in seine Summa einarbeitete; ein weiterer Grund ist zu suchen in seiner Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen arabischen und jüdischen Philosophie des Avicenna und des Moses Maimonides. Vgl. *H. U. v. Balthasar*, a. a. O. (Anm. 173) 273—284.

[175] Art. 5: Kommt irgendeine Weissagung von den bösen Geistern her? Art. 6: Sagen die Propheten der bösen Geister bisweilen Wahres aus? Vgl. den Kommentar dazu bei *H. U. v. Balthasar*, a. a. O. (Anm. 173) 327—332. Die Aufgabe der U. d. G. wird auch in der Summa contra Gentiles III, c. 154, 8 beschrieben: „Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione ... ne per huiusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adiutorio divinae gratiae instruantur de huiusmodi spiritibus discernendis ..." Eine etwas verschiedene Aufgabe wird ihr S. Th. I^a—II^{ae} q. 111, a. 4 zugewiesen: „In his autem quae sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quae sunt divinae virtuti propria. Et hoc dupliciter ... Secundo, ut possit manifestare ea quae solius Dei est scire. Et haec sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur ‚prophetia'; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur ‚discretio spirituum'."

[176] Vgl. hierzu *É. Gilson*, Christianisme et tradition philosophique, in: RScPhTh 29 (1941—42) 262.

[177] S. Th. II^a—II^{ae}, 47—56.

[178] So ist die Klugheit die Tugend, welche die Mitte erstrebt (etwa S. Th. II^a—II^{ae} q. 47 a. 7: ‚Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus'); sie wird als die vorzügliche Tugend der Oberen betrachtet (q. 47 a. 8). Der

Identität dieser beiden Tugenden hin[179]. Man kann also *F. Dingjan* beistimmen, wenn er meint, bei Thomas seien discretio und prudentia dasselbe[180]; doch scheint sich daraus auch zu ergeben, daß damit das eigentliche Gebiet der U. d. G., so wie es die Väter verstanden, verlassen ist[181].

Wahre und falsche Prophezeiungen: die großen Traktate des Mittelalters über die „Unterscheidung der Geister"

Während also die Geisterunterscheidung in den Schriften des hl. Thomas nur eine unbedeutende Rolle spielt, ist sie im 14. und 15. Jahrhundert ein beliebtes Thema der Prediger und geistlichen Schriftsteller. Um diesen Wandel zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, eine wie starke innere Erregung damals weite Kreise der Kirche ergriffen hatte[182]. Besonders das große Schisma, das die Christenheit unheilvoll zerriß, hatte die Menschen in eine fieberhafte Spannung versetzt. Die Sehnsucht nach der Erneuerung der Kirche durch einen Engelpapst wurde immer stärker, während auf der anderen Seite die himmelschreienden Mißstände den Gedanken an das Weltende nahelegten. Visionen und Prophezeiungen erfreuten sich eines hohen Ansehens[183]. Aber es war ein fast aussichtsloses Unterfangen, wollte man echte Mystik von der Ketzerei des „freien Geistes" unterscheiden, die u. a. lehrte, der inneren Stimme und ebenso Menschenworten, die aus dem Herzen kämen, sei mehr zu folgen als dem Evangelium, wie es gepredigt würde[184]. Es ist die Zeit des „Dolorismus" in der religiösen Kunst, die Zeit der Flagellanten, des beginnenden Hexenwahns, der Totentänze, und ein beliebtes Thema der Prediger ist die ‚Ars moriendi'[185]. Mit allen Mit-

---

Traktat ‚De prudentia' erscheint übrigens zum erstenmal kurze Zeit vor Thomas gegen 1220 bei *Wilhelm von Auxerre*. Vgl. O. *Lottin*, Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles, t. 3, 2^e p. (Löwen 1949) 255—280.

[179] Zum Beispiel Super Sent. III, d. 33 q. 2 a. 5: „Dicendum quod prudentia inter alias virtutes cardinales principalior est, et ad ipsam reducuntur omnes aliae quasi ad causam. *Unde* Antonius dicit... quod discretio quae ad prudentiam pertinet est genitrix et custos et moderatrix virtutum."

[180] A. a. O. (Anm. 114) 4.

[181] Wenn *Dingjan* in der discretio-prudentia die legitime Nachfolgerin der U. d. G. sieht, kann das nur so richtig verstanden werden, daß die discretio eine Anwendungsform der U. d. G. ist, nicht aber ersetzt sie die U. d. G. schlechthin.

[182] Vgl. etwa *H. Grundmann*, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (Hildesheim ²1961); *ders.*, Ketzergeschichte des Mittelalters (= Die Kirche in ihrer Geschichte, hrsg. v. *K. D. Schmidt* u. *E. Wolf*, Bd. 2, Lfg. G, 1. Teil [Göttingen 1963]). Sehr aufschlußreich ist auch das Kapitel „Religiöse Erregung und religiöse Phantasie" bei *J. Huizinga*, Herbst des Mittelalters (Stuttgart ⁷1953).

[183] Man denke nur an die Bedeutung, welche die Offenbarungen der hl. Birgitta von Schweden († 1373) gewannen, die selbst Verhandlungsgegenstand des Konstanzer Konzils waren, das aber keine Entscheidung fällte.

[184] Vgl. *H. Grundmann*, a. a. O. (Anm. 182) 53—54.

[185] Vgl. *J. Huizinga*, a. a. O. (Anm. 182), Kap. XI: Das Bild des Todes; *R.-Cl.*

teln versuchte man, einen Blick in die noch verhüllte Zukunft zu werfen. „Mit Weissagungen sind wir schon bis zum Ekel angefüllt", klagt *Bernardin von Siena*[186]. Der mangelnde Glaube und die Abneigung gegenüber der sichtbaren Kirche steigerte sich zu einem Verlangen nach der „Geistkirche", und die Folge war, daß viele Opfer ihrer eigenen Träumereien und Illusionen wurden[187].

Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, wenn U. d. G. im Spätmittelalter meist im Sinne der Unterscheidung der wahren Offenbarungen, Visionen und Prophezeiungen von den falschen verstanden wird. Wenigstens scheint das für die „kirchlichen" Kreise zu gelten; die Unterscheidung der inneren Anregungen bloß nach dem Erlebnis von Trost und Trostlosigkeit ist eher ein Kennzeichen von Gruppen, die, dogmatisch gesehen, als suspekt gelten. Von den zahlreichen Autoren, die im 14. und 15. Jahrhundert ausführlich die U. d. G. behandelt haben, seien im folgenden nur die wichtigsten genannt[188].

Dem Augustiner-Eremiten *Heinrich von Friemar* verdanken wir die kleine Schrift ‚De quatuor instinctibus: divino, angelico, diabolico, mundano'[189], in der als Unterscheidungsmerkmale eine Reihe von äußeren Kriterien aufgezählt werden, die *Dionysius der Kartäuser* später zu Recht wegen ihres Ungenügens kritisiert[190]. Als Quelle für Dionysius ist auch der Traktat ‚De discretione Spirituum' des *Heinrich Heinbuche von Langenstein* (auch Heinrich von Hessen [d. Ä.] genannt) von einiger Bedeutung[191]. Als die „klassischen" Autoren des Traktates ‚De discretione spirituum' aber gelten: *Pierre d'Ailly, Johannes Gerson* und *Dionysius der Karthäuser.*

Pierre d'Ailly nimmt in seiner Schrift ‚De falsis prophetis'[192] vor allem gegen die Irrtümer der Astrologie Stellung. Die Prophezeiungen, d. h. die Voraussage der Zukunft, können ihre Ursachen haben in Gott, im Wissen und der Klugheit der Menschen, bei den Dämonen. Daher kommt die Schwierigkeit, die Prophezeiungen zu unterscheiden. Weder die Erfüllung der Weissagung noch die Tugend dessen, der sie vermit-

---

Gerest, Le Démon en son temps. De la fin du Moyen Âge au XVI^e siècle, in: Lumière et Vie, Nr. 78 (1966) 16—30.

[186] ‚Vaticiniis usque ad nauseam repleti sumus.' (De inspirationum discretione sermo III; S. Bernardini Senensis Opera Omnia, t. VI [Quaracchi - Firenze 1959] 267.

[187] *Joh. Gerson* erwähnt, daß er von vielen gehört habe, man habe ihnen prophezeit, sie würden der nächste Papst: De distinctione verarum visionum a falsis (Opera, t. I [Anvers 1706] 44).

[188] Eine kurze Übersicht bietet DSAM III, 1258 ff.

[189] Auszüge daraus bei *A. Wittmann*, De discretione spirituum apud Dionysium Cartusianum (Rom - Debrecen 1939) 52—66.

[190] De discretione et examinatione spirituum, z. B. art. 11 u. 20.

[191] Vgl. *K. J. Heilig*, Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinrich von Hessen, in: RömQschr 40 (1932) 105—176.

[192] Text in den Opera omnia des Johannes Gerson. Ed. *Ellies du Pin*, t. I (Antwerpen 1706) 511—603.

telt, kann also als untrügliches Kennzeichen der göttlichen Herkunft gelten. Daraus ergibt sich bei d'Ailly eine große Skepsis allen Weissagungen gegenüber, und selbst der fundamentaltheologische Beweis der Göttlichkeit der Offenbarung wird von ihm nicht angenommen. Ein Motiv dieser Zurückhaltung war gewiß die obenerwähnte Sucht weiter Kreise nach Weissagungen und sonstigen „übernatürlichen" Manifestationen[193].

Johannes Gerson hat unser Thema in drei Werken behandelt. In ‚De distinctione verarum revelationum a falsis'[194] schließt er sich Pierre d'Ailly in seiner Skepsis gegenüber Visionen und Prophezeiungen an und nennt nur eine Reihe empirischer Kriterien: wie echtes Geld vom falschen unterscheidet der „kluge Geldwechsler" wahre Offenbarungen von falschen durch ihr „Gewicht" (Demut), durch ihre „Flexibilität" (discretio), durch ihre „Festigkeit" (Geduld), durch ihre „Prägung" (Wahrheit), durch ihre „Farbe" (Liebe). In ‚De examinatione doctrinarum'[195] betont er vor allem die „Kirchlichkeit", indem er die Autoritäten aufzählt, denen es zukommt, im Zweifelsfall eine Entscheidung zu fällen: Allgemeines Konzil, Papst, Bischöfe, Doktoren der Theologie, jene, die zwar das Wissen, doch keinen Grad haben, und zuletzt auch das Charisma der U. d. G.[196] Damit aber feststeht, daß jemand dieses Charisma besitzt, müssen wiederum die allgemeinen Kriterien auf ihn angewandt werden. Seine dritte Schrift ‚De probatione spirituum'[197] unterscheidet sich insofern von den beiden vorhergehenden, als hier neben den zwei Weisen der Unterscheidung, ‚per modum artis et doctrinae generalis' und durch das Charisma auch die Prüfung ‚per inspirationem intimam seu internum saporem, sive per experimentalem dulcedinem quandam' erwähnt wird. Gerson hatte hierbei speziell den Fall der *Birgitta von Schweden* im Auge, über deren Offenbarungen auf dem Konzil von Konstanz diskutiert wurde.

Alles, was die mittelalterlichen Autoren über die U. d. G. gesagt hatten, findet sich zusammengetragen bei *Dionysius dem Kartäuser*, vor allem in seinem Werk ‚De discretione et examinatione spirituum'[198]. Deshalb wollen wir etwas ausführlicher auf ihn eingehen. Dio-

---

[193] Vgl. *C. A. Kneller*, Zu den Kontroversen über den hl. Ignatius von Loyola II. Quellen der Exerzitien?, in: ZkTh 49 (1925) 170 ff.

[194] Opera, t. I, a. a. O. (Anm. 192) 43—59. Vgl. dazu *P. Boland*, The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's ‚De probatione spirituum' and ‚De distinctione verarum visionum a falsis' (Washington 1959).

[195] A. a. O. (Anm. 192) I, 7—22.

[196] Die Kriterien sind zusammengefaßt in den Versen (zit. nach DSAM III, 1264):
„Concilium, Papa, Praesul, Doctor bene doctus,
Discretor quoque spirituum de dogmate censent.
Qualis sit doctrina, docens quis, quique sodales,
Si finis sit fastus, quaestusque, sive libido."

[197] A. a. O. (Anm. 192) I, 37—43.

[198] Opera omnia, Bd. 40 (Tornaci 1911) 267—305.

nysius, gleichzeitig geistlicher Schriftsteller und Theologe, brachte sowohl seine eigenen Erfahrungen als Kontemplativer wie auch ein breites, mit emsigem Fleiß kompiliertes eklektizistisches Wissen der Lehre seiner Vorgänger mit[199]. Er inspiriert sich an *Thomas, Heinrich von Hessen, Gerson,* zitiert häufig *Cassian, Augustinus, Pseudo-Dionysius,* polemisiert gegen *Heinrich von Friemar.* Zur Erklärung dessen, was er unter „Geist" versteht, und ausgehend von der Definition des *hl. Thomas:* ‚nomen spiritus in rebus corporeis impulsionem quandam et motionem significare videtur'[200] nennt er etwa zwanzig verschiedene Bedeutungen von „Geist", die sich aber auf drei Grundbegriffe zurückführen lassen[201]: 1. Substanzen, die selber unsichtbar sind, aber eine spürbare Bewegung hervorrufen, nämlich Gott, Engel, Dämonen, Seele; 2. jede stürmische Bewegung in der Seele selbst: die Leidenschaften, Neigungen, Begierden, Gewohnheiten; 3. schließlich (im uneigentlichen Sinn) die Welt, die uns lockt und bewegt. Mit der U. d. G. ist also die Erkenntnis gemeint, welcher Geist in uns wirkt oder uns antreibt, d. h. die Erkenntnisse des Ursprungs der Regungen der Seele[202].

So wie *Gerson* kennt Dionysius drei Arten der Unterscheidung. Zunächst das Charisma, wobei durch eine gratia actualis „der Verstand befähigt wird, sowohl in sich und über sich selbst, als auch in andern und über andere zu urteilen, ob die Geister aus Gott sind; zu beurteilen also, woher die Tätigkeiten und Antriebe der Geister, die Offenbarungen und Heimsuchungen, Entflammungen und Entrückungen bei sich selber und bei den anderen stammen"[203]. Sodann spricht er von einer U. d. G., bei der man durch einen inneren Geschmack und durch eine gewisse erfahrungsmäßige Erleuchtung der Unterschied zwischen wahren Offenbarungen und den trügerischen Täuschungen spürt[204]. Damit scheint nicht das paulinische Charisma im engeren Sinne gemeint zu sein, sondern eine „übernatürliche eingegossene Tugend". Schließlich kommt Dionysius ausführlich auf die „erworbene Unterscheidung„ zu sprechen, die allerdings den Nachteil hat, daß sie grundsätzlich kein absolut sicheres Urteil zuläßt. „So wie wir ohne Offenbarung nicht mit Gewißheit erkennen können, daß wir im Gnadenstand (in caritate) sind, so können wir ohne Offenbarung auch nicht wissen, daß unsere

---

[199] Zu seiner Lehre von der U. d. G. vgl. *A. Wittmann,* De discretione spirituum apud Dionysium Cartusianum (Rom-Debrecen 1939); *H. Madinger,* Die Unterscheidung der Geister, in: MystTh 4 (1958) 169—198 (die deutschen Übersetzungen der Texte des Dionysius sind meist diesem Aufsatz entnommen); *L. Bakker,* a. a. O. (Anm. 152) 173—188. 291—293.

[200] S. Th. I, q. 36 a. 1.

[201] Vgl. *H. Madinger,* a. a. O. (Anm. 199) 169—170.

[202] PL 40, 269C.

[203] PL 40, 270B'.

[204] PL 40, 270D.

äußeren und inneren Handlungen, unsere Neigungen und unser Sprechen vom Hl. Geiste stammen." [205] Daraus ergibt sich natürlich die Forderung nach größter Vorsicht im Urteil. Diese dritte Art der Geisterunterscheidung (ars et doctrina) erwirbt man einerseits durch theoretisches Studium der Schrift und der Lehre der Heiligen, andererseits (vor allem) durch die eigene innere Erfahrung [206]. Mit geistlicher Leitung aber ist immer auch U. d. G. verbunden. Deshalb muß jemand, der es unternimmt, andere zu führen, selbst die Regungen der Natur und Gnade innerlich erfahren haben: „Wer daher nicht zahlreich und oft in sich selbst die geheimsten und inneren Tätigkeiten des Hl. Geistes erfahren hat . . ., der begibt sich in eine große Gefahr, wenn er jene, die solches erfahren haben, sorglos beurteilt und wenn er meint, daß sie nach dem Wortlaut des allgemeinen Gesetzes zu beurteilen seien, obwohl in solchen Menschen vieles ist, was er nicht kennt." [207]

Die Kriterien, nach denen die U. d. G. vorgenommen werden kann, sind moralischer, psychologischer und doktrinaler Art. Vom guten Geist stammt, was den Fortschritt in den Tugenden fördert [208]. Von den psychologischen Kennzeichen hält Dionysius nicht viel, wegen der Täuschungen, die hier möglich sind und oft auch vorkommen. Doch ist ihm das Trost-Kriterium nicht unbekannt [209]. Doktrinale Kriterien sind Inhalt, Wahrheit, Tiefe einer Lehre, Erkenntnis, Offenbarung. Wenn die geringste Unwahrheit in einer Offenbarung enthalten ist, muß sie als vom bösen Geist eingegeben gelten, ebenso, wenn in ihr Überflüssiges gesagt wird [210].

Eine ähnlich kritische Haltung legt übrigens auch *Bernardin von Siena* an den Tag [211], der in seinem Tractatus de Spiritu Sancto et de Inspirationibus ausführlich in drei Predigten von den verschiedenen Geistern und ihrer Unterscheidung handelt [212]. Die erste Predigt ‚De inspirationum varietate' zählt sieben Arten von „Geistanregungen" auf; in der zweiten Predigt führt Bernardin insgesamt zwölf Regeln der Unterscheidung aus, die in ihrer Betonung der Kreuzesliebe, der discretio, der Kirchlichkeit in erstaunlicher Weise an Ignatius erinnern [213]. In der dritten Predigt behandelt Bernardin schließlich die

---

[205] PL 40, 269C.
[206] PL 40, 270D—271B.
[207] PL 40, 271C—A'.
[208] PL 40, 273B—C.
[209] „Der Teufel beabsichtigt und bemüht sich häufig, den äußeren Menschen im Anfang zu erschrecken, zu verwirren und unruhig zu machen. Besonders aber bemüht er sich bei den tugendhaften Menschen, ihre Ruhe und geistige Freude zu hindern." (PL 40, 284C'—D').
[210] Näheres dazu vgl. *H. Madinger*, a. a. O. (Anm. 199) 195—196.
[211] Über Bernardin vgl. DSAM I, 1518—1521.
[212] S. Bernardini Senensis Opera omnia, t. VI (Quaracchi-Firenze 1959) 223—311.
[213] Vgl. dazu *H. Rahner*, a. a. O. (Anm. 3) 82—85.

Frage, welche Anregungen für uns verdienstlich sind und warum sie es sind.

Noch viele Autoren ließen sich anführen, welche im Spätmittelalter die Lehre von der Geisterunterscheidung in gelehrten Traktaten oder in volkstümlichen Predigten erörterten, etwa der Prager Reformprediger *Matthias von Janov*[214] oder der *Kartäuser Nikolaus Kempf*[215]. Aber auch in Werken, die sich nicht ausdrücklich mit diesem Thema beschäftigten, hat die U. d. G. ihren Platz. Das gilt etwa von der Vita Christi des *Ludolf von Sachsen*, einem sehr gerne gelesenen Buche des Spätmittelalters[216] und auch von der Legenda aurea des *Jacobus a Voragine*, in der viele der großen Heiligen aus der Frühzeit des Mönchtums, bei denen die U. d. G. eine gewichtige Rolle spielt, zum Teil in wörtlichen Auszügen aus den alten Quellen dargestellt sind. Beide Werke bildeten die Lektüre des hl. Ignatius auf seinem Krankenlager zu Loyola.

Geisterunterscheidung in der spätmittelalterlichen Mystik

Wenn auch in den klassischen Traktaten die Unterscheidung der „Gedanken" mittels innerer Kriterien, vor allem auf Grund der Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit, nicht völlig fehlte — einige der oben zitierten Texte von *Dionysius* bezeugen es —, so waren es doch vornehmlich die Mystiker, welche diese alte authentische Tradition lebendig erhielten. Einige kurze Hinweise mögen genügen.

Die hl. *Katharina von Siena* fragt im Kapitel 106 ihres „Dialogo della Divina Providenza" nach den Zeichen der Gegenwart Gottes in der Seele[217] und gibt zur Antwort, daß eine Anregung von Gott kommt, wenn auch nachher Freude in der Seele bleibt und wenn in ihr der sehnliche Wunsch nach Fortschritt in den Tugenden, besonders in der Demut, entsteht. Zwar kann auch der Teufel zunächst ein Gefühl des Trostes und der Freude hervorrufen, aber hinterher erfolgen

---

[214] In seinem Werk ‚Regulae Veteris et Novi Testamenti' handelt er auch ‚De discretione spirituum et prophetarum secundum regulas traditas ad hoc in Veteri Testamento' und ‚De discretione spirituum in prophetis et evangelio'.

[215] Sein ‚Tractatus de discretione' stützt sich vor allem auf Cassian, Gerson und Heinrich von Hessen. — Auch in der Predigt wurde im Spätmittelalter die U. d. G. gerne behandelt, wie die zahlreichen Manuskripte zeigen. Einige Hinweise bei *P.-G. Völker*, Die deutschen Schriften des Franziskaners Konrad Bömlin (München 1964) 91—97.

[216] Vgl. *E. Raitz v. Frentz*, Unterscheidung der Geister bei Ludolf von Sachsen und Ignatius von Loyola, in: Paulus 21 (1949) 187—195; *ders.*, Ludolphe le Chartreux et les Exercices de s. Ignace de Loyola, in: RAM 25 (1949) 375—388; *P. Vallin*, Les Règles du discernement des esprits et Ludolphe le Chartreux, in: RAM 38 (1962) 212—219.

[217] „Dei segni da cognoscere quando le visitazioni e visioni mentali sono da Dio o dal demonio" (Dialogo, hrsg. v. *I. Taurisano* [Firenze 1928] 306).

Trauer und Gewissensbisse. Dieselben Kriterien, äußeres und inneres Moment miteinander verbindend, nennt auch das Kapitel 71[218].

Unter den englischen Mystikern des 14. Jahrhunderts ragt besonders der unbekannte Verfasser des *„Briefes über die Diskretion"* und der *„Wolke des Nichtwissens"* hervor[219]. Der „Brief" enthält eine Reihe von Ratschlägen, wie man inmitten der guten und bösen Regungen der Seele den rechten Weg finden kann. Die discretio ist hier nicht nur die Tugend, die die Mitte sucht, sondern hat ihren Ursprung im gelebten Kontakt mit Gott, denn ohne eine beharrliche Hinwendung zu Gott in Anbetung und Liebe ist diese Unterscheidung nicht zu erreichen[220]. Man spürt hier allenthalben den starken Einfluß *Bernhards*[221]. Auch die „Wolke des Nichtwissens" betont die Notwendigkeit der discretio, denn nur so ist man in der Lage, den gefährlichen Fallstricken und Täuschungen des Teufels zu entgehen[222].

Aus der Niederländischen Schule ist zunächst *Jan van Ruusbroec* zu nennen[223]. Zwar hat er keine eigene Schrift über die U. d. G. hinterlassen, aber man könnte etwa in seiner „Zierde der geistlichen Hochzeit" manche wertvolle Hinweise darauf finden[224]. Der Unterscheidung der inneren Anregungen ist auch das Büchlein „Von den vier Versuchungen" gewidmet[225]. Die discretio, von Ruusbroec mit „besceedenheit" übersetzt[226], gehört zur Gabe der Wissenschaft[227]. Sie gibt das Licht, sich selbst zu erkennen und andere zu führen.

Vor allem muß hier aber die *Imitatio Christi* genannt werden[228]. In

---

[218] „Ma se in verità è visitata da me, Verità eterna, l'anima riceve timore santo nel primo aspetto; e con esso timore riceve allegrezza e sicurtà con una dolce prudenzia, che, dubitando non dubita ..." (Dialogo, ebd. 195). — Vgl. auch *F. Dingjan*, La pratique de la discrétion d'après les Lettres de Sainte Catherine de Sienne, in: RAM 47 (1971) 3—24.

[219] Vgl. dazu *F. Vandenbroucke*, La spiritualité du Moyen Âge (Paris 1961) 503—506; deutscher Text (mit unwesentlichen Kürzungen): Die Wolke des Nichtwissens (Sigillum 14 [Einsiedeln 1958]). Zum Verständnis der Spiritualität der „Wolke" sei besonders hingewiesen auf die kurze Einleitung von *E. v. Ivánka*.

[220] Brief über die Diskretion 9.

[221] Vom selben Verfasser stammt auch der „Traktat von der Unterscheidung der Geister", eine mit eigenen Zusätzen versehene Übertragung zweier Predigten des hl. Bernhard über die U. d. G. (De div. Serm. 23 u. 24).

[222] Vgl. vor allem die Kapitel 45—57.

[223] Altflämischer Text: *Jan van Ruusbroec*, Werken. Naar het standardhandschrift van Groenendaal uitgegeven door het Ruusbroec-Genootschap te Antwerpen, Bd. 1—4 (Tielt [2]1944 ff.).

[224] Besonders Buch 2, Kap. 74—77. Dt. Übers. in: *Jan van Ruisbroeck*, Die Zierde der geistlichen Hochzeit und die kleineren Schriften, hrsg. u. übertr. v. *F. M. Huebner* (Leipzig 1924) 368 ff.

[225] Das Buch von den vier Versuchungen, in: *Jan van Ruisbroeck*, ebd. 195—210.

[226] Vgl. *J. Kuckhoff*, Johannes von Ruysbroeck (München 1938) 58. Ruusbroec verwendet das Wort oft in der Verbindung: „verlichte redene end clare besceedenheit".

[227] Das Reich der Geliebten, übers. v. *W. Verkade* (Mainz 1924) 44—51 (Über die Gabe der Wissenschaft).

[228] Zur Frage der Autorschaft und der Geistigkeit der Imitatio Christi vgl.

der ‚Devotio moderna' mit ihrer Innerlichkeit standen naturgemäß Beobachtung und Unterscheidung der verschiedenen Regungen in der eigenen Seele und besonders der Gezeiten von Trost und Trostlosigkeit im Vordergrund[229]. Gerade das 3. Buch, das den Titel ‚De interna consolatione' trägt, bietet eine Fülle von solchen Beobachtungen. Die Kriterien der Unterscheidung werden aufgezählt vor allem im 54. Kapitel des 3. Buches: ‚De diversis motibus naturae et gratiae'. Im Hintergrund steht die paulinische Unterscheidung vom Gesetz der Sünde und dem Gesetz der Gnade, von Fleisch und Geist. Jene Antriebe, die von der gefallenen Natur ausgehen, haben zum Ziel das „Ich", sind Äußerungen des Egoismus; die Gnade dagegen hat in allen ihren Anregungen Gott als Ziel, führt vom Ich weg. Daraus ergeben sich zwei Reihen von Kennzeichen: die Natur ist verschlagen, sie täuscht, sie sträubt sich gegen das Absterben, gegen jede Beschränkung, gegen freiwilliges Unterwerfen, sie arbeitet auf ihren Vorteil hin, empfängt gerne Ehre, liebt Muße, strebt nach Schönem und Besonderem, ist betrübt über zeitlichen Verlust, zieht das Nehmen dem Geben vor, neigt zu den Geschöpfen und dem eigenen Fleisch, liebt den äußeren Trost, der den Sinnen schmeichelt, sucht den eigenen Vorteil, prahlt mit ihren hochgestellten Freunden und Bekannten, sieht alles unter ihrem eigenen Gesichtswinkel, jagt ständig Neuem nach. Die Regungen der Gnade sind dem genau entgegengesetzt: die Gnade geht einfältig zu Werk, legt keinen Hinterhalt, bemüht sich um Abtötung, ist bereit, sich Gottes wegen allen Geschöpfen zu fügen, sie achtet auf den Nutzen der andern, lenkt alle Ehre auf Gott, sucht die Arbeit, hat Freude am Einfachen und Schlichten, sie hängt nicht an Zeitlichem, hat Gemeinsinn und hält das Geben für seliger als das Nehmen, sie entsagt den Geschöpfen, sucht nur in Gott ihren Trost, liebt auch ihre Feinde, hält eher zu den Armen als zu den Reichen, bevorzugt nicht ihre eigene Meinung gegenüber der Meinung anderer, kümmert sich nicht um Neuigkeiten, denn es gibt nichts Neues und Dauerhaftes auf Erden. Trotz mancher zeitbedingten Akzente und Formulierungen ist das Grundanliegen dieser Regeln doch im wahren Sinne „evangelisch", geht es doch darum, von sich selbst loszukommen und sich Gott und den Menschen zu öffnen. Doch kann allein die Gnade den Menschen

---

LThK² VII, 762—764 und die dort angegebene Literatur; ferner *B. Spaapen* in: OGE 32 (1958) 5—55 und 33 (1959) 113—144; *R. R. Post*, The Modern Devotion (Studies in Medieval and Reformation Thought III [Leiden 1968]) 521—536; *J. Sudbrack*, Das geistliche Gesicht der Vier Bücher von der Nachfolge Christi, in: Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr, 1471—1971 (Kempen 1971) 14—36.

[229] Vgl. dazu *J. Sudbrack*, Existentielles Christentum. Gedanken über die Frömmigkeit der „Nachfolge Christi", in: GuL 37 (1964) 38—63, vor allem den Abschnitt über „Die Gezeiten des Trostes", S. 54 ff.

dahin bringen: ‚O quam maxime est mihi necessaria, Domine, tua gratia, ad inchoandum bonum, ad proficiendum, et ad perficiendum. Nam sine ea nihil possum facere . . .'[230]

Mißbrauch der „Geisterunterscheidung" in sektiererischen Kreisen

Zu allen Zeiten hat es also im Schoße der Kirche rechtmäßig eine U. d. G. gegeben, die sich vor allem auf die innere Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit, auf das innere Zeugnis des Geistes berief. Es ist aber verständlich, daß gerade Sektierer und andere dogmatisch suspekte Kreise sich mit Vorliebe darauf beriefen, weil sie glaubten, hier den „Geist" gegen den „Buchstaben" der „Rechtskirche" ausspielen zu können. Von den „Brüdern vom freien Geist" ist schon weiter oben die Rede gewesen. Als ein weiteres Beispiel sei hier angeführt die früher *Tauler* zugeschriebene *„Nachfolgung des armen Lebens Christi"*, die aber wohl von einem gemäßigten Anhänger der Fraticellen stammt, wie die Betonung der Berufung aller Menschen zur Armut zeigt[231]. In dieser Schrift spielt die Unterscheidung des menschlichen, göttlichen, englischen und teuflischen Geistes eine große Rolle, und wenn man hier auch manche Gedanken wiederfindet, die bei *Diadochus* und *Bernhard* lebendig waren, dann aber in den theologischen Traktaten ‚De discretione spirituum' in den Hintergrund traten, so ist die Möglichkeit eines Mißbrauches nicht von der Hand zu weisen[232].

---

[230] Imitatio Christi III, 55.

[231] *D. Joh. Tauleri* Nachfolgung des armen Lebens Christi (Frankfurt 1681), zum 1. Male hrsg. v. *D. Sudermann* 1621. Die Schrift weicht in Stil und Lehre vom echten Tauler beträchtlich ab, wie *H. Denifle*, Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi (München 1877), gezeigt hat. Vgl. auch DSAM I, 1976—1978.

[232] Die Kapitel 73—76 des ersten Teiles handeln von den Einsprechungen des „bösen Geistes", Kap. 77—84 von dem „natürlichen Geist", Kap. 85—96 von den Engeln und Kap. 97 ff. von dem „göttlichen Geist", der der Seele das göttliche Licht einpflanzt, mit dem sie jedes Ding ansehen soll (Kap. 127), der „über Bild und Forme" (Kap. 138) „in die Bloßheit und Stilligkeit" (Kap. 144) spricht. „Aber der sich einkehret, und des göttlichen Lichts in ihm wahrnimmt, und sich denn läßt in alles das, das ihm von Gott gezeiget wird, der ist recht gelassen und ausgegangen seines eigenen Willens" (Kap. 171). Der Mensch soll zwar auch Weisung von Menschen annehmen, aber vor allem „eingehen in das Licht seiner Bescheidenheit" und „lugen, ob ihm etwas Gutes geoffenbart werde, und dem soll er auch folgen" (Kap. 172). Denn die Lehre von Menschen ist nur ein Mittel; wenn der Mensch aber ohne Mittel von Gott berührt wird, dann „darf er sich keiner Kreatur lassen". „Dann Gott hat ihm geoffenbaret ein Licht, in dem er nicht irren mag . . . Wer von der ersten Sache berührt wird, der darf keinem menschlichen Rat folgen, sondern dem, das über allen menschlichen Rat ist" (Kap. 173). Daß es aber Gott ist, der erleuchtet, erkennt man an der „Hitz des Lichts" und daran, daß „der Mensch mag denn nicht zweifeln". „Dann er hat solche Wahrheit in ihm befunden, die niemand geben mag, dann Gott allein. Aber natürlich Licht, das ist zweifelhaftig, und ist in Wonne. Aber dies Licht und diese Befindung ist ohn allen Zweifel, und ohn

III. ‚Discretio spirituum' in der Neuzeit

Wahl durch „Unterscheidung der Geister": Ignatius von Loyola

Zu Beginn der Neuzeit wird die Tradition der U. d. G. noch einmal mit einer neuen Nuance bereichert durch *Ignatius von Loyola*[233]. Die entscheidenden Texte finden sich im Exerzitienbüchlein, nämlich die zwei Serien der „Regeln zur U. d. G." (Ex. n. 313—327 und 328—336) und die Anweisungen über die „Wahl" (Ex. n. 169—189), außerdem die „Regeln für die Almosenverteilung" (Ex. n. 337—344) und die „Regeln über die kirchliche Gesinnung" (Ex. n. 352—370)[234]. Als Ergänzung und Erklärung dient der Brief an Schwester *Rejadella* vom 18. Juni 1536[235].

Wie *L. Bakker* überzeugend aufgewiesen hat, liegt der Ursprung der Regeln zur U. d. G. in der persönlichen Erfahrung des Ignatius[236]. Ein genauer Vergleich der Regeln mit dem sog. „Pilgerbericht"[237] zeigt nämlich, daß diese (wenigstens die erste Serie) chronologisch angeordnet sind, parallel zu den Ereignissen des Pilgerberichtes, und daß umgekehrt der Pilgerbericht einen Kommentar zu den Regeln darstellt. Was Ignatius persönlich erfahren hat, das hat er im Exerzitienbüchlein niedergeschrieben, weil er meinte, es könnte auch für andere von Nutzen sein.

Wenn man die Erfahrung als die eigentliche Quelle der Regeln zur

---

alle Wonne, in einem ganzen Wissen. Und die es befunden haben, die wissen wohl, daß es wahr ist, das ich spreche. Aber die es nicht haben befunden, die wissen auch nicht hievon zu sagen." (Kap. 174).

[233] Aus der umfangreichen Literatur über Ignatius, die Exerzitien und die U. d. G. seien hier nur einige besonders wichtige Arbeiten genannt: *P. de Leturia*, Estudios Ignacianos I—II (Roma 1957); *H. Rahner*, Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit (Graz-Salzburg-Wien [2]1949); *ders.*, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe (Freiburg 1964), besonders die Beiträge: Ignatius und die aszetische Tradition der Kirchenväter (ebd. 235—250) und: Die Lehre des hl. Ignatius von der U. d. G. (ebd. 312—343), zuerst erschienen unter dem Titel „Werdet kundige Geldwechsler", a. a. O. (Anm. 75) 301—341; *K. Rahner*, Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, ebd. 343—405; *G. Fessard*, a. a. O. (Anm. 50); *H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 2); *F. Marxer*, a. a. O. (Anm. 104); *H. Pinard de la Boullaye*, Les étapes de rédaction des Exercices de s. Ignace (Paris [7]1956); *L. Bakker*, a. a. O. (Anm. 152); *J. Pegon*, in: DSAM III, 1267—1275.

[234] Kritische Ausgabe der Exerzitien: MHSI, Monumenta Ignatiana, ser. secunda, t. II: Exercitia Spiritualia (Roma [2]1969). Wir zitieren nach der deutschen Übersetzung von *H. U. v. Balthasar*, Die Exerzitien (Einsiedeln [4]1962).

[235] MHSI, Monumenta Ignatiana, ser. prima: Epistolae et Instructiones I, 99 bis 107; deutsch bei *H. Rahner*, Geistliche Briefe (Einsiedeln [3]1956) 78—87.

[236] *L. Bakker*, a. a. O. (Anm. 152) 69—85.

[237] Dieses wichtige Dokument wurde zwischen 1553 und 1555 von *L. Gonçalves da Câmara* nach dem Diktat (oder besser: der Erzählung) des Ignatius mit möglichster Treue niedergeschrieben. Der kritische Text findet sich in den MHSI, Monumenta Ignatiana, ser. quarta: Fontes narrativi I, 323—507; deutscher Text: *Ignatius von Loyola*, Der Bericht des Pilgers. Übers. u. erl. v. *B. Schneider* (Freiburg 1956).

U. d. G. ansehen muß, ist damit natürlich nicht geleugnet, daß auch mannigfache literarische Einflüsse aus der Tradition auf sie eingewirkt haben. In der Tradition fand Ignatius die Worte, in die er seine eigenen Erfahrungen kleiden konnte[238]. *Ludolph von Sachsen, Jakobus a Voragine,* die *Imitatio Christi, Bernhard von Clairvaux, Dionysius der Kartäuser, Thomas von Aquin:* sie alle haben mehr oder weniger deutliche Spuren in den Regeln hinterlassen, und nicht wenig verdankt Ignatius wohl auch der namenlosen Predigt und Unterweisung.

Es kann hier nicht im einzelnen aufgezeigt werden, was Ignatius in seinen Regeln der U. d. G. sagt. Man wird rein materiell nur wenig finden, das nicht schon in der Tradition zu finden war. Die Frage ist, welchen inneren Anregungen („Gedanken"), die von dreierlei Geistern hervorgerufen werden[239], man folgen darf und welchen nicht. Für die Beurteilung ist von grundlegender Bedeutung, wie sich die Anregungen zur jeweiligen Grundstimmung der Seele verhalten. Entspricht eine Anregung der Grundstimmung, dann wird sie als „Trost", als Freude, Friede, kurz als „Identitätsgefühl" erfahren; widerspricht sie der Grundstimmung, erfährt man sie als „Trostlosigkeit", als Störung, Unruhe, Trauer, kurz als „Frustration". Je nachdem, ob die Grundhaltung zum Guten oder zum Bösen ausgerichtet ist, sind die Anregungen verschieden zu bewerten:

„Denen, die von Todsünde zu Todsünde gehen, pflegt der Böse Feind gemeinhin augenscheinliche Lust vorzustellen, indem er Bilder sinnlicher Ergötzungen und Lüste hervorruft, um sie jeweils mehr in ihren Lastern und Sünden zu bewahren und zunehmen zu lassen. Der gute Geist verfährt bei solchen in entgegengesetzter Weise; er stachelt sie auf und gibt ihnen Gewissensbisse im innern Instinkt der Vernunft."

„Bei denen, die entschieden voranmachen in der Reinigung von ihren Sünden und die im Dienste Gottes Unseres Herrn vom Guten zum je Besseren übergehen, hat eine Weise statt, die der ersten Regel entgegengesetzt ist. Denn nun ist es dem bösen Geiste eigen, zu beißen, traurig zu stimmen und Hindernisse zu legen, indem er mit falschen Gründen beunruhigt, damit man nicht weiter vorrücke. Und dem guten Geist ist es eigen, Mut und Kraft, Tröstungen, Tränen, Einsprechungen und Ruhe zu geben . . ." [240]

Da die Erfahrung von Trost und Trostlosigkeit von zentraler Bedeutung ist, gibt Ignatius eine ausführliche Beschreibung:

„Ich rede von Trost, wenn in der Seele eine innere Bewegung sich verursacht, bei welcher die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt und

---

[238] Vgl. *P. de Leturia, H. Rahner,* a. a. O. (Anm. 233); *H. Bacht,* a. a. O. (Anm. 2); *L. Bakker,* a a. O. (Anm. 152). Die zahlreichen Artikel mit historischen Einzeluntersuchungen müssen wir hier übergehen.

[239] Vgl. Ex. n. 32: „Ich setze voraus, daß es dreierlei Gedanken in mir gibt: solche, die mein eigen sind und allein meiner Freiheit und meinem Willen entspringen, während die beiden andern von außen kommen: der eine vom guten, der andere vom bösen Geist." [240] Ex. n. 314 u. 315.

demzufolge kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr in sich zu lieben vermag, es sei denn im Schöpfer ihrer aller. Desgleichen: wenn einer Tränen vergießt, die ihn zur Liebe Seines Herrn bewegen, sei es aus Schmerz über seine Sünden oder über das Leiden Christi ... Und endlich nenne ich Trost jede Zunahme von Hoffnung, Glaube und Liebe, und jede innere Freudigkeit, die ihn zu den himmlischen Dingen ruft und zieht und zum eigenen Heil seiner Seele, indem sie ihn besänftigt und befriedet in seinem Schöpfer und Herrn."

„Ich nenne Trostlosigkeit alles, was zur dritten Regel in Gegensatz steht, als da ist: Verfinsterung der Seele, Verwirrung in ihr, Hinneigung zu den niedrigen und erdhaften Dingen, Unruhe verschiedener Getriebenheiten und Anfechtungen, die zum Mangel an Glauben, an Hoffnung, an Liebe bewegen, wobei sich die Seele ganz träg, lau, traurig findet und wie getrennt von ihrem Schöpfer und Herrn."[241]

Anschließend gibt Ignatius Hinweise darauf, welches die Ursachen der Trostlosigkeit sein können und wie man sich in ihr zu verhalten habe. Angaben für eine noch genauere Unterscheidung bieten die Regeln der zweiten Serie[242]. Hier spielt eine besondere Rolle der „Trost ohne vorhergehende Ursache", d.h. „ohne vorausgehendes Fühlen oder Erkennen irgendeines Gegenstandes, der ihr vermittels der Akte ihres Verstandes und Willens eine solche Tröstung herbeiführen würde"[243]. Auf solche Weise kann nur Gott selber trösten, denn nur er kann in der Seele ein- und ausgehen, wie es ihm beliebt. Diese Tröstung ist deshalb so bedeutsam, weil sie nach Ansicht des Ignatius jede Täuschung und jeden Irrtum ausschließt; allerdings ist Wachsamkeit geboten für die unmittelbar nachfolgende Zeit[244].

Inhaltlich besagen die Regeln zur U. d. G. kaum etwas Neues gegenüber der Tradition. Neu ist hingegen die Verbindung der U. d. G. mit der „Wahl". Auch vor Ignatius fragte man, welche Anregungen vom guten bzw. vom bösen Geiste wären, um den einen zu folgen und die anderen abzuweisen. Ignatius aber „provoziert" gewissermaßen Trost und Trostlosigkeit, um so experimentell herauszufinden, welches der Wille Gottes für ihn sei. Er begnügt sich nicht damit, den Willen Gottes aus allgemeinen Prinzipien abzuleiten, sondern er fragt nach dem „Individualwillen" Gottes für eine konkrete Person unter ganz kon-

---

[241] Ex. n. 316 u. 317. Wie sehr die Kennzeichen des guten und bösen Geistes bis in die Formulierungen mit der Tradition übereinstimmen, zeigt die Zusammenstellung bei *H. Rahner*, Ignatius als Mensch und Theologe, a. a. O. (Anm. 233) 335 bis 336 .

[242] *J. Clémence*, Le discernement des esprits dans les Exercices Spirituels de s. Ignace, in: RAM 27 (1951) 347—375; 28 (1952) 64—81, sieht in den Regeln der 1. Woche eine „discipline critique de la sensibilité", während die Regeln der 2. Woche eine Kritik der Vernunft, ein Programm zur Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben enthalten.

[243] Ex. n. 330.

[244] Ex. n. 336. Zur Problematik des „Trostes ohne Ursache" vgl. *L. Bakker*, a. a. O. (Anm. 152) 80—81. 87—118. 169—192; *L. González Hernández*, El primer tiempo de elección según san Ignacio (Madrid 1956); *D. Gil*, Algunas reflexiones sobre la consolación sin causa, in: Manresa 41 (1969) 34—64. 121—140.

kreten einmaligen Umständen. Die Bedeutung dieses Ansatzes, der theologisch wohl noch nicht genügend reflektiert ist, haben *K. Rahner* und *G. Fessard* herausgestellt[245]. Die Exerzitien haben zum Mittelpunkt die Wahl, und zwar zunächst nicht im Sinne der Wahl eines konkreten Berufes, sondern als Wahl zwischen „Geboten" und „Räten", deren jeweilige Kriterien „Besitz" und „Armut" sind[246]. Wenn diese grundsätzliche Wahl einmal geschehen ist, kann sie natürlich auch an konkreteren Fragepunkten weitergeführt werden, etwa in der Frage nach dem Beruf, ob man Priester oder Ordensmann werden wolle, in welchem Orden usw.[247], ja sie kann sich sogar auf Details wie die Größe des Haushaltes und Hausstandes beziehen[248].

Ignatius nennt drei Zeiten, in denen eine Wahl stattfinden kann: wenn Gott selbst die Seele so bewegt, daß ein Zweifel unmöglich ist, wie es z.B. bei der Berufung von Matthäus und Paulus der Fall war; wenn die Seele aus der Erfahrung von Trost und Untrost durch die U. d. G. Klarheit gewinnt; wenn man ohne solche „Stimmungen" zu erfahren Für und Wider ruhig gegeneinander abwägen kann[249]. Im Leben des Ignatius spielte auch die erste Wahlzeit eine gewisse Rolle, wenigstens in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung; im Mittelpunkt der Exerzitien scheint allerdings die zweite Wahlzeit zu stehen. Die Leben-Jesu-Betrachtungen und die vielen Wiederholungsübungen dienen dazu, im Blick auf Jesus (also auf etwas Objektives!) in sich Trost und Trostlosigkeit zu verspüren, um daraus den Willen Gottes zu erspüren[250].

In seiner Überzeugung von der inneren Führung durch den Geist wies Ignatius gewiß manche Ähnlichkeiten mit den in Spanien damals weitverbreiteten Alumbrados auf, die ihren Namen der Berufung auf die Erleuchtung und Führung durch den Heiligen Geist verdankten. Da die Alumbrados gleichzeitig manchmal eine gewisse Mißachtung der kirchlichen Autorität und vor allem der Führung durch die Theologen an den Tag legten, wurden sie von der Inquisition mißtrauisch beobachtet. Auch Ignatius entging dem Argwohn offizieller kirchlicher Kreise nicht, und es ist vielleicht kein Zufall, daß einer der größten

---

[245] *K. Rahner*, a. a. O. (Anm. 233); *G. Fessard*, a. a. O. (Anm. 50) 233—304.

[246] *L. Bakker*, a. a. O. (Anm. 152) 233—269.

[247] Vgl. das Directorium des Ignatius, in: MHSI, Monumenta Ignatiana, ser. secunda, t. II: Directoria Exercitiorum Spiritualium (Roma 1955) 81.

[248] Ex. n. 189.

[249] Ex. n. 175—178.

[250] Vgl. *H. Rahner*, Zur Christologie der Exerzitien, in: Ignatius als Mensch und Theologe, a. a. O. (Anm. 233) 251—311. — Über die Bedeutung des Wortes „sentir" bei Ignatius vgl. *H. Pinard de la Boullaye*, Sentir, sentimiento y sentido dans le style de saint Ignace, in: AHSI 25 (1956) 416—430; *F. Marxer*, a. a. O. (Anm. 104) 80—163; *E. Hernández Gordils*, Que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos (Roma 1966).

Kämpfer gegen die Alumbrados, der Dominikaner *Melchior Cano*, auch der schärfste Gegner des Ignatius und seiner Exerzitien war[251]. Ignatius selbst scheint im Laufe der Jahre den Einsprechungen des Geistes gegenüber vorsichtiger geworden zu sein. Vielleicht hing das damit zusammen, daß sein Jerusalemplan, den er für gottgewollt hielt (er ging vermutlich auf die Erleuchtungen in Manresa zurück) und den er jahrzehntelang hartnäckig verfolgte, offensichtlich von der Vorsehung verhindert wurde. Das kirchliche Moment trat jetzt mehr in den Vordergrund; es fand seinen Niederschlag in den Regeln der kirchlichen Gesinnung, die allerdings in ihren konkreten Formulierungen von den Auseinandersetzungen mit Erasmianern und Protestanten geprägt wurden[252]. Dieselbe wachsende Vorsicht zeigt sich auch darin, daß für Ignatius mit zunehmendem Alter die dritte Wahlzeit an Bedeutung gewann[253].

Kommentare und Lehrbücher

Die Zeit von Ignatius bis heute können wir sehr kurz abtun. Es wurde gewöhnlich nur wiederholt und eventuell neu geordnet, was schon früher gesagt worden war. Der kühne Ansatz des Ignatius wurde oft nicht mehr verstanden. *L. de la Palma* reduziert z.B. in seinem Kommentar zu den Exerzitien die U. d. G. praktisch auf die prudentia[254]. Der Jesuitengeneral *Mercurian* stellt die dritte Wahlzeit als das Ideal hin[255]. Den Erfordernissen der geistlichen Leitung dienen die beiden bekanntesten Zusammenfassungen der traditionellen Lehre von der U. d. G. durch Kardinal *Bona*[256] und den Jesuiten *G. B. Scaramelli*[257]. Die Unsicherheit, mit der man dem inneren Zeugnis des Geistes gegenübersteht, wird kompensiert durch lange Listen, in denen alle möglichen äußeren Kriterien zusammenstellt. Dasselbe gilt auch für die aszetische Literatur und die Lehrbücher der geistlichen Theologie aus den letzten drei Jahrhunderten, in denen die U. d. G. auf Grund ihrer langen Tradition zwar eine ehrenvolle, aber praktisch doch sehr untergeordnete Stellung einnimmt[258].

---

[251] Vgl. dazu *I. Iparraguirre*, Práctica de los Ejercicios de san Ignacio de Loyola en vida de su autor (Bilbao-Roma 1946) 83—115.

[252] Vgl. *P. de Leturia*, a. a. O. (Anm. 233) I, 149—174; *J. M. Granero*, Sentir con la Iglesia, ambientación histórica de unas famosas reglas, in: Miscelánea Comillas 25 (1956) 203—233; *L. Bakker*, a. a. O. (Anm. 152) 109—112. 121.

[253] *L. Bakker*, ebd. 279—285.

[254] Vgl. DSAM III, 1273.

[255] Vgl. Directoria (Anm. 247) 269.

[256] Zu seinem Werk ‚De discretione spirituum liber unus' (Rom 1671) vgl. DSAM III, 1275—1278.

[257] *Giovanni B. Scaramelli*, Discernimento degli spiriti (Venedig 1753); deutsch Regensburg ³1904.

[258] Eine kurze Übersicht der wichtigsten Autoren vgl. DSAM III, 1279—1281.

Damit wären wir mit unserem geschichtlichen Überblick ans Ende gelangt. Was läßt sich kurz als Ergebnis dieser Untersuchung feststellen? Einerseits zeigt sich, daß die Lehre von der U. d. G. zum spirituellen Erbgut des Christentums von den Anfängen an gehört. Schon in den ersten noch vom Spätjudentum beeinflußten christlichen Schriften nimmt sie einen bedeutenden Platz ein. Auf dem Weg über die theologischen Spekulationen des *Origenes* gelangt sie zu ihrem Höhepunkt im alten Mönchtum und findet ihren literarischen Niederschlag vor allem in der *Antoniusvita* und bei *Evagrius Pontikus*. Andererseits fällt auf, daß die verschiedenartigsten Phänomene — vom eingegossenen Charisma bis zur menschlichen Klugheit — unter dem Begriff U. d. G. zusammengefaßt werden. Ebenfalls lassen sich seit den ältesten Zeiten zwei verschiedene, wenn auch eng zusammenhängende Anwendungsbereiche der U. d. G. erkennen: die Unterscheidung von „wahr" und „falsch" bzw. „echt" und „unecht", die vor allem für die Beurteilung der Propheten, Lehrer und Visionäre von Wichtigkeit ist, und die Unterscheidung von „gut" und „böse", hier in dem Sinne, ob ein „Gedanke", eine innere Anregung von Gott stamme oder vom Bösen. Durch die ganze Frömmigkeitsgeschichte hindurch lassen sich diese verschiedenartigen Ströme verfolgen. Durch *Cassian* kommt die geistliche Weisheit des östlichen Mönchtums in den Westen, allerdings in der etwas einseitigen Ausprägung als ‚discretio', die schließlich auf dem Weg über *Benedikt, Gregor* und die Frühscholastik bei *Thomas von Aquin* zur ‚prudentia' wird. In ihrer ganzen Fülle lebt die Tradition der U. d. G. noch einmal auf bei *Bernhard*. Während in den großen Traktaten ‚De discretione spirituum' des Mittelalters die Unterscheidung der Visionen und Prophezeiungen im Vordergrund steht, oft verbunden mit einem ausgesprochenen Mißtrauen gegenüber der Berufung auf die Stimme des Geistes im eigenen Innern, bleibt die alte geistliche Erfahrung und Tradition erhalten bei den Mystikern und — vielleicht als Reaktion auf die „Vernünftigkeit" der offiziellen Kirche — in schwärmerischen Sekten. *Ignatius* gebührt das Verdienst, diesen Strom vor dem Versinken in den Untergrund bewahrt zu haben, wenn auch schon bald nach ihm in der ganzen Kirche die Zurückhaltung gegenüber dem „Geist" wieder das Übergewicht erhielt.

Nachdem nun die Grundlinien der U. d. G. in der Geschichte der Frömmigkeit herausgearbeitet sind, müßte die vielschichtige Problematik der traditionellen Aussagen näher untersucht werden. Das soll in einem späteren Beitrag geschehen.

Die Vorläufigkeit der nihilistischen Selbstreflexion

Von Winfried Weier

Oft waren in der Geistesgeschichte gerade jene Faktoren am wirksamsten, die am wenigsten Gegenstand kritischer Reflexion wurden, sich daher in unreflektierter Unbewußtheit wie unbehindert von jeder Selbstkritik unterschwellig ausbreiten konnten und freies Spiel hatten. Ein für diesen Umstand sehr instruktives Beispiel liefern Hauptvertreter des modernen Nihilismus. Indem sie den Nihilismus als ihre eigene Ausgangsposition hinterfragen, erfassen sie die eigentlichen Entstehungsgründe ihres Denkens sehr oft nicht, besonders dann, wenn sie aus Grundhaltungen hervorgehen, die sie offiziell und ausdrücklich ablehnen. Diesen unreflektierten Antizipationen nihilistischer Denker soll deshalb unsere besondere Aufmerksamkeit gelten, weil sie gerade wegen ihrer Ungefragtheit und Unreflektiertheit sich zu unumschränkter Wirksamkeit entfalten und dergestalt die nihilistischen Denkmotive aus unangefochtener Position erwecken und vorantreiben konnten.

Überprüfen wir zunächst die Gründe, die *Friedrich Nietzsche*, der Urvater des Nihilismus[1], für die Entstehung desselben in seiner Schrift „Hinfall der kosmologischen Werte" angibt, auf ihre Vollständigkeit.

Nietzsche erklärt: „Der Nihilismus ... wird eintreten müssen, erstens, wenn wir einen ‚Sinn' in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist: so daß der Sucher endlich den Mut verliert. Nihilismus ist dann Bewußtwerden der langen Vergeudung von Kraft, die Qual des ‚Umsonst', die Unsicherheit, der Mangel an Gelegenheit, sich irgendwie zu erholen, irgendworüber noch zu beruhigen — die Scham vor sich selbst, als habe man sich allzulange betrogen[2] ... Jener Sinn könnte gewesen sein: die ‚Erfüllung' eines sittlichen höchsten Kanons in allem Geschehen, die sittliche Weltordnung; oder die Zunahme der Liebe und Harmonie im Verkehr der Wesen; oder die Annäherung an einen allgemeinen Glücks-Zustand; oder selbst das Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand — ein Ziel ist immer noch ein Sinn. Das Gemeinsame aller dieser Vorstellungen ist, daß ein Etwas durch den Prozeß

---

[1] Nietzsches kategorische Preisgabe von Sinn, Wert und Wesen ist dargestellt in: *W. Weier*, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung (Salzburger Studien zur Philosophie, VIII [Salzburg-München 1970]) 330—332. In seinem Werk „Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens" (Berlin-Leipzig 1936) will *K. Jaspers* eine „Überwindung des Nihilismus" darin erkennen, daß Nietzsche „nicht das Nichts als das Letzte gelten lassen will" (ebd. 221), seinen Nihilismus „ständig in Frage stellt" (344), „mit seinen Konsequenzen nicht zu leben vermag" (386) und es für „ein paradoxes Mysterium der letzten Grausamkeit" hält, „für das Nichts Gott zu opfern" (220). Dieser Deutung liegt eine fragwürdige Bestimmung des Nihilismus zugrunde, als ob dieser von einem Willen zum Nichts beseelt sei, in mangelndem Problembewußtsein seine Position für unverrückbar halte, darin leben und aufgehen könne und das Nichts Gott vorziehe. Vielmehr ist aller Nihilismus „gebrochen" (vgl. *H. Thielicke*, Der Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung [Tübingen 1950] 182: „Weil die Grundwerte der Menschlichkeit nicht eliminierbar sind, kann es streng genommen überhaupt keinen reinen, sondern nur einen gebrochenen Nihilismus geben"), von Sorge um eine Überwindung des Nichts bewegt, von seinen Konsequenzen zutiefst aufgerührt und erschüttert, gerade weil er vor dem Nichts steht.

[2] Vgl. *G. Benn*, Werke, hrsg. v. *D. Wellershoff*, I (Wiesbaden 1960) 22: „Man hat uns belogen und betrogen mit ... Sinn und Zweck."

selbst erreicht werden soll: — und nun begreift man, daß mit dem Werden nichts erzielt, nichts erreicht wird ... Also die Enttäuschung über einen angeblichen Zweck des Werdens als Ursache des Nihilismus: sei es in Hinsicht auf einen ganz bestimmten Zweck, sei es, verallgemeinert, die Einsicht in das Unzureichende aller bisherigen Zweck-Hypothesen, die die ganze ‚Entwicklung' betreffen."[3]

Daß der nach „Sinn" oder „Zweck" Suchende notwendigerweise enttäuscht, frustriert werde, betrachtet Nietzsche als eine selbstverständliche Gegebenheit, von der er ausgeht. Er läßt den Eindruck für sich stehen, daß der Sucher allein deshalb enttäuscht werden müsse, weil er überhaupt nach Sinn Ausschau halte. Hier bleibt die Untersuchung stehen, ohne weiterzufragen, warum denn im bloßen „Werden" kein Sinn zu entdecken sei und daher der danach Fragende „endlich den Mut verliere". Deshalb verharren Fragestellung und Antwort bei einem Vorläufigen und gehen am Entscheidenden vorbei.

Denn nicht die Tatsache, *daß* der Sucher überhaupt nach Sinn fragt, stellt schon den Grund für seine Frustration dar, sondern vielmehr die Art und Weise, *wie* er danach fragt. Er sucht im „Werden" selbst und als solchem ein Werdeloses, im Geschichtlichen ein Überzuständliches, Urphänomenales, im Zeitlichen ein Überzeitliches, und zwar nicht als ein darin Gegenwärtiges, sondern als ein damit Zusammenfallendes. Das zeigt sich deutlich in der Reduktion des „Sinnes" auf den „Zweck". Denn während der Sinn immer, um Verbindlichkeitsrang oder Geltung zu besitzen, wesenhaft über jede seiner zeitlichen Manifestationen hinausliegt, ist der Zweck einer Zeitsituation zugepaßt, von ihr bestimmt. Wer auf diese Weise nach Sinn forscht, steht in der positivistischen Antizipation, alles Wirkliche müsse als ein Phänomen des „Werdens", als eine zeitliche Gegebenheit konstatierbar sein[4]. Darin aber hat der so Fragende bereits seinerseits den Sinn ausgeschlossen, weil er außer acht läßt, daß dieser gar nicht als eine zeitliche Faktizität auftreten kann, sondern als ein selbst überzeitlicher, unbedingter in seiner Konkretion im Werdensverlauf nur Parusie hat. Der Fragende Nietzsches hat also gleichsam schon alle Antennen abgerissen, die Ausrichtung auf einen in seiner Gültigkeit werdelosen Sinn aufgegeben, indem er auf solche Weise nach Sinn sucht.

Nicht also daran, daß er überhaupt nach Sinn forscht, liegt es, wenn er enttäuscht wird und seine Anstrengung als Kraftvergeudung erlebt, wie Nietzsche will, sondern daran, daß er positivistisch fragt, Sinn als geschichtliches Phänomen festlegen und konstatieren will. Indem der Sucher den Sinn selbst als eine zeitliche Konkretheit antreffen will, hat er ihn schon aufgegeben, kann er und will er ihn nicht sehen.

Nietzsche hat also die auf solche Sinnfrage notwendig erfolgende Frustration nicht auf ihren tieferen Grund hin reflektiert, der in ihm selbst unbewußt wirksam war, und daher auch nicht den positivistischen Gegebenheits- und Wirklichkeitsbegriff als die eigentliche Ursache der Enttäuschung erfaßt.

Zudem zeigt seine mit der größten Selbstverständlichkeit vollzogene Rückführung des Sinnes auf den „Zweck", daß er in der rationalistischen Grundvorstellung befangen war, für die es nur eine berechenbare, definierbare und daher zeitlich konkretisierte Wirklichkeit gibt[5], eine solche überzeitlicher und auf ihre jeweilige Präsentation nicht fixierbarer Sinn- und Wertgehalte im vorhinein ausgeschlossen wird.

---

[3] *F. Nietzsche*, Werke XV (Großoktav-Ausg. Kröner [Leipzig 1911]) 148.

[4] Vgl. *R. Carnap*, Soziologie und Physikalismus, in: Erkenntnis II (Leipzig 1931) 463: „Jeder Sachverhalt der Wissenschaft kann gedeutet werden als ein physikalischer Sachverhalt, d. h. als quantitativ bestimmbare Beschaffenheit einer Raum-Zeit-Stelle (oder als Komplex solcher Beschaffenheiten)."

[5] So glaubt *Descartes*, daß nur solchen Perzeptionen eine Wirklichkeit entspreche, die klar und distinkt sind, während er die intentionalen Objekte aller transrationa-

Dieser unreflektierte Rationalismus bezeichnet seine wirksamsten Denkmotive ebenso wie sein fragloser Positivismus.

Ein Analoges läßt sich an den beiden anderen Entstehungsgründen beobachten, die Nietzsche für die Herkunft des Nihilismus verantwortlich macht:

„Der Nihilismus . . . tritt zweitens ein, wenn man eine Ganzheit, eine Systematisierung, selbst eine Organisierung in allem Geschehen und unter allem Geschehen angesetzt hat: so daß in der Gesamtvorstellung einer höchsten Herrschafts- und Verwaltungsform die nach Bewunderung und Verehrung durstige Seele schwelgt (— ist es die Seele eines Logikers, so genügt schon die absolute Folgerichtigkeit und Realdialektik, um mit Allem zu versöhnen . . .). Eine Art Einheit, irgend eine Form des ‚Monismus': und in Folge dieses Glaubens der Mensch in tiefem Zusammenhangs- und Abhängigkeitsgefühl von einem ihm unendlich überlegenen Ganzen, ein modus der Gottheit . . . aber siehe da, es gibt kein solches Allgemeines! Im Grunde hat der Mensch den Glauben an seinen Wert verloren, wenn durch ihn nicht ein unendlich wertvolles Ganzes wirkt: d. h. er hat ein solches Ganzes konzipiert, um an seinen Wert glauben zu können." [6]

Wieder soll der Grund für das Auftreten des Nihilismus darin liegen, daß der Mensch überhaupt nach einer verehrungs- und bewunderungswürdigen „Ordnung" und Sinneinheit des Ganzen fragt und nun enttäuscht wird, da es „kein solches Allgemeines gibt". Doch ist es nur einem Fragenden verwehrt, übergreifende Sinngeltungen zu vernehmen, der mit dem Positivismus ausschließlich zeitliche Wirklichkeit kennt und daher freilich jeden zeitüberlegenen, objektiven Sinn vergeblich als eine solche suchen muß. Gibt es Ordnung, so ist sie wesenhaft der von ihr bestimmten Wirklichkeit vor- und übergeordnet und kann als sie selbst nicht in der Dimension angetroffen werden, die sie überformt, also im konkret Konstatierbaren, wenngleich sie aus anderer Dimension heraus darin gegenwärtig sein kann. Wer also mit Nietzsche Einheit und Ordnung als eine geschichtliche Faktizität sucht, hat in der Weise seines Forschens eine solche im vorhinein schon ausgeschlossen. Indem Nietzsche in seiner Reflexion auf die Ursprünge des Nihilismus diesen nicht auf ihren positivistischen Grund geht, zeigt er gerade, wie sehr er dem Positivismus verfallen war.

Weiterhin gilt es zu bedenken: Wer mit einem fixen, rationalen Ordnungsschema an die Wirklichkeit herantritt, „Systematisierung" will und in allem Geschehen angesetzt hat, wer „absolute Folgerichtigkeit" und „monistische" Deckung zwischen Definitionen und Wirklichem verlangt, muß in der Tat enttäuscht werden. Er sieht sich aber nicht deshalb frustriert, weil er, wie Nietzsche meint, überhaupt nach Ordnung, Einheit und Ganzheit forscht, sondern weil er alles Wirkliche auf rationale Formeln hin festlegen will, statt in einfühlendem Innewerden mit dem Gehalt des Wirklichen zu konspirieren, der sich wegen seiner Unaufteilbarkeit gerade der begrifflichen Analyse und Determination entzieht. In seiner rationalistischen Urintention hat der so Suchende schon jede unaufteilbare Ordnung preisgegeben und daher das negative Ergebnis seines Fragens schon vorweggenommen. Denn jede Sinnordnung verlangt Unterordnung, Verfügbarkeit *(G. Marcel)* für ein Vorgegebenes. Er aber will nicht verfügbar sein, sondern vielmehr mit seinem prädeterminierten Schema verfügen. Nihilistische Enttäuschung wird alsdann zu einer Notwendigkeit und hat, was Nietzsches Reflexion nicht erfaßt, ihren Grund nicht in der Sinnfrage selbst, sondern im Rationalismus dieser Fragestellung. Als ein unreflektierter konnte dieser eine um so wirksamere Quelle seines eigenen Nihilismus sein.

Schließlich führt Nietzsche eine dritte und letzte Ursache für die Entstehung des Nihilismus an: „Der Nihilismus hat noch eine dritte und letzte Form. Diese zwei

---

len Vorstellungen als Nichts (néant) bezeichnet: vgl. Discours de la méthode IV, 39 (Philos. Bibl., 261 [Würzburg 1960] 63).

[6] A. a. O. (Anm. 3) XV, 149.

Einsichten gegeben, daß mit dem Werden nichts erzielt werden soll und daß unter allem Werden keine große Einheit waltet, in der der Einzelne völlig untertauchen darf wie in einem Element höchsten Wertes: so bleibt als Ausflucht übrig, diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurteilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als wahre Welt. Sobald aber der Mensch dahinterkommt, wie nur aus psychologischen Bedürfnissen diese Welt gezimmert ist und wie er dazu ganz und gar kein Recht hat, so entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den Unglauben an eine metaphysische Welt in sich schließt, — welche sich den Glauben an eine wahre Welt verbietet. Auf diesem Standpunkt gibt man die Realität des Werdens als einzige Realität zu, verbietet sich jede Art Schleichweg zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten — aber erträgt diese Welt nicht, die man schon nicht leugnen will." [7]

Nietzsche kennt also nur die typisch vorsokratische Alternative, entweder die Welt des Werdens und der Veränderung sei Schein, da es in Wahrheit nur das Unveränderliche, immer Gültige gebe, wie die Eleaten meinten. Oder umgekehrt müsse im Sinne der Herakliteer das überzeitlich Gültige und Bleibende als Schein entlarvt werden, da nur das Werden und die Veränderung wirklich sei. Die von *Sokrates-Platon* gegenüber dieser Alternative geltend gemachte dritte Möglichkeit, daß das Werdende in all seiner Veränderung und Prozessualität doch einen werdelosen, gleichbleibend gültigen Sinn widerspiegeln und an diesem teilhaben könne, kennt Nietzsche gleich den Vorsokratikern nicht. Und dieser Ausschluß des zweidimensionalen Teilhabedenkens [8] ist wiederum für den unreflektierten Rationalismus und Positivismus ebenso bezeichnend wie für den Rationalismus der Eleaten und den Positivismus der Herakliteer. Denn die konstatierte Wirklichkeit des Positivisten ist ebenso eindimensional wie die fixierte des Rationalisten.

Diesen Vorwegnahmen entsprechend meint Nietzsche, allein schon der „Glaube an eine wahre Welt" führe notwendig zur nihilistischen Enttäuschung, indem sich die „Realität des Werdens" doch als unbestreitbar erweise. Dabei erfaßt Nietzsche nicht, daß nicht schon die Annahme einer überzeitlichen, werdelosen Wirklichkeit angesichts einer sich ständig ändernden Welt die Frustration herbeiführe, sondern allein ein dem Teilhabedenken entfremdeter, hintergründig mit dem Positivismus und Rationalismus paktierender und sich selbst daher schon im vorhinein aufgebender „Glaube". Kann doch der Gedanke an einen werdelosen Sinn sehr wohl die Phänomene des Vergänglichen, des Fließens und der Bewegung, unbeschadet ihres Eigenseins, bewahren, indem er sie eben bei all ihrer Fluktualität in Teilhabe an gleichbleibend Gültigem sieht. Wiederum hat Nietzsche die wirksamsten seiner nihilistischen Motivationen nicht zum Gegenstand seiner Selbstreflexion nehmen können.

Angesichts der Alternative Heraklitismus oder Eleatismus entscheidet sich Nietzsche für den erstgenannten mit der Begründung, die „wahre Welt" der Eleaten sei ja doch nur aus „psychologischen Bedürfnissen gezimmert." Diese psychologistische Rückführung aller urphänomenalen Sinngehalte auf die bloßen Setzungen der Wünsche des Subjekts ist eine grundsätzlich positivistische, insofern sie an den noematischen Bewußtseinsphänomenen nur ihre noetische Seite, den zeitlichen und bedingten Denk*akt*, für wirklich hält. Sie verweigert sich in solchem Phänomenalismus im vorhinein dem Phänomen, daß wir solche Inhalte, wie *J. Hessen* ganz zu Recht betont, „nicht auf Seiten unseres subjektiven Bewußtseins, sondern auf Seiten des Objekts, des Gegenständlichen erleben" [9] und es sich in all diesen Fällen um etwas

---

[7] Ebd. 150 f. [8] Vgl. *W. Weier*, a. a. O. (Anm. 1).

[9] *J. Hessen*, Existenzphilosophie (Essen 1947) 50; vgl. *F.-J. von Rintelen*, Der Wertaspekt, in: *C. J. Bock*, Die Rolle der Werte im Leben (Köln 1971) 20—39; *ders.*, Gibt es überzeitlichen Sinn in der Geschichtlichkeit?, in: Studi in onore di A. Corsano (Manduria 1970) 645—652.

„Übersubjektives" handelt, „das der Willkür des werterlebenden Subjekts entzogen ist und sich als etwas Objektives und Absolutes darstellt" [10]. Deshalb kann Nietzsche auch nicht bemerken, daß nicht schon der „Glaube an eine wahre Welt" einen jeden Ehrlichen abstoßenden „Schleichweg zu Hinterwelten" beinhaltet, sondern allein ein dem psychologistischen Phänomenalismus höriger, sich selbst negierender „Glaube". Dieser Phänomenalismus, der alle Formen des Sinnvernehmens auf ihren bloßen Akt reduziert, konnte gerade als ein nicht reflektierter seinem Nihilismus jederzeit zu Diensten sein.

Nicht in der Hinterfragung des Nihilismus auf seine Entstehungsgründe, sondern in einer existentialontologischen Ausdeutung desselben will *Heidegger* in seiner Schrift „Der europäische Nihilismus" [11] über Nietzsche hinausgehen. Seine Reflexion auf die Ursprünge nihilistischen Denkens beläßt nicht nur die Antizipationen Nietzsches in ihrer Unreflektiertheit, sondern deklariert sie zu prinzipiellen Selbstverständlichkeiten, die er als Urphänomene des Seins selbst zu fassen sucht. Als solche verallgemeinert er sie zu fraglosen Konstituentien aller gegenwärtigen Existenzen, der Geschichte, des Seins und der Metaphysik selbst. In dieser ontischen Generalisation verliert er sie als durch bestimmte, antizipierende Methoden bedingte vollends aus dem Blick:

So erhebt er den Nihilismus zur „Geschichte unseres eigenen Zeitalters" [12] und erklärt: „Diese Geschichte ist selbst die Art und Weise, wie wir stehen und gehen, *wie wir sind*" [13]. In dieser Aussage konspiriert Heidegger mit der Annahme Nietzsches, schon im bloßen Fragen nach Sinn liege der Ursprung des Nihilismus, und insofern wir stets darauf angelegt sind, diese Frage zu stellen, sie stets mit uns gehe, liege die Geschichte des Nihilismus in der „Art und Weise, wie wir sind". Wie wir sahen, geht aber der Nihilismus nicht schon aus dieser Frage selbst hervor, sondern aus einer Methode, die den Sinn als eine nachweisbare Faktizität von Zeit und Geschichte zu fassen sucht und eben dadurch schon im vorhinein alle überzeitlichen und unbedingten Inhalte aufgegeben hat. Desgleichen kann der Nihilismus nur dann unser Sein bezeichnen, wenn feststeht, daß wir in der Suche nach Sinn immer nur die Verifikation prätendierter Fixationen erwarten und dabei freilich enttäuscht werden müssen. Wie gezeigt, ist aber auch diese Form des Fragens nach Sinn keineswegs selbstverständlich. Als die einzig mögliche kann sie nur dem erscheinen, der so sehr in dieser Methodik befangen ist, daß sie ihm nicht mehr Gegenstand reflektierender Überprüfung sein kann. Und schließlich kann man die frustrierte Ausrichtung auf überzeitliche Verbindlichkeiten nur dann als uns eigentümlich ansehen, wenn ausgemacht ist, daß diese Intention nichts als das Produkt „psychologischer Bedürfnisse" sei. Dann aber hat man mit dem Phänomenalismus angenommen, daß jedes Vernehmen von Sinn und Wert eine Reduktion auf den Akt verlange. Es besteht kein Zweifel, daß diese Vorwegnahme nur dem in unreflektierter Ungefragtheit erscheint, der selbst zutiefst in ihrem Bann steht.

Um das durch bestimmte Methoden bedingte nihilistische Erleben auf ein Urphänomen des Seins hin zu generalisieren, tut Heidegger einen zweiten Schritt, indem er den Nihilismus der Geschichte selbst zurechnen will: „Der Nihilismus ist Geschichte. Im Sinne Nietzsches macht er das Wesen der abendländischen Geschichte mit aus, weil er die Gesetzlichkeit der metaphysischen Grundstellungen und ihres Verhältnisses mitbestimmt. Alles muß zuerst darauf hinzielen, den Nihilismus als Gesetzlichkeit der Geschichte zu erkennen." [14] Wieder gilt das Gesagte: Der Nihilismus kann nur dann als ein integrierender Bestand aller Geschichte gedeutet werden, wenn letzte Sicherheit darüber besteht, daß alle Träger der Geschichte auf die Voreinge-

---

[10] *J. Hessen*, ebd.
[11] Pfullingen 1967.
[12] Ebd. 62.
[13] Ebd.
[14] Ebd. 67 f.

nommenheiten phänomenalistischen Fragens, fixierenden Determinierens oder des psychologistischen Aktualismus festgelegt sind. Eine solche Sicherheit kann aber nur dem als gegeben erscheinen, der auf solche Festlegungen nicht mehr reflektiert, weil er nicht zu ihnen in Distanz steht, sondern ihnen selbst unterliegt.

Aufgrund solcher Verallgemeinerung höchst bedingter Einzelphänomene kommt Heidegger endlich zu dem Ergebnis, daß der Nihilismus ein Seinsereignis sei: „Das Wesen des Nihilismus ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist." [15] Nicht in der nihilistischen Selbstreflexion, sondern in der Verontologisierung des Nihilismus, in seiner Rückführung auf das Sein selbst will er über Nietzsche hinausgehen: „Nietzsches Frage, was Nihilismus bedeute, ist... eine ihrerseits noch nihilistisch denkende Frage. Deshalb gelangt er schon durch die Art seines Fragens nicht in den Bereich dessen, was die Frage nach dem Wesen des Nihilismus sucht, daß er nämlich und wie er eine Geschichte sei, die das Sein selbst angeht." [16] Indes kann es nur dann angehen, den Nihilismus als ein Urphänomen des sich zeitigenden Seins selbst zu verstehen, wenn feststeht, daß es *allem* Sein wesentlich ist, sich als Nichts oder das Nichts präsentieren zu können. Tatsächlich kommt eine solche Grundbefindlichkeit jedoch nicht allem Sein zu, sondern nur einem Sein, das als von jeder Teilhabe an überzuständlichen und unbedingten Inhalten losgerissen gedacht wird. Daß es immer als ein solches gedacht werde, erweist sich aber nur einer solchen Betrachtung als selbstverständlich, die selbst allem Teilhabedenken entfremdet und der eindimensionalen Seinsdeutung bedingungslos ergeben ist, indem sie jeder von ihr Abstand nehmenden Selbstreflexion entbehrt.

Was von der Geschichte und dem Sein gilt, ist freilich auch auf alle Metaphysik anzuwenden, sofern man mit Heidegger darin das Ereignis des Seins als des Nichtenden sieht: „Die Metaphysik ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst wesenhaft nichts ist: Die Metaphysik ist als solche der eigentliche Nihilismus." [17] Wieder muß gesagt sein, daß „die Metaphysik nur dann ganz generell die Geschichte ist, in der es mit dem Sein selbst wesenhaft nichts ist", wenn es eine fraglose Selbstverständlichkeit darstellt, daß alle Metaphysik sich im phänomenalistischen Sinne in die Dimension der Endlichkeit und Zeitlichkeit verbannt weiß, so daß jede Sinnfrage notwendig dem Nichts begegnen muß. Darüber hat aber nur der Gewißheit, der aus mangelnder Selbstreflexion in der Sinnfrage überhaupt die Quelle aller Frustration sieht und nicht begreift, daß sie nur in ihrer Verengung auf eindimensionale Methoden zur Enttäuschung führt. Solche Gewißheit erlangt aber nur der aus fragloser Unreflektiertheit solchen Methoden Ergebene. Für ihn kann dann freilich kein wesentlicher Unterschied mehr zwischen der platonischen und der nihilistischen Sinnfrage bestehen: „Die Metaphysik ist als Metaphysik der eigentliche Nihilismus. Das Wesen des Nihilismus ist geschichtlich als die Metaphysik, die Metaphysik Platons ist nicht weniger nihilistisch als die Metaphysik Nietzsches." [18] Dagegen muß man jedoch geltend machen, daß *Platon* in grundsätzlich anderer Weise nach Sinn fragt als der Nihilist: eben in Hingabe an die unverfügbare und daher aus aller Subjektivität schlechtweg unableitbare Wirklichkeit des Überzeitlichen, Unbedingten, Werdelosen und Urphänomenalen, das in allem Erscheinenden gegenwärtig sein kann, ohne je damit zusammenzufallen.

Es mag auf den ersten Blick befremden, wenn wir auf diesem Wege zu dem Ergebnis geführt werden, daß sich im Denken Heideggers ein hintergründiger Phänomenalismus und Psychologismus insofern unbehindert auswirken kann, als er ein unreflektierter ist. Wendet sich Heidegger doch ausdrücklich gegen allen Phänomenalismus und Psychologismus, wenn er z. B. sein Werk „Sein und Zeit" mit der Bemerkung einleitet: „Nach dem Sinn von Sein soll die Frage gestellt werden" [19], oder wenn er

---

[15] Ebd. 236. [16] Ebd. 239.
[17] Ebd. 248. [18] Ebd. 241. [19] Sein und Zeit (Tübingen 1963) 5.

gerade in zitierter Schrift über den Nihilismus betont: „Das Sein ist das Einzigste, dessen Einzigartigkeit von keinem Seienden je erreicht wird." [20]

Wenn nun der Nihilismus in seinen eigentlichen Motivationen gerade beim Konstatierbaren und Fixierbaren, also beim Seienden, stehenbleibt und daher den all seiner Konkretion und Manifestation enthobenen Seinssinn nicht sichten kann, so bezieht er jene Position, die Heidegger nachhaltig als „Seinsvergessenheit" [21] ablehnt. Und Heidegger hat doch sicher nicht sagen wollen, daß sich gerade in dieser dem Sein völlig entzogenen Haltung der Sinn des Seins als der des „Nichts" lichte.

Nur indem und solange die nihilistischen Antizipationen unreflektierte sind, kann Heidegger darin ein ontisches Urphänomen sehen, da er sonst um ihr vom Sein losgelöstes Verharren beim konkret Seienden wüßte, das jede existentialontologische Deutung verwehrt. Und nur indem ihm diese als unreflektierte Motivationen seines eigenen Denkens unbewußt bleiben, kann er so nachdrücklich jene Seinszugewandtheit fordern, die in grundsätzlicher Annahme von Phänomenen zweiter Ordnung [22] den phänomenalistischen Nihilismus hinter sich läßt.

Somit beruht Heideggers Schrift über den „Europäischen Nihilismus" auf einer unzulänglichen Reflexion der Entstehungsgründe des Nihilismus.

Nicht nur bei Nietzsche und Heidegger, sondern auch bei *Camus* zeigt sich die nihilistische Selbstreflexion als eine im Vorläufigen verbleibende. So erklärt Camus in seinem „Mythos von Sisyphos": „Die primitive Feindseligkeit der Welt, die durch die Jahrhunderte besteht, erhebt sich wieder gegen uns. Eine Sekunde lang verstehen wir die Welt nicht mehr: jahrhundertelang haben wir in ihr nur die Bilder und Gestalten gesehen, die wir zuvor in sie hineingelegt hatten, und nun verfügen wir nicht mehr über die Kraft, von diesem Kunstgriff Gebrauch zu machen. Die Welt entgleitet uns: sie wird wieder sie selbst. Die gewohnheitsmäßig maskierten Kulissen werden wieder, was sie wirklich sind. Sie rücken uns fern." [23]

Wie Heidegger geht also auch Camus in der Hinterfragung des Nihilismus auf seine Ursprünge nicht über die Reflexion Nietzsches hinaus, indem er mit ihm meint, die „wahre Welt" sei nur „aus psychologischen Bedürfnissen gezimmert" und der Mensch müsse zugestehen, daß er „dazu ganz und gar kein Recht hat". Das Befragen der Welt auf einen objektiven Sinn wird als ein Maskieren des Wirklichen mit „Bildern und Gestalten" gedeutet. Dahinter steht wieder die positivistische Vorstellung, als ob der Sinn als eine Gegebenheit des Konstatierbaren selbst auftreten müsse, um als wirklich angesehen werden zu können. Denn tatsächlich würde es einer Maskerade gleichen, den Sinn als eine zeitliche, geschichtliche Faktizität aufweisen zu wollen. Indem Camus offenbar nur einen solchen Aufweis kennt, zeigt er die unreflektierte Selbstverständlichkeit seines phänomenalistischen Denkens.

In allem Vernehmen von Sinn will er einen „Kunstgriff", einen Trick sehen, den der moderne Mensch nun mal nicht mehr handhaben könne. Er nimmt diesen Umstand als eine selbstverständliche, unfragliche Gegebenheit, die er nicht mehr auf ihren Ursprung hin bedenkt. Abgesehen davon, daß diese Deutung des Sinnvernehmens als eines Kunstgriffs sich in völliger Ahnungslosigkeit gegenüber dem zweidimensionalen Teilhabedenken bewegt, erfaßt Camus nicht, daß jenes Nicht-mehr-Können keineswegs den heutigen Menschen überhaupt betrifft, sondern nur jenen,

---

[20] A. a. O. (Anm. 11) 227.

[21] Brief über den Humanismus (Bern 1947) 86: „Die Seinsvergessenheit bekundet sich mittelbar darin, daß der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet."

[22] Vgl. *W. Weier*, Wege einer metaphysischen Phänomenologie, in: FreibZschr-PhTh 16 (1969) 388—427.

[23] *A. Camus*, Der Mythos von Sisyphos, übers. von *H. G. Brenner* und *W. Rasch* (Düsseldorf 1956) 18.

der den Sinn als eine jederzeit nachprüfbare, berechenbare Erfahrungstatsache konstatieren will. Nicht schon dem ehrlich Gesonnenen wird der Sinn zu einem leeren Schein, sondern nur dem, der ihn als eine räumliche oder zeitliche Erscheinung sucht. Darin bekundet Camus, daß ihn das positivistische Gegebenheits- und Wirklichkeitsverständnis als eine unreflektierte und daher um so wirksamere Vorwegnahme gefangenhielt.

Indem Camus glaubt, nach dem Verschwinden aller Sinn-„Kulissen" stehe die Welt in ihrer nackten, bedeutungslosen Wirklichkeit wieder vor uns, antizipiert er, daß das eigentlich Wirkliche sich im sinnlos Faktischen erschöpfe, das jede über bloße Zufälligkeit hinausgreifende Sinnotwendigkeit ausschließe. Diese Vorwegnahme, daß es eine übersinnliche, werdelose, überzuständliche, urphänomenale und überzeitliche Wirklichkeit nicht geben könne, kann sich nicht auf eine Wirklichkeit berufen, da es keine solche gibt, die die zeitliche Welt als die allein wirkliche aufweisen könnte. Wie aller Positivismus bewegt sich also auch der Camus' in dem inneren Widerspruch, eine kategorische Reduktion alles Wißbaren auf das Konstatierbare zu postulieren, diese Forderung selbst aber nicht durch Konstatiertes begründen zu können. Seine unreflektierte Verfangenheit in das positivistische Gegebenheitsverständnis bezeichnet dieses als ein Grundmotiv seines Denkens.

Insofern *Jaspers* alle objektive Wahrheit, jeden der Existenz vorgeordneten Sinn, Wert oder Wesensgehalt von unbedingter Geltung ablehnt[24], denkt auch er grundsätzlich nihilistisch. Zwar könnte sein Nihilismus als durchbrochen erscheinen, insofern er an eine Wahrheit der Existenz, d. h. die Geltung des existentiellen Entwurfs für die existentielle Wirklichkeit, glaubt. Doch zerrinnt diese existentielle Wahrheit letztlich doch wieder in die situationsbedingten, jeweiligen Akte der Existenz, ohne eine Wesensgestalt zu konstituieren. Jaspers' Betrachtungen über das Wesen des Nihilismus gehen daher weitgehend auf seine Selbstreflexion zurück.

Grundsätzlich unterscheidet Jaspers zwei Typen des Nihilismus: „Ein Typus des Nihilismus etwa verwirft allen Sinn und Wert und haftet an der Bejahung der bloßen wert- und sinnlosen Realität; der andere Typus findet die Realität unhaltbar, vernichtungswürdig, weil sie vom Standpunkt des Werts und Sinns aus auf keine Weise zu rechtfertigen sei."[25] Beide Typen gehen nach Jaspers auf drei Motivationen zurück: 1) „Wenn ich aus einer Weltanschauung heraus Absichten habe und verfolge, so widerspricht immer wieder der ursprünglichen Meinung die tatsächliche Erfahrung."[26] 2) „In jeder Reflexion als solcher, in aller rationalen Einstellung liegt eine Tendenz zur Auflösung, Relativierung dessen, worüber reflektiert wird."[27] 3) „Die Erfahrung des Sichselbstwidersprechens im Laufe der Verwirklichungen aller Art, die Erfahrung der Eigenschaften der Reflexion, mit der sich alles machen läßt, sind Quellen des Nihilismus ... daß aber in der Wahrhaftigkeit und dem Echtheitswillen selbst eine Tendenz liegt, zum Nihilismus zu kommen, hat Nietzsche entdeckt."[28]

Dazu ist zunächst zu bemerken, daß Jaspers nicht herausstellt, inwiefern die beiden angeführten Typen des Nihilismus auf einen Grundtypus zurücklaufen. Denn ob ich nun den Sinn leugne, weil die „Realität" ihn nicht enthält, oder die „Realität"

---

[24] Unter „Transzendenz" oder „Gott" versteht Jaspers „Chiffren", die keine transzendente Wirklichkeit, sondern nur den transzendierenden Sprung der Existenz selbst präsentieren; vgl. *ders.*, Philosophie III (Berlin - Göttingen - Heidelberg 1956) 137: „Die Chiffre ist das Sein, das Transzendenz zur Gegenwart bringt." „Im Lesen der Chiffreschrift wird so wenig ein unabhängig von mir bestehendes Sein erfaßt, daß vielmehr dieses Lesen nur mit meinem Selbstsein möglich ist" (ebd. 150).

[25] *K. Jaspers*, Psychologie der Weltanschauungen (Berlin - Göttingen - Heidelberg 1954) 286.

[26] Ebd. [27] Ebd. 287. [28] Ebd. 289.

negiere, weil sie meinen Sinnerwartungen nicht entspricht, so stehe ich doch in beiden Fällen in einem Wirklichkeitsverständnis, für das es kein Ineinander von zeitlicher und überzeitlicher, sinnenfällig konstatierbarer und übersinnlich vernehmbarer Gegebenheit gibt. Alsdann muß entweder in heraklitischer Betonung des Sinnenfälligen jede überzeitliche Geltung bestritten oder in eleatischer Betonung des Übersinnlichen die geschichtliche Welt entwirklicht werden. Beide Haltungen sind durch den Ausschluß des Gedankens gekennzeichnet, daß die jeweilige, veränderliche, zufällige und bedingte Welt doch an unveränderlichen, notwendigen und unbedingten Inhalten teilhaben könne. Gerade der völlige Verlust dieses zweidimensionalen Denkens ist aber für die phänomenalistische und rationalistische Methodik signifikant.

Betrachten wir nun die drei Entstehungsgründe des Nihilismus, die Jaspers anführt:

Der erste fällt im wesentlichen zurück auf den zweiten der von Nietzsche angeführten Ursprünge. Wieder wird das Fragen nach Sinn überhaupt mit einem Hineinprojizieren fixer „Absichten" und „Meinungen" in die Wirklichkeit gleichgesetzt. Daß dann die „tatsächliche Erfahrung" wenig geneigt ist, solchen antizipierenden Fixationen zu entsprechen, kann wenig verwundern. Wie Nietzsche verallgemeinert aber nun Jaspers diesen Tatbestand zu dem Ergebnis, *jede* Frage nach Sinn müsse notwendig an der Wirklichkeit scheitern, trage die Wurzel nihilistischer Enttäuschung in sich selbst[29]. Gleich Nietzsche erfaßt Jaspers dabei nicht, daß nicht schon die Sinnfrage überhaupt zum Nihilismus führt, sondern allein eine auf rationale Festlegungen prädeterminierte Sinnfrage. Nicht eine Sinnforschung, die den Sinn als eine unaufteilbare Ganzheit zu vernehmen sucht und daher gar nicht darauf ausgeht, ihn auf definierbare Merkmale zu determinieren, muß nihilistischer Enttäuschung begegnen, sondern eine auf rationale Fixationen verengte. Nicht also jeder weltanschaulichen Konzeption muß die Wirklichkeit widersprechen, sondern nur einer solchen, die, statt mit dem Wirklichen zu konspirieren, es auf rationale Formeln hinzwängen will. Denn solcher Rationalismus verwirklicht nicht mehr die allem Erspüren von Sinn wesentliche Offenheit und Verfügbarkeit für die Ankunft von Sinngehalten, sondern hat über diese schon im vorhinein verfügt, sich ihnen verweigert, um im also verriegelten Gehäuse der eigenen Antizipationen das Eintreffen des im Grunde schon Abgewiesenen zu erwarten. In dieser rationalistischen Fehlhaltung einer präkonzipierenden Weltanschauung ist der eigentliche Ursprung des Nihilismus zu sehen, nicht aber schon in der Ausrichtung einer jeden Weltanschauung auf Sinn.

Wie Nietzsche verwandelt Jaspers ein hypothetisches Urteil einfachhin in ein kategorisches, d. h., er verwandelt den Satz: „Wenn eine Weltanschauung auf fixe Vorwegnahmen festgelegt ist, dann wird sie durch keine Erfahrung bestätigt" in den Satz: „Die Ausrichtung einer jeden Weltanschauung auf Sinnerfüllung muß ‚immer wieder' an der Wirklichkeit scheitern, kann gar keinen Widerhall darin finden." Offenbar hatte auch Jaspers in seiner selbstverständlichen und unreflektierten Annahme des zweiten Satzes die Bedingtheit des Nihilismus durch die nihilistische Methodik nicht klar erkannt und daher den hypothetischen Satz zu einem kategorischen verallgemeinert. Nicht schon im „Verfolgen" von „Absichten" einer „Weltanschauung" liegt der Nihilismus begründet, sondern im Verfolgen fixierter Sinndeterminationen.

Zwar könnte der zweite der angeführten Gründe darauf deuten, als ob Jaspers sehr wohl den Rationalismus für den Nihilismus verantwortlich mache. Indes denkt er dabei näherhin an einen Rationalismus, der nun gerade nicht unbedingt nihilistisch

---

[29] Ebd. 287: „Man will nur gelten lassen, was klar und verständig ist, und erfährt, daß einem nur leere Formen bleiben ... Man gestaltet sein Leben zielbewußt und erfährt, daß die angenommenen Grundsätze kein Leben ermöglichen ... Nur wo alles vollkommen maschinenhaft ist, läßt sich berechnen und voraussagen."

enden muß. So macht er die „Reflexion" für das Auftreten des Nihilismus verantwortlich, insofern sie die „Totalitäten" in gegensätzliche „Gesichtspunkte" aufspalte, so daß jeder Satz durch einen Gegensatz wieder umgeworfen werde. Dabei beruft sich Jaspers auf den von *Hegel* hervorgehobenen dialektischen Charakter der Begrifflichkeit[30]. Es ist zwar sicher richtig, daß der Rationalismus in seiner Fixierungstendenz jede Totalität in ihre verschiedenen Merkmale aufspaltet, um diese als isolierte Antithesen einander gegenüberzustellen, so daß von „Totalität" nicht mehr viel übrigbleibt. Gerade indem er aber dialektisch These und Antithese sich ineinander finden und auseinander verstehen läßt, kann er diese wieder komplementieren und so zur Sinneinheit und -ganzheit zurückkehren. Jaspers erfaßt also nicht, daß die Dialektik der Reflexion, insofern sie die rationalen Fixierungen immer wieder aufzulösen und in neuen Synthesen zu vereinigen sucht, gerade ein Vernehmen von Sinnbezügen vermitteln kann, die über die in antithetischen Definitionen festgehaltenen Einzelmerkmale hinausgreifen, um zu einem neuen Erschauen der unaufteilbaren Sinnganzheit zu führen. Eine solche dialektische Reflexion könnte die Gefahr des Nihilismus gerade bannen. Nicht also ein dialektischer Rationalismus führt zum Nihilismus, sondern ein in stagnierenden Definitionen erstarrender, undialektischer, nicht der *Hegelsche*, sondern der *Cartesische*. Und ebendiesen scheint Jaspers doch nicht in seiner nihilistischen Wirksamkeit aufgedeckt zu haben, so daß auch seine Selbstreflexion nicht hinter jene Motive zurückspringt, die gerade wegen dieser Unreflektiertheit sich unbehindert auswirken konnten. Sollte also hinter Jaspers' reflektiertem und nachhaltig betontem Irrationalismus ein unreflektierter nihilistischer Rationalismus stehen? Wie man auch zu dieser aufs erste wohl merkwürdig anmutenden Frage stehen mag, ihre Berechtigung ist kaum zu bestreiten.

Der dritte der von Jaspers bezeichneten Entstehungsgründe konspiriert deutlich mit der dritten Quelle, die Nietzsche anführt[31]. „Wahrhaftigkeit" und „Echtheitswillen" selbst begründen danach den Nihilismus, indem sie alle Sinn- und Wertgehalte als Surrogate „psychologischer Bedürfnisse" (Nietzsche) und einer „Reflexion" entlarvt, „mit der sich alles machen läßt". Doch nicht schon Wahrhaftigkeit selbst zieht den Nihilismus nach sich, sondern ein Wahrheitsverständnis, das nur konstatierbare oder streng definierbare Gegebenheiten für wahr und wirklich hält. Ein von diesem Wahrheitsbegriff dirigiertes Suchen nach Sinngehalten findet nicht *wegen* seines „Echtheitswillens" keine solchen mehr, sondern *trotz* seines „Echtheitswillens", weil es von einem im vorhinein verengten, eindimensionalen Wirklichkeitsbild ausgeht. Wer den Sinn in der Dimension des Sinnenfälligen als eine in Raum und Zeit konkretisierte Faktizität nachweisen oder beweisen will, kann ihn in der Tat nicht finden, da er wesenhaft überzeitlich ist, um überhaupt seinen Geltungsrang sichern zu können.

Im Anschluß an diese weitgehend in unreflektierter Vorläufigkeit verbleibende Analyse des Nihilismus will Jaspers zwei Grundformen der nihilistischen Bewegung unterscheiden: eine sich gegen ihn noch wehrende und eine mit ihm einige. Als Beispiel für die erste nennt er vier Typen.

Die beiden ersten liegen eng beieinander: Das Selbst, das all seine Eigenwerte nicht sich zuzurechnen wagt, sondern in ein Jenseits verlegt, veräußerlicht sich, um sich sodann als „nichtig" zu empfinden und als ein „Selbst" zugrunde zu gehen[32]. Auf diese

---

[30] Ebd. 287 f.

[31] Auch in seiner Schrift „Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens" behandelt Jaspers die Frage nach der „Herkunft des Europäischen Nihilismus" (216 f.), indem er lediglich die drei bezeichneten Entstehungsgründe, die Nietzsche nennt, aufzählt, ohne auf ihre tieferen und eigentlichen Motivationen zu reflektieren.

[32] Ebd. 291: „Der Mensch findet sich als nichtig, hat allen Wert in ein Jenseits gelegt."

Weise nimmt es sich, wie Jaspers mit *Hegel* geltend macht, das „Bewußtsein der inneren und äußeren Freiheit". Um jedoch auf diesen seinen unveräußerlichen Selbstbesitz nicht Verzicht leisten zu müssen, sucht es alle übergeordneten Werte („den Glauben an ein Jenseits") zu leugnen. Alsdann erscheint es sich aber erst recht als „wesenlos" und nichtig, insofern es sich auf keine gültigen Werte oder Sinngehalte hin mehr zentrieren kann[33]. So geht es darauf aus, in „Selbstabtötung" oder „Selbstvernichtung" sich zu versubstantivieren.

Beide Typen des sich wehrenden Nihilismus hat Jaspers dabei nicht in ihrer wahren Motivation erfaßt. Denn nicht deshalb sieht sich der Mensch entwertet, weil er alle Werte als eine übergeordnete Wirklichkeit versteht, sondern weil er im Banne des phänomenalistischen und rationalistischen eindimensionalen Denkens sich nicht vorstellen kann, wie er in „Freiheit" und schöpferischer Spontaneität an diesen Werten teilhabe und in dieser Teilhabe selbst höchsten Wertrang besitze. Und nicht deshalb sucht er allen ihm übergeordneten Sinn zu leugnen, weil er sich seine Freiheit als unveräußerlichen Selbstbesitz erhalten muß, sondern weil er diese in autonomistischer Deutung als eine absolute versteht, die jede Teilhabe an ihr vorgegebenen Geltungen ausschließt. So findet sich der Nihilist schließlich nicht deshalb wesenlos und nichtig, weil er um seines Selbstwertbewußtseins willen alle über ihn hinausliegenden Werte negieren müßte, sondern weil er nur eine einzige Wirklichkeitsdimension kennt, nichts um die Gegenwärtigkeit des Überzeitlichen und Unbegrenzbaren in Zeit und Endlichkeit weiß, weil er dem Teilhabedenken entfremdet ist und daher der autonomistischen Verabsolutierung von Freiheit und Ursprünglichkeit erliegt.

Indem also Jaspers in seiner Reflexion auf die Ursprünge des sich wehrenden Nihilismus diese tieferen und eigentlichen Gründe nicht sieht, die aber doch zweifellos seiner eigenen nihilistischen Konzeption vorangehen, wird offenbar, daß diese gerade als unreflektierte in seinem unterbewußten Meditieren freies Spiel haben konnten.

Weiter nennt Jaspers den Enthusiasten, den Ästheten, der stets im Unverbindlichen seiner Verwunderung verbleibt, um seine „nihilistische Seele" mit beliebigen, seine Begeisterung weckenden Impressionen auszufüllen[34]. „Der Rausch ... die immer wechselnde Schwärmerei für verschiedene Geistestypen, für Zeiten, für Menschen, die leere Bewunderung der Form in der Artistik, in der bloß kritischen leeren Erkenntnis ... alles das gibt ein ... Bild des faktischen, aber nicht wahrgenommenen Nihilismus."[35] „In dem reichen Mantel unverantwortlicher Gemütsbewegungen steckt überall das Nichts."[36] Indes stellt nicht schon die Hinneigung zu dem im Unverbindlichen verbleibenden Wunderbaren den letzten Grund eines solchen Nihilismus dar, sondern die aus der phänomenalistischen Eindimensionalität bloßen Ästhetentums entspringende Abneigung, darin einen verbindlichen Sinn oder Wert zu vernehmen. Dieser Phänomenalismus kann oder will nicht in der bewunderungswürdigen Gestalt den verpflichtenden Gehalt erspüren, weil er in der bloßen Wahrnehmung und ihrer Sphäre steckenbleibt.

Als letzten Typ des sich gegen den Nihilismus wehrenden, gleichwohl aber von ihm bestimmten Menschen nennt Jaspers die „eitle Existenz", welche die „Welt des Geistigen auffrißt, wiederkäut, glänzen läßt, aber nie assimiliert"[37]. „Man erlaubt sich

---

[33] Ebd.: „Ist auch der Glaube an das Jenseits geschwunden oder unkräftig, so bleibt doch und wird noch deutlicher dieser Typus des Nihilismus."

[34] Ebd. 293.

[35] Ebd.

[36] Ebd. 294.

[37] Ebd.; vgl. *M. Scheler*, Philosophische Weltanschauung (Bern-München 1968) 36: „Vollverdautes und vollassimiliertes Leben und Funktion gewordenes Wissen ... ist ‚Bildungswissen'."

ein Denken ad libitum, ganz willkürlich nach Einfällen ... man vergißt, was man gesagt hat, weil man nichts glaubt, weil einem keine Sache wesentlich ist."[38] Die Ursache dieses Nihilismus liegt jedoch weniger in der auf Selbstgefälligkeit ausgehenden, eitlen Wissenssucht als vielmehr in dessen rationalistischem Rückgang auf bloße Wißbarkeiten und „glänzende" Definitionen und der damit verbundenen Verarmung an Sinn- und Wertbedeutungen, die sich begrifflicher Fixierung entziehen.

Jaspers unterscheidet schließlich drei Gestalten des Nihilismus, in denen der Mensch mit dem Nihilismus einig wird: Zunächst nennt er den Genießer, dem die Entbindung von allen Geltungen gerade willkommen ist, um seinen „Trieben und Neigungen" freien Lauf zu lassen[39]. „Nun kann er alle skeptischen Gedankengänge, alle nihilistischen Entwicklungen als Mittel benutzen, um z. B. in sophistischer Weise seine Handlungen und Eigenschaften je nach Bedürfnis vor sich selbst oder vor anderen dadurch zu rechtfertigen, daß etwa entgegenstehende Forderungen als höchst zweifelhaft und unbegründet sich darstellen."[40] Als zweiten Typ bezeichnet Jaspers den grundsätzlich Gleichgültigen, dem es um „das bloße Gefühl der Unerschütterlichkeit des Selbst"[41] geht und der daher gegenüber allem Verbindlichen „Skeptiker" sein will. „Er treibt Wissenschaft mit dem Vorbehalt, er wisse aber nichts, und bleibt dabei gern in der Aufzählung von Beobachtungen, in der Form der Wiedergabe von Impressionen, oder in der Anwendung formaler Methoden."[42] Den dritten und letzten Typ des mit dem Nihilismus Einigen sieht er in dem vom Leben Enttäuschten, von „Ekel" gegen das Dasein Erfaßten, der sich „in Zerstörung alles Geltenden und Objektiven austobt"[43].

Doch der den Nihilismus begrüßende Vitale ist diesem nicht schon deshalb zugewandt, weil er seinen Neigungen leben will, ohne einer ihn dabei aufhaltenden Verbindlichkeit zu begegnen, sondern weil er seine Neigungen als solche versteht, die sich nur in Loslösung von allen Wertgehalten, niemals aber in Teilhabe an ihnen entfalten können. Und nicht schon deshalb will der Unerschütterliche jeden ihn beeindruckenden Inhalt abweisen, weil er sich seine Ruhe bewahren möchte, sondern weil er allen objektiven Sinn als einen solchen nimmt, der ihn knechtet, nicht aber erfüllt. Schließlich zerstört der Enttäuschte nicht deshalb alle Objektivität, weil sie ihn eben enttäuscht hat und anekelt, sondern weil er sie als eine solche betrachtet, die grundsätzlich nie seinem individuellen Eigensein gerecht zu werden vermag. Wie sich zeigt, geht der Typus des den Nihilismus Erhoffenden aus seinem autonomistischen Sinnverständnis hervor, das in jeder unumstößlichen Geltung bereits eine Vorwegnahme des menschlichen Eigenseins erblickt, wie aus seinem dadurch bedingten Pochen auf die unveräußerlichen Rechte seiner Neigung, Ataraxie und personalen Individualität[44]. Indem Jaspers in seiner Reflexion auf die Gründe des Nihilismus diesen Autonomismus nicht ergreift, ihn aber doch in seiner jeder Objektivität feindlichen Grundhaltung verwirklicht, hatte dieser als ein unreflektierter freie Bahn in seinem unterbewußten Denken.

In vorausgehender Studie haben wir den Versuch unternommen, gerade jene Motivationen als für ein Denken besonders signifikant herauszustellen, deren es selbst nicht habhaft wird, aber aufgrund seiner Ergebnisse doch zweifellos unterliegt. Dabei zeigt es sich, daß besonders jene Antizipationen der Hinterfragung bedürfen, die mit der größten Selbstverständlichkeit jederzeit vorausgesetzt werden. Weiterhin wird deutlich: Hat sich eine Vorwegnahme erst einmal im unreflektierten Unterbewußten festgesetzt, um nunmehr in grundsätzlicher Unfraglichkeit aufzutreten, so wird sie

---

[38] Ebd. 294. [39] Ebd. 295 f.
[40] Ebd. [41] Ebd. 296.
[42] Ebd. 298. [43] Ebd. 299.
[44] Vgl. *W. Weier*, Imagen del hombre e individualidad personal, in: Folia Humanistica 9 (1971) 221—235, 353—367.

auch leicht als solche tradiert: So traten gerade jene unreflektierten und im Vorläufigen verbleibenden Vorgefaßtheiten Nietzsches innerhalb der Selbstreflexion anderer Nihilisten in abgewandelter Form immer wieder auf.

Es verbleibt die Frage: Heißt einen Denker verstehen, seine verbalen Aussagen zu analysieren und zu klassifizieren, oder nicht vielmehr, sie auf ein Unausgesprochenes, deshalb aber um so Wirksameres hin zu bedenken? Dann müßte folgende Regel zur Anwendung kommen: Gelangt ein Denker zu Ergebnissen, die zweifellos Annahmen voraussetzen, deren er nicht bewußt wird, dann sind solche Antizipationen gerade wegen ihrer Unreflektiertheit als für sein Denken bestimmend anzusehen. Selbst wenn er diese in seiner bewußten Reflexion auch ausdrücklich ablehnen sollte, so sind sie dennoch als wesentliches Konstituens seiner Gesamtkonzeption zu betrachten. Es gilt dann eben, zwischen seiner reflektierten und seiner unreflektierten Meditation zu unterscheiden, die im äußersten Fall durchaus als antithetische auftreten können. Die übliche Festlegung eines Denkers auf seine bewußten und reflektierten Gedanken wird alsdann problematisch[45].

Wir nähern uns der Forderung Heideggers: „So liegt alles daran, daß zu seiner Zeit das Denken denkender werde. Dahin kommt es, wenn das Denken ... in eine andere Herkunft gewiesen ist."[46] „Dieses Denken geht, und zwar noch von der Metaphysik her gesehen, in den Grund der Metaphysik zurück. Allein das, was so noch als Grund erscheint, ist vermutlich, wenn es aus ihm selbst erfahren wird, ein Anderes und noch Ungesagtes, demgemäß auch das Wesen der Metaphysik etwas anderes ist als die Metaphysik."[47] Dabei verläßt dieses „denkendere Denken" jene Metaphysik, die, statt in die „Wahrheit des Seins" zu denken, nur „das Seiende als das Seiende" vorstellt.

Dieser Gedanke Heideggers ist jedoch zu präzisieren. In der Tat tritt in der Reflexion auf die ungenannten Vorwegnahmen eines metaphysischen Denkens dessen „Sein" oder die „Wahrheit" seines „Seins" hervor. Doch ist diese „Wahrheit" gerade nicht, wie Heidegger will, „Ereignis des Seins" überhaupt und schlechthin[48], sondern der jeweiligen und individuellen Daseinsweise dieses Denkens. Das Grundschema Heideggers, alles Seiende sogleich vom Sein her zu deuten, erweist sich — wie schon im vorausgehenden — als zu unbeweglich, um der sonderlichen Bestimmtheit des Seienden wie der Selbstbestimmung ek-sistierenden Daseins gerecht zu werden.

---

[45] Vgl. *H. Wagner*, Philosophie und Reflexion (München-Basel 1959); *H. Barth*, Erkenntnis und Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik (Basel-Stuttgart 1965) 435: „Unter ‚unbewußter Existenz' verstehen wir: Existenz, die dem Existierenden in seinem gegenwärtigen Existieren nicht bewußt wird, indem es von der ‚rekognoszierenden' Reflexion nicht grundsätzlich, sondern de facto nicht erreicht werden kann." Ebd. 436: „Es ist aber nicht nur die bewußte, sondern auch die unbewußte Existenz ein Schauplatz von existentiell sehr relevanten Ereignissen, von Entscheidungen, die die Existenz tief berühren." Im Hinblick darauf will Barth von einer „Polarisierung der Existenz" (ebd.) sprechen.

[46] Was ist Metaphysik? (Frankfurt 1943) 12.

[47] Ebd. 8 f.

[48] Ebd. 43.

Fichte, Hegel und der Dialog

Ein Bericht in systematischer Absicht

Von Johannes Heinrichs, S. J.

Die Mehrdeutigkeit des Titels soll sogleich geklärt, d. h. als solche festgehalten werden: Es geht *erstens* um das leider — man kann sagen: verhängnisvollerweise — zu Lebzeiten von J. G. Fichte und G. W. F. Hegel so gut wie nicht zustande gekommene Gespräch der beiden Denker. Die im folgenden zur Debatte stehenden Bücher[1] versuchen es fast alle auf die eine oder andere Weise nachzuholen. Eines hat sich eigens eine solche Aufgabe gestellt[2]. *Zweitens* aber wird das Dialogische selbst die leitende inhaltliche Rücksicht dieser Bemerkungen sein, nicht nur, weil dieses Thema in einer der Veröffentlichungen ebenfalls ausdrücklich zum Tragen kommt, sondern weil der *diálogos* zugleich als die notwendige und wohl einzig mögliche — nicht Vermittlung, aber Verständigung zwischen den Gedankenwelten Fichtes und Hegels aufgezeigt werden soll. Es mag angemessen sein, daß dies nicht in einem von vornherein und allein systematisch bestimmten Gedankengang geschieht, sondern sich aus einer Art Gespräch der Autoren bzw. mit den Autoren ergibt. Dies ist die *dritte* Bedeutung des in der Überschrift angekündigten Dialoges. Das Gespräch der Verfasser muß freilich insofern „manipuliert", d. h. durch eine weitere Gesprächsrichtung vereinheitlicht werden, als das bloße Protokoll der einzelnen Beiträge allein noch keinen Gedankengang im ganzen ergäbe. Ob durch die Herausarbeitung eines weniger linearen als vielmehr konzentrischen, gesprächsartigen Gedankenganges den einzelnen Büchern Gewalt angetan wird, oder ob es das Verständnis für ihre jeweilige Bedeutung und

---

[1] *Ludwig Siep*, Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804 (Symposion, 33). 8° (110 S.) Freiburg-München 1970, Alber. 18.— DM. — *Karl Schuhmann*, Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umrisse. Zu Fichtes „Wissenschaftslehren" von 1794 und 1810. 8° (XII u. 113 S.) Den Haag 1968, Nijhoff, 14,40 Hfl. — *Wolfgang Janke*, Fichte. Sein und Reflexion — Grundlagen der kritischen Vernunft. 8° (XVI u. 428 S.) Berlin 1970, de Gruyter. 58,— DM. — *Hans Duesberg*, Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhanges von personaler Selbständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber (Münchener Philosophische Forschungen, 1). 8° (XXVIII u. 364 S.) Bonn 1970, Bouvier: 48,— DM. — *Andries Sarlemijn*, Hegelsche Dialektik. 8° (IX u. 206 S.) Berlin 1971, de Gruyter. 48,— DM.

[2] Schon vor Jahren erschien eine speziell dem Verhältnis Fichte — Hegel gewidmete Buchveröffentlichung: *H. Girndt*, Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen Differenzschrift (Bonn 1965). G.s Arbeit ist, wie der Titel erkennen läßt, thematisch eingeschränkter, aber vor allem einseitiger als *Sieps* neues Buch. Vgl. zur Kritik: *H. Braun*, Differenzen, in: Hegel-Studien, 4 (Bonn 1967) 288—299. — Was die gegenseitige Kenntnisnahme der beiden Denker betrifft, so bietet S. in einer Anmerkung eine gute Zusammenfassung (12). Es ist bis heute unsicher, ob Fichte (der Hegels Namen nur ein einziges Mal in einem Brief an Schelling vom 15. 1. 1802 erwähnt) Hegels „Differenzschrift" gelesen hat, was man normalerweise annähme und nach der WL 1804 auch vermuten möchte. Aber für Fichte war Hegel zunächst lediglich Schelling-Schüler. S. vermutet eine flüchtige Kenntnis Hegels von der WL 1804 (durch Berliner Hörer Fichtes?). — Die Beziehungen zwischen der „Phänomenologie des Geistes" (1807) und Fichtes „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalter", vorgetragen 1804—1805, erschienen 1806, sowie der „Anweisung zum seligen Leben", vorgetragen und erschienen 1806, sind noch immer ungeklärt, obwohl *J. Hoffmeister* schon 1937 in der Einleitung seiner Ausgabe der „Phänomenologie" (XXVI f.) auf sie hingewiesen hat.

Sichtweise tiefer zu erschließen vermag als eine je vereinzelte Betrachtung, bleibt dem zuhörenden Teilnehmer an diesem somit vielschichtigen Gespräch, dem Leser, zur Beurteilung überlassen. Die Reihenfolge, in der die Autoren zu Wort kommen, ist weder notwendig noch ganz beliebig. Sie wird sich im Verlauf der Denkbewegung mit ihrer letztlich systematischen Absicht von selbst begründen.

Neue Fichte-Bilder

Fichtes „veränderte" Lehre — der Hegel-Kritik entzogen?

Einen Aufriß der Problematik des Verhältnisses von Fichte und Hegel bietet uns zunächst das Buch von *Ludwig Siep* „Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804". Wer die Fronten kennt, weiß, was der Autor hier wagt. Er bezieht nämlich weder auf der Seite jener überlegenen „Hegelianer" Stellung, die in Fichte bis heute weithin nur eine unwiderruflich und hoffnungslos überholte Stufe des Denkens sehen wollen und somit der Einordnung Fichtes unter die bloßen Vorläufer Hegels folgen, noch schließt er sich einer Fichte-Renaissance unserer Tage an, die Hegel lediglich als Rückfall in die Finsternisse eines vorkantischen Dogmatismus verzeichnen möchte, der ebenso verständnislos wie die meisten Zeitgenossen vor Fichtes einsamer Größe und seiner Idee von Transzendentalphilosophie gestanden habe. Zwischen solchen Frontstellungen versucht S. das sachliche Verhältnis beider Denker neu und besser freizulegen. Seine Gesamtthese: Hegels Kritik am *jungen* Fichte bestehe weithin zu Recht. Fichte habe aber seit 1800 in wachsendem Maße der Kritik seines einstigen Schülers Schelling und Hegels Rechnung getragen und sei bis spätestens zur Wissenschaftslehre (WL) von 1804 zu einer Position gekommen, die einerseits solcher Kritik gegenüber immun geworden sei, anderseits in grundsätzlicher Differenz und Eigenständigkeit dem Hegelschen Systemgedanken gegenüber verbleibe. Der spätere Fichte sei also nicht Vorstufe, sondern denkerischer Antipode Hegels. Dieses klischeeüberwindende Unternehmen stellt sich somit zwei miteinander verbundene Aufgaben: Es „will erstens zur Klärung des Verhältnisses der Fichteschen Philosophie zu derjenigen Hegels, zweitens zur Bestimmung des Standortes und der Bedeutung der Spätphilosophie Fichtes beitragen" (11).

In einem *Ersten Teil* wird *Hegels Kritik der frühen WL*, nämlich vor allem der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794, in ihren Hauptpunkten herausgestellt. Diese Kritik bleibt Hegels ganzes Werk hindurch im wesentlichen unverändert, angefangen von der „Differenzschrift" über „Glauben und Wissen" (worin Hegel sich auch weitgehend auf Fichtes „Bestimmung des Menschen" von 1800 bezieht, in der S. mit Recht schon die entscheidende Wende Fichtes vorbereitet sieht, die endliche Vernunft als Erscheinung des unendlichen, absoluten Lebens aufzufassen), weiterhin über die Einordnung des Fichteschen Denkens in den Weg der „Phänomenologie des Geistes" bis hin zur „Wissenschaft der Logik", deren erstes Buch Hegel kurz vor seinem Tode neubearbeitete, in der also ebenso wie in den Berliner Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie die endgültige Stellungnahme zu Fichte enthalten ist. S. zeigt, daß Hegel von keiner anderen Wandlung Fichtes als der zur populären Darstellung Notiz nahm. Er verschweigt allerdings, daß Fichte keine seiner bedeutenden späteren Wissenschaftslehren, sämtlich Vorlesungen, zu Lebzeiten veröffentlichen ließ, außer dem „Umriß" von 1810. Hegels Kritik faßt S. unter zwei Hauptpunkten zusammen (44 ff.): 1. Die Kritik am absoluten *Prinzip* Fichtes, der Tathandlung des Ich. Daraus ergebe sich die bleibende, unüberwindliche Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich in der theoretischen WL, die sich auch in der praktischen WL als unerreichbare, bloß gesollte Idee einer völligen Einheit fortsetzt. 2. Die Kritik am resultierenden *System* Fichtes: Die Form entgegengesetzter Grundsätze vermag nicht auszudrücken und soll es auch nicht, daß der eine Grundsatz im

anderen enthalten ist. Es bleibt bei der äußerlichen Synthetisierung mehrerer Absoluta, woraus sich für Hegel kein absolutes System, sondern eine „Reihe von Endlichkeiten" ergibt. „Der Grund dafür, daß es bei Fichte nicht zu einem System absoluter Einheit der Gegensätze kommt, ist ... die Absolutsetzung eines ‚Extrems', der Identität des reinen Fürsichseins. Von der anderen Seite, dem Bezug des Ich auf Anderes, ist dabei abstrahiert ... Nach Hegel müßte das Absolute dagegen als ‚Leben' aufgefaßt werden, ‚den Gegensatz ewig zu produzieren und ewig zu versöhnen'. Diese Bewegung, den Gegensatz von Fürsichsein und Für-anderes-Sein zu setzen und sich als Einheit beider zu wissen, ist der ‚Geist', und sein ‚Selbsterkennen' ist die ‚Wissenschaft' bzw. das absolute System, das die Totalität der Denkbestimmungen als Stufen dieses ‚Sich-Wissens' umfaßt" (47). Diese von S. markant herausgestellten Grund-Differenzen werden uns nun immer wieder beschäftigen. Es geht um das Bedenken von *Einheit und Unterschied*, worin man den oder wenigstens einen roten Faden der gesamten Philosophiegeschichte erblicken kann. Diese Problematik wird von Fichte, Schelling, Hegel auf neuem, nachkantischem Niveau mit höchster Intensität ausgetragen — was nicht heißen soll: erschöpft oder zu Ende geführt.

Im *Zweiten Teil* bietet S. einen Durchblick durch die WL 1804 im Hinblick auf die angeschnittenen Fragen (49—86). Der Aufbau dieser WL[3] erlaubt es, entsprechend den eben referierten Hauptpunkten der Kritik, die beiden Themen „Das absolute Prinzip" und „System der Erscheinung" nacheinander zu behandeln. „Nach unserer Deutung geht es im ersten Teil der W. L. 1804, dem Aufstieg zum Grundsatz der Wahrheitslehre, darum, das absolute Prinzip als ein allem Bewußtsein, auch dem reinen Selbst, voraus- und zugrundeliegendes ‚Sein' zu denken. Dieses Sein ist auf nichts zu beziehen, es kann daher auch nicht das einseitig verabsolutierte Glied eines Verstandesgegensatzes sein. — Der zweite Teil, die Erscheinungslehre, handelt davon, wie sich vom Wissen des Absoluten her das Bewußtsein verstehen läßt. Dessen Formen werden schließlich als Bedingungen der ‚absoluten Erscheinung' des sich als Dasein und Bild des Absoluten wissenden — ‚transzendentalen' — Wissens begreifbar" (49 f.). Die Frage, die beide Teile miteinander verbindet und auf die alles ankommt, lautet: Wie können aufgrund eines Absoluten, das allem unterscheidenden Begreifen entzogen ist, die Unterschiede des Wissens begreiflich werden? Die Antwort Fichtes lautet umrißhaft: Die eine selbst unbegreifliche Grundunterscheidung ist die von Absolutem und seiner Erscheinung. Aus dieser Urunterscheidung folgen alle weiteren Unterschiede der endlichen Vernunft und ihrer Gegenstände. „Wenn das absolute Sein ununterscheidbar ist und wenn ‚außer ihm gar nichts sein' kann, dann muß das Wissen ‚Erscheinung', d. h. Äußerung und Darstellung des Seins sein. Das Sein äußert sich, indem es sich *als* Absolutes darstellt. Das Wissen aber ist in Wahrheit diese Darstellung des Absoluten — und es versteht sie durch das Sich-Unterscheiden von diesem als seinem Grund und das Sich-Begreifen als Bild des Absoluten" (62). Die Erscheinung läßt sich aus dem Absoluten nicht als notwendig deduzieren, sondern ist ‚Faktum'. *Bleibt aber hiermit nicht eine unrückführbare Zweiheit von Absolutem und Erscheinung?* Diese Frage stellt S. selbst immer wieder. „Ist damit, so muß gefragt werden, das Absolute nicht doch als leere Identität angesetzt, zu der die Unterschiede hinzupostuliert werden müssen" (68; vgl. 69.74.78)? S.s Antwort lautet: Die Existenz der sich als Erscheinung durchschauenden Erscheinung (wobei das Sich-Durchschauen den Unterschied des philosophischen zum gewöhnlichen Wissen ausmacht) ist „nicht zu ihm (scl. dem Ab-

[3] Es handelt sich um den 1834 in Fichtes „Nachgelassenen Schriften" veröffentlichten 2. Kurs von 1804, nicht um die neuerdings von *H. Gliwitzky* (Stuttgart 1969) herausgegebene 1. Vorlesungsreihe desselben Jahres, die aber schon den gleichen Grundaufbau hat.

soluten) hinzupostuliert, noch im Wiederaufnehmen eines zuvor abstrahierten Faktums hinzugefügt, sondern in einem unbegründbaren Sich-Durchdringen des Wissens qua idealen Anschauens eingesehen" (77). Nicht um ein Hinzupostulieren handele es sich also, sondern um einen „Schluß", der „das notwendige, aber unbegreifliche Sein und Sich-Darstellen und das ‚absolute Faktum' des sich als dessen Äußerung wissenden Sehens zusammenschließt" (77). Dieser Schluß lasse sich wie folgt formulieren: „Soll es zu einer ‚äußeren Existenz' des Absoluten kommen, so muß ein sich als Äußerung des Absoluten wissendes Wissen existieren; nun weiß sich das transzendentale Wissen als solche Äußerung und zugleich als notwendig (d. h. unabstrahierbar, jedoch nicht begründbar) daseiend; also ist eine äußere Existenz des Absoluten nachgewiesen" (83). Schluß bedeutet dabei wechselseitige Bedingung höherer und tieferliegender Einsicht. So wird das Absolute nur im Faktum der Erscheinung erkannt, aber die Erscheinung erkennt sich *als* solche im Begreifen des Unbegreiflichen, Absoluten. Die Deduktion der „Hauptmomente" der Erscheinung mit den entsprechenden Standpunkten (Sinnlichkeit, Legalität, Moralität, Religion, Wissenschaftslehre) und das Sich-Zusammenschließen des Systems zu einem Ganzen können wir hier nicht weiter verfolgen. Wesentlich ist gegenüber Hegels Systemauffassung, daß Fichtes System trotz seiner Geschlossenheit nicht das sich entfaltende Absolute selbst ist, sondern nur System der Erscheinung des Absoluten.

Der *Dritte Teil* von S.s Untersuchung behandelt *„Die Stellung der W.L. 1804 zur ‚Grundlage' von 1794 und zum Systemgedanken Hegels"* (87—106). Was Fichtes eigene Entwicklung angeht, so zeigt S., daß gegenüber 1794 nicht mehr das „Absolute Ich" Fichtes höchster Begriff sei, sondern eben „das Absolute" ohne jeden weiteren Zusatz, während das „reine Selbst", das Sehen eines Sich-Sehens als Äußerung, als Erscheinung beinhaltet. Dementsprechend gebe es auch keinen Dualismus zweier Prinzipien mehr, sondern nur *ein* absolutes Prinzip (der *Bild-Zusammenhang*[4] zwischen dem in sich unbegreiflichen Absoluten und seiner Erscheinung) und ein von vornherein als Beziehung aufs Absolute begriffenes Faktum: das Dasein, die Erscheinung selbst. Schließlich: „Geht die W.L. von 1804 nicht von einem Dualismus aus, so kann ‚Deduktion' auch nicht das Konstruieren von Synthesen einander ausschließender Sätze sein" (90) — woraus sich eine andere Systemkonzeption ergebe: Das System habe nicht mehr die Aufgabe der Synthetisierung von Gegensätzen, sondern nach Erhebung zur absoluten Einsicht das Auffinden der Unterscheidungsgründe des Bewußtseins. Wie grenzt sich eine derartige Konzeption von der Hegelschen ab? 1.: Bei Fichte kann das Endliche, die Erscheinung nicht aus dem Absoluten konstruiert werden, und ihr Sich-Begreifen im System ist kein Sich-Begreifen des Absoluten selber. „Der Sinn von ‚Erscheinung' bei Hegel ist ein ganz anderer. Hegel hat von Anfang an in der Kritik der Kantischen und Fichteschen Philosophie die Differenz von Ansichsein und Erscheinung angegriffen ... Daß die Erscheinung *in* das Absolute gehört[5], trifft für das ganze Werk Hegels zu" (92). 2.: Dementsprechend sei der Sinn von „System" bei beiden Denkern ein ganz anderer. Während das System für Hegel die nach- und mitvollzogene Selbstentfaltung des Absoluten Begriffes selbst sei, gebe es für Fichte kein solches Werden und Sich-Ent-

[4] Es wird bei S. nicht ganz deutlich, ob mit dem „absoluten Prinzip" das Absolute als solches oder der Bild-Zusammenhang gemeint ist. Nur letzterer kann als „Überwindung" des Dualismus gelten.

[5] Diese Behauptung S.s trifft zu, obwohl „Erscheinung" in Hegels Denken erst mit der Herausbildung des „Wesens"-begriffes seinen spezifischen korrelativen Sinn erhält. Erst in der *Phänomenologie* entwickelt Hegel seine spezifischen Begriffe von Wesen und Erscheinung. Hand in Hand damit geht ein grundlegend neuer Ansatz von Religion als „Selbstbewußtsein des Geistes", das in dialektischer Differenz-Einheit zum „wirklichen" oder „weltlichen" Bewußtsein steht. Vgl. bes. *Phänomenologie des Geistes*, ed. *Hoffmeister* (Hamburg 1952) 473 ff. — Auf solche Zusammenhänge werde ich in einer Arbeit über die Logik der *Ph. d. G.* ausführlich eingehen.

wickeln des Absoluten und kein sich in sich entzweiendes absolutes Ganzes. Auch die WL beschreibe einen Kreisgang. „Es handelt sich um einen Schluß, in dem das eine ‚Ende' in bezug auf das andere als notwendig, das andere aber nur aufgrund des einen als faktisch existent eingesehen werden kann. Daß dieser ‚Schluß' der W.L. nichts mit demjenigen zu tun hat, den das System Hegels darstellt, insofern es sich bei ihm nicht um das ‚Sich-Urteilen' bzw. Sich-Entzweien und das Sich-Vereinigen einer absoluten ‚Mitte' handelt, ist zu offensichtlich, um ausführlicher erörtert zu werden" (100). Fichtes Auseinanderhalten von Absolutem und System oder Erscheinung liege in seiner Auffassung von der Rolle des Begreifens letztlich begründet (101—103): Das Begreifen vollende sich in der Vernichtung des Begriffes. Das Absolute ist daher für Fichte nur als ‚Geschlossenheit', nicht als Zusammenhang und Beziehung zu denken. — Abschließend stellt S. fest: „Fichtes Spätphilosophie entzieht sich aber nicht nur den Einwänden Hegels, sondern — und darum scheint sie uns, vielleicht mehr noch als die Philosophie Hegels, der philosophischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus neue Aufgaben zu stellen — auch den Schemata, die dem Verständnis und der Kritik des Deutschen Idealismus bisher meist zugrunde lagen" (104), z. B. dem Schema einer umfassenden Konstruktion des Seienden vom Absoluten her.

S.s Ausführungen zeichnen sich — um soviel zu einer vorläufigen Stellungnahme zu sagen — durch große Klarheit und Konzentration auf die gestellte Aufgabe aus, um deretwillen er immer wieder naheliegende Fragen bewußt ausklammert. Es gelingt ihm so zweifellos, deutlich die „Kehre" in Fichtes Denken vom absoluten Ich zum Bedenken des Absoluten an sich und die hochbedeutsame Einführung des Erscheinungsbegriffes herauszuarbeiten. S. läßt jedoch folgende Fragen und Zweifel an seiner Sicht offen:

1. Was trieb Fichte zur „Veränderung" seiner Lehre?

2. Besteht nicht doch eine tiefere Kontinuität, als S. es vermuten läßt? Entspricht nicht die Unableitbarkeit des Anderen, des Objekts, aus dem absoluten Ich des frühen Fichte der Unverfügbarkeit des Absoluten, seiner Unbegreiflichkeit für den erkennenden Zugriff beim späten Fichte sowie der Unableitbarkeit der Erscheinungsunterschiede aus dem Absoluten? Hieße das nicht, daß die frühe Position ebensoviel oder ebensowenig Dualismus bedeutet wie die spätere? Denn das absolute Ich der „Grundlage" hat ebenso das (dennoch unableitbare) Andere an sich, wie das reine Ich von 1804 Erscheinung am Absoluten ist. Man könnte also einwenden: Entweder trifft Hegels Vorwurf des Dualismus Fichte auf seinem ganzen Denkweg oder gar nicht, mag auch die Blickrichtung des späten Fichte eine andere sein.

3. Haben das absolute Ich und das Absolute nicht die letztlich *undialektisch* bleibende, also in Hegels Sinne unspekulative Geschlossenheit in sich gemeinsam? In S.s Darstellung scheinen die auf diesen Punkt zielenden Einwände Hegels z. B. gegen Fichtes 3. Grundsatz mit dem Gedanken der Teilbarkeit[6] stillschweigend anerkannt

[6] Vgl. *L. Siep*, Hegel. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (Hamburg 1962) 44: „Es wird eine transzendentale Vereinigung gefordert, worin der Widerspruch beider Tätigkeiten selbst aufgehoben und aus den ideellen Faktoren eine wahre, zugleich ideelle und reelle Synthese konstruiert wird. Diese gibt der dritte Grundsatz: Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen . . . In dieser Synthese aber ist das objektive Ich nicht gleich dem subjektiven; das subjektive ist Ich, das objektive Ich + Nicht-Ich. Es stellt sich in ihr nicht die ursprüngliche Identität dar: das reine Bewußtsein Ich = Ich und das empirische Ich = Ich + Nicht-Ich mit allen Formen, worin sich dieses konstruiert, bleiben sich entgegengesetzt. Die Unvollständigkeit dieser Synthese, die der dritte Grundsatz ausspricht, ist notwendig, wenn die Akte des ersten und zweiten Grundsatzes absolut entgegengesetzte Tätigkeiten sind; oder im Grunde ist gar keine Synthese möglich."

zu werden. Aber bedeutet dies nicht Anerkennung der Identität von Ich und Nicht-Ich oder von Identität und Nicht-Identität, also der dialektischen Identität in Hegels Sinne? Wie läßt sich aber dann Fichtes späte, ebenfalls undialektische Rede vom in sich geschlossenen Absoluten gegen Hegels Kritik verteidigen?

Ist S.s These, Fichte habe sich durch Veränderung seiner Lehre der stehengebliebenen Hegel-Kritik entzogen, vielleicht doch zu einfach?

Fichtes ursprünglicher „Nachhegelianismus"

Man muß bedauern, daß *Karl Schuhmanns* Studie „Die Grundlage der Wissenschaftslehre in ihrem Umrisse. Zu Fichtes ‚Wissenschaftslehren' von 1794 und 1810" von Siep nicht mehr berücksichtigt wurde. Sie hätte ihn zu einer weiter ausholenden Auseinandersetzung herausfordern müssen. Auf den wenig mehr als 100 Seiten wird eine außerordentlich selbständige und kühne Aneignung von Fichtes Denken sichtbar. Die Freiheit, mit der Sch. die „Grundlage" von 1794 aus der Sicht der letzten und einzig noch von Fichte selbst veröffentlichten „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" von 1810 interpretiert, macht sein Buch freilich für den Anfänger in Sachen Fichte unzugänglich. Bei der WL von 1810, einem Text von nur 18 Seiten in den gebräuchlichen Ausgaben, handelt es sich nach einem Urteil von *K. Schilling* um den „vielleicht konzentriertesten Text der Philosophiegeschichte" (13), über den es aber Sch. zufolge „bis heute *nicht eine einzige* eindringendere Studie" (14) gab. Allerdings bietet auch er keine fortlaufende Textanalyse oder Interpretation, sondern erlaubt sich die Freiheit, das Buch nach den drei Grundsätzen der WL 1794 zu gliedern, und zwar in umgekehrter Reihenfolge, vom 3. Grundsatz angefangen. „Wir beginnen mit dem 3. Grundsatz, um über den zweiten zum ersten vorzustoßen. Fichte selber pflegt mit dem ‚Absoluten' (welcher Ausdruck hier nicht mehr besagen soll, als er sagt), zu beginnen, richtiger: mit dem *Denken* des Absoluten. Sodann wird mit der Genetisierung dieses Denkens begonnen, indem gefragt wird: ‚Wie sind wir denn zu diesem Denken gekommen; was setzt es voraus . . .? Es wird also gewissermaßen hinabgenetisiert, um dann wieder hinaufzusteigen, zum Denken des Absoluten zurück; womit dann der aufgegebene Kreis geschlossen ist" (14f.) An diesem Weg scheint ihm u. a. nachteilig, „daß zwar Fichte auf diese Weise verfahren konnte, daß aber sein Interpret, will er mit Fichte am Absoluten ansetzen, schon von vornherein gezwungen wird, sich darauf festzulegen, was denn der Inhalt dieses Absoluten wesentlich sei: Ich oder der Gott jenseits des Ich? M. a. W.: Statt daß sich die Quelle der berüchtigten Vexierfrage ein für allemal verstopfen ließe, wird sowohl ihr Bestehen als auch eine bestimmte Antwort auf sie schon vorausgesetzt" (15). Sch. will daher beim Grundfaktum des Gegenstandsbewußtseins und daher beim 3. Grundsatz ansetzen.

Aus den zitierten Sätzen wird bereits erkennbar, daß Sch. die Alternativfrage nach dem absoluten Ich *oder* dem Absoluten, also den Endpunkten der vorhin mit Siep aufgezeigten Entwicklung, in dieser Weise als verfehlt abweist, weil sie die Grundverfassung des Fichteschen Denkens, den Schwebecharakter der WL — zugleich den roten Faden von Sch.s Interpretation — verfehle: „Da ist z. B. die berüchtigte ‚Vexierfrage' (J. E. Erdmann) nach Fichtes ‚veränderter Lehre'. Diese Frage wird dem geforderten Schwebecharakter der WL durchaus nicht gerecht . . . Außer in Guéroults magistralem Werk hat es denn auch diesbezüglich kaum mehr als ein unfruchtbares Hin- und Herdisputieren gegeben. Die Richtung der Veränderung von einem scheinbar auf den absoluten Idealismus hin angelegten System zu einem kritischen Idealismus, von einem dialektischen[7] System zur Anerkenntnis eines nicht-

[7] In welchem Sinne hier von „Dialektik" gesprochen werden kann, wird uns noch beschäftigen.

dialektischen Moments innerhalb der WL, ist schon lange bekannt. Doch wichtiger als der Streit um die Konstatierbarkeit dieses Faktums dürfte die Frage sein, was diese Bewegtheit des Fichteschen Denkens über es — gleich ob in seiner frühen oder späten Form — aussage. Es liegt also von vornherein die Annahme nahe, daß die im ‚Schweben' implizierte Differenz und ihr Verhältnis zu diesem, also die Lebendigkeit des ‚Schwebens', die treibende Grundkraft in der denkerischen Entwicklung Fichtes gewesen sei" (4). Sch. nimmt damit gerade die Frage auf, mit der wir von Sieps Betrachtung herkamen. Was hat es nun mit dem Schweben des Fichteschen Denkens auf sich?

Gemeint ist zunächst allgemein das Schweben sowohl des natürlichen wie des transzendentalphilosophischen Bewußtseins in der Differenz zwischen zwei jeweils entgegengesetzten Bestimmungen. So geht es im *3. Grundsatz* um die Versöhnung von Ich und Nicht-Ich. „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen."[8] Das Ich schwebt als Einbildungskraft zwischen sich selbst und dem Nicht-Ich. Aus diesem Zwischen von Freiheit und Vorgegebenheit hat es Objekte. „Dieses Zwischen oder ‚Durch' (WL 1804; X, 168), auf das bezogen Subjekt und Objekt in Wechsel-Tun und Leiden stehen, ist der beide gründende Bereich" (50). Dieser Kreis hat keinen Anfangspunkt, von dem her er sich auflösen ließe. Das Ergebnis der „Dialektik" des 3. Grundsatzes ist die Einsicht in die Unmöglichkeit des Ich, sich selber zu begründen. „Indem das Wissen sich begreift, kommt es zu *sich* und findet sich im Andern seiner selbst, in der Erfahrung" (44). Die Haltlosigkeit des Wissenszirkels in sich selbst führt auf das Andere des Wissens, das „Wissen außerhalb des Wissens" (51), die Erfahrung[9].

Von daher interpretiert Sch. den *2. Grundsatz* („-A nicht = A"[10]) als Satz der Erfahrung vom Nicht-Ich. Die Fünffachheit der Erfahrung sei (von der späteren WL her gesehen): Natur, Intersubjektivität, Gewissensanspruch, Gottesliebe und — auf dem vereinigenden Standpunkt der Wissenschaft — die Erfahrung der absoluten Freiheit (51—66). „Nicht-Ich ist einmal die Natur; dann aber auch der Mitmensch, das Pflichtgebot und das Absolute. Letzten Endes aber, und das ist die Dialektik dieser Struktur, kehrt ihre Sinnrichtung sich um: gerade weil das Absolute das Absolute ist, ist *es* Ich an sich, und das Bewußtsein das Nicht-Ich" (65). Bewußtsein ist die Schwebe zwischen Sich und das Andere Setzen und Sich vom Anderen her Finden. „In der WL 1810 hat Fichte diese Verschränktheit von Sein des Wissens und Wissen des Seins, das Sichgenetisieren des Daseins von seiner absoluten Grenze her, in seinen wechselnden Abspiegelungen und Brechungen klar und übersichtlich zusammengefaßt" (69). Man sieht, wie diese Interpretation des 2. Grundsatzes eine Kontinuität zwischen der frühen und der späten WL sichtbar macht, die bei einem Denker von der Konsequenz Fichtes eigentlich naheliegt.

Noch deutlicher wird diese Kontinuität der Schwebe-Thematik in Sch.s Ausführungen zum *1. Grundsatz*[11] unter der Überschrift „Urgrund und Schweben". Ihr Ergebnis ist, daß das Absolute nur sei *im* Wissen (absolutes Ich), aber als *über* alles Wissen hinausliegend. Der Gedankengang und zugleich die Intention des ganzen Buches ist damit zusammengefaßt, daß Sch. das Absolute einmal als *Aposteriori*

---

[8] *Fichte*, S. W. I, 101 (Grundlage).

[9] Sch. kann sich für seine Interpretation mit Recht auf Sätze wie diesen aus Fichtes „Erster Einleitung in die WL" von 1797 berufen: „Der Weg dieses Idealismus geht, wie man sieht, von einem Bewußtsein, aber nur zufolge eines freien Denkaktes, Vorkommenden zu der gesamten Erfahrung. Was zwischen beiden liegt, ist sein eigentümlicher Boden" (S. W. I, 448; zit. 44).

[10] *Fichte*, S. W. I, 105 (Grundlage).

[11] Ebd. 94ff: „A = A"; *„Ich bin Ich". — Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein."*

(= absolutes Ich = Erscheinung) und zum andern als *Apriori* (= das Absolute schlechthin, „Gott oder das Sein") interpretiert. Das Wissen „schwebt zwischen seinem Sein und seinem Nichtsein, wie es wohl muß, da es seinen absoluten Ursprung zugleich *wissend* in sich trägt"[12]. Dadurch allein ist ihm seine Realität garantiert; sie ist für es nur, indem sie ihm entgleitet. Der 1. Grundsatz sei die Darstellung des Entgleitens selber (82). Aufgrund des Schwebecharakters des Ich, absolute Erscheinung des Absoluten in sich zu sein, habe Fichte in der WL 1794 „überhaupt nicht versucht, eine Entscheidung über das Ansichsein des Absoluten herbeizuführen" (86). Das Absolute komme in der WL 1794 nur zur Sprache, insofern es aussagbar sei, als das aposteriorische Absolute. Was Fichte seit 1801 fortschreitend entwickele, sei die „zweite Methode" (88—92): Die Vernichtung des Begriffes zum Begreifen des Unbegreiflichen, das nicht etwa in sich unbegreiflich ist, sondern nur in bezug auf den objektivierenden Begriff[13]. „Es ist also die Form des Begriffs, die zurückgelassen werden muß, und mit ihr all jener Schein von Inhalt, der nur aus dieser Form entsprungen ist... Nach dieser Regel nun hat Fichte das Absolute bestimmt als Eines, Leben, Liebe, Gott, Licht und Sein. Sofern aber das Absolute der Inhalt selber des Wissens ist, und dieses außer ihm nichts, hat Fichte das Wissen in seinem Zusammenhang und seiner Einheit mit dem Absoluten rückwirkend bestimmt als Dasein, Bild, Erscheinung oder Schema" (90 f.).

Transzendentalphilosophie hat somit ihren Standpunkt weder im Aposteriori des faktischen Ich allein noch im Apriori, im Absoluten, sondern im „Zwischenliegenden"[14]. Wie verhält sich dieser Standort des Fichteschen Denkens zu dem *Hegels*? Sch. selbst äußert sich im Laufe seiner Darlegungen immer wieder zu diesem Thema. Bereits einleitend, kündigt er an, daß er Fichte als einen „nachhegelischen" Denker zu Gesicht bringen möchte, und zwar gerade im Hinblick auf den umrissenen Schwebecharakter der WL (5 ff.). Erregend scheint ihm die Ähnlichkeit der WL 1810 mit ihrer Unterscheidung von Sein und Dasein zu Hegels Logik. Im Gedanken des Schwebens und somit im spekulativen Standpunkt des Zwischen scheint ihm jedoch Fichtes „Nachhegelianismus" begründet (13 f.), worin Sch. übrigens mit *Siep* übereinkommt, nur daß er auch den frühen Fichte schon gegen Hegels Einwürfe in Schutz nimmt. Dies vor allem durch den Ansatz seiner Interpretation vom 3. Grundsatz her, in dem er, wie gezeigt, die Aufrollung, nicht die Lösung der Bewußtseinsproblematik sieht, was ihm von der WL 1794 überhaupt gilt, die verhängnisvollerweise schon seit Hegel nicht in ihrem bloßen Grundlage-Charakter ernst genommen wurde (40). „Die Dialektik, welche das Wissen an ihm selbst ist, kann nicht dialektisch aufgehoben werden. Das Experiment mit ihrer Tragweite ist die WL 1794. Sie bleibt ‚ergebnislos'... Sie muß sich selbst aufheben, soll eine begründete Überwindung ihrer Position möglich sein. Diese Überwindung wurde von Hegel geleistet, aber auch von Fichte selbst: sein Hegelianismus. Sofern sie aber nicht in ein weiteres [dialektisches, vermittelndes], sondern ein anderes Philosophieren aufhebt, geht er über Hegel hinaus. Indem er die Unaufhebbarkeit der Erfahrung erkennt, muß ihm auch die Zeitlichkeit des Philosophierens und damit des Menschseins in den Blick kommen und die Notwendigkeit wie Unableitbarkeit neuen, nach der WL auftretenden Philosophierens deutlich werden" (44 f.). Indem die WL 1794 bloß wissensimmanent bleibe, wisse sie um ihr Unvermögen, die Erfahrungsgeschichte als solche erfassen zu können, bleibe „dadurch aber auch davor bewahrt, als Ideologie ein schmähliches Ende zu finden" (46). Anscheinend denkt Sch. bei diesen im Zusammenhang nicht recht deutlichen Bemerkungen daran, daß ein Denken vom Standpunkt absoluter

[12] *Fichte*, S. W. II, 51 (WL 1801).
[13] Vgl. besonders ebd. X, 118 (WL 1804).
[14] Ebd. IX, 207 (Transzendentale Logik 1812): „Mit diesem *Zwischenliegenden* haben wir es nun zu tun, mit der reinen Bilderwelt."

Dialektik auch die Geschichte in ihrem Gang zu begreifen beanspruchen muß, während ein Denken aus dem Zwischen, d. h. angesichts des Unverfügbaren und Unbegreiflichen, darauf verzichte[15].

Gegenüber Sch.s eindringender und scharfsinniger Studie seien (vom Standpunkt einer immanenten Fichte-Deutung) lediglich folgende kritische Vorbehalte angebracht:

1. Identifiziert Sch. die Dialektik von 1794 nicht zu unbesehen mit Hegelscher Dialektik, wenn er z. B. ohne Absetzung von Hegel von der „Identität der Identität mit der Nicht-Identität" (30) spricht oder eine letztlich positive Bedeutung des Widerspruchs als solchen bei Fichte vermuten läßt (35)? Dialektik bedeutet bei Fichte lediglich „ursprüngliche Polarität von Ich und Nicht-Ich"[16]. Immer geht es Fichte um das Aufsuchen des Widerspruchs um seiner Auflösung willen, nicht um dessen positives Festhalten, was ihn in allen Schriften grundlegend von Hegel unterscheidet. Im (undiskutierten) Abweis der Dialektik im Hegelschen Sinne liegt schon 1794 die von Sch. betonte Offenheit auf den später thematisierten überdialektischen Bild-Bezug zum Absoluten, das über aller dialektischen Disjunktion steht und sie auch nicht in sich hat.

2. Wenn Sch. im Unterschied zu *Siep* die Offenheit und unveränderte Gültigkeit der WL 1794 für den späten Fichte zu Recht herausarbeitet, so kommt doch weniger zum Ausdruck, welch große Bedeutung die Entdeckung des Bild-Zusammenhangs von Dasein und Absolutem und des Erscheinungsbegriffs für Fichtes Denkweg haben.

3. Damit zusammenhängend scheint es für Sch. nicht zum Problem zu werden, daß das Absolute bei Fichte zunächst als die höchste Weise des Nicht-Ich im Sinne des „absolut Negativen" (56), dann aber als der überdialektische, der Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich voraus- und zugrunde liegende Einheitsgrund erscheint, zu dem sich das Zwischen des Bewußtseins selbst als Bild verhält.

Jedenfalls hat Sch. deutlich gemacht, daß Fichtes frühe Position ebensowenig wie die spätere als Dualismus bezeichnet werden kann. Schon dort geht es um die transzendentalphilosophische Schwebe: letztlich ein Ausdruck für die Unverfügbarkeit des Anderen *in* seiner Einheit mit dem Ich.

Die Konsequenz des Fichteschen Denkweges

Während K. Schuhmann eine etwas unvermittelte und überraschende Zusammenschau der Endpunkte von Fichtes Denkentwicklung darbot, liegt nun mit dem umfangreichen Werk von *Wolfgang Janke* „Fichte. Sein und Reflexion — Grundlagen der kritischen Vernunft" eine Aufhellung des Fichteschen Denkweges als solchen vor, die allzulange gefehlt hat. Am ehesten legt sich wohl ein Vergleich mit dem Werk von *Guéroult*[17] nahe, das nun mehr als 40 Jahre zurückliegt. Es geht dabei nicht um eine vollständige Erfassung von Fichtes Werk und Gedankenwelt, sondern um die Entwicklung der „Grundlagen der kritischen Vernunft", wie sie in den Wissen-

---

[15] Es kann in diesem Zusammenhang nicht diskutiert werden, ob Fichtes „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" mit ihrer apriorischen Epocheneinteilung im Stile der Aufklärung zu solcher Bescheidenheit passen.

[16] Vgl. *Harald Holz*, Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling, in: Archiv für Begriffsgeschichte 52 (1970) 76. — Vgl. auch *Richard Kroner*, Von Kant zu Hegel, 2 Bde. in 1 Bd. (Tübingen ²1961) I, 442 ff. Hier heißt es ferner: *„Wie ist diese Identität mit jener Unterschiedenheit zu vereinbaren?* Das dürfte, abstrakt ausgedrückt, *das spekulative Kernproblem des deutschen Idealismus sein"* (ebd. 443) — obwohl K. keine scharfe Abgrenzung Fichtescher und Hegelscher Dialektik vornimmt.

[17] *Martial Guéroult*, L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte, 2 Bde. (Paris 1930).

schaftslehren von 1794, von 1801 und von 1804 zum Ausdruck kommt. Um gleich sein Urteil in der noch zwischen Siep und Schuhmann strittigen Frage vorwegzunehmen: „So löst sich die Frage ‚nach der veränderten Lehre' auf ... In Fichtes Denken ereignet sich eine Kehre als Ausdruck der beharrlichen Konsequenz, welche das Denken eines einzigen Gedankens (des Gedankens vom Ich) ins Äußerste treibt. Die Grundlegung des Systems kehrt sich, getrieben durch die vierfache Indigenz des Ich-Prinzips[18], im Lichte des Bildwesens der Reflexion vom Ich als dem unbedingten Anfangsgrund allen Wissens und Seins ab und dem Absoluten zu ... Solche Wendung zum Absoluten bahnt sich in der Grundlagenerörterung von 1801 an und vollendet sich in der ‚Wahrheitslehre' von 1804. Sie bildet die folgende Vertiefung der ‚Grundlage' von 1794/95, und zwar der Methode wie dem Sachgrunde nach, ohne daß der Horizont transzendentaler Besonnenheit durchbrochen und der Boden endlichen Wissens verlassen würde. In der Wende zum Absoluten erst erwirbt die Wissenschaftslehre die transzendentale Vollendungsgestalt der platonisch-christlichen Metaphysik" (220 f.). J. stimmt somit Schuhmanns These von der Übereinstimmung der Philosophie des frühen und späteren Fichte zu, indem er sie durch detaillierte Interpretationen der drei genannten Werke vertieft und die „beharrliche Konsequenz" aufzeigt, die diese Entwicklung bestimmt.

Eine geraffte Zusammenschau der durch die Interpretationstexte gegebenen drei Hauptteile[19] des Buches im Hinblick auf ihre jeweilige Sinnspitze kann sich an den Formeln orientieren, die J. abschließend (416, Anm. 69) anbietet:

1. *„Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend (1794)."* Hierin liegt zunächst der grundlegende Gedanke Fichtes, das Wesen des Ich sowie „von Sein im ersten und höchsten Sinne" (69) sei nicht Bestand, sondern Tätigkeit. „Setzen" meint nun solche Tätigkeit, die etwas als seiend vorstellt. Die Tätigkeit, durch die das Ich sich selber setzt, d. h. sich *als* Ich bewußt wird und darin Ich wird, nennt Fichte bekanntlich „Tathandlung". „Tathandlung ist der sprechende Name für die ursprünglich-synthetische Einheit des Selbstbewußtseins" (71), Idee des umfassenden Subjekt-Objekts von Anfang an, dessen Realität dem Ich nicht gegeben, sondern aufgegeben ist. „Das Unbedingte ist im Bewußtsein als die unbedingte Forderung wirklich, alle Realität zu sein ... Der Forderung des absoluten Sollens entspricht das Bewußtsein im Streben ... Das Streben ist darauf aus, die Ungleichheit von Ich und Nicht-Ich an die absolute Gleichung Ich = Ich anzugleichen" (78). Die praktische Vernunft bildet die Wurzel des theoretischen Objekt-Habens. Nun aber betont J. im ersten wie im letzten Kapitel dieses Teils, daß die praktische Vernunft schon in der „Grundlage" von 1794 nicht die tiefste Wurzel des Ichs darstelle, daß somit die „Etikettierung solcher Grundlage als spekulativ-ethischer Idealismus" (78) nur halbwahr sei. „Eine tiefer angelegte Aufgabe sucht die einheitliche Wurzel von absolutem, theoretischem und praktischem Ich" (79): in der *absoluten Reflexion.* Zumal im Hinblick auf Hegels Spott über das bloße Sollen legt J. Wert auf die Herausstellung dieses Punktes[20].

---

[18] Gemeint ist das „vierfache Verhältnis der Reflexion zu Leben, Wirklichkeit (Dasein), Realität und Wahrheit" (210).

[19] Teil I: „Das Wesen des Ich. Die Herausarbeitung der absoluten Reflexion (Grundlage der gesamten WL 1794/95 § 1—5)"; Teil II: „Das absolute Wissen. Die Grenze der absoluten Reflexion (Darstellung der WL. Aus dem Jahre 1801)"; Teil III: „Wahrheit und Erscheinung. Die Vernichtung der Reflexion und das Absolute (2. Darstellung der ‚WL' aus dem Jahre 1804)". Diesen drei Teilen geht eine auf das Ganze Fichteschen Denkens vorgreifende, reichhaltige Einleitung voraus.

[20] Zugleich wendet er sich mit dieser Interpretation gegen die von *D. Henrich* aufgestellte Dreistadientheorie (vgl. *ders.*, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt/Main 1967). J. stimmt jedoch anscheinend H.s Grundthese zu, Fichtes ursprüngliche Einsicht bestehe darin, den Zirkel in der Reflexionstheorie vom Ich durchschaut zu haben (ebd. 80, Anm. 15, und 416, Anm. 69).

Soll auch die Tätigkeit der praktischen Vernunft aus der Natur des Ich verstanden werden, so muß die Andersheit ursprünglich zum Ich gehören, d. h., das Ich muß in sich selbst die Verschiedenheit haben. „Die *wirkliche* Selbstentfremdung und das tatsächliche Herausgehen aus sich schuldet das Ich zwar dem Nicht-Ich im Sinne des Anstoßes, aber dennoch ist im Ich die wesenhafte *Möglichkeit* angelegt, sich von einem Fremden betreffen zu lassen ... Das Ich ist nicht nur prinzipiell mit sich selbst identisch, es ist ebenso ursprünglich von sich selbst verschieden" (81, vgl. 191—204): Es hat an seiner eigenen ursprünglichen Tätigkeit den Unterschied von „zentrifugaler" (reflektierter) und „zentripetaler" (reflektierender) Richtung. Sein Wesen ist das Innewerden seines Hinseins auf Anderes und in diesem Sinne: Sichsetzen als sich (in Beziehung zu Anderem) setzend. Das Als dieser absoluten Reflexion sei also Mitte und Einheitspunkt von praktischem und theoretischem Ich. Zugleich mit dieser Einsicht aber entsteht die Frage: „Woher stammt das den Unterschied wirklich eröffnende Dritte" (199)? Es sei das in seiner Wirklichkeit unableitbare Faktum des Anstoßes, den das Ich aber schon der Möglichkeit nach an sich selbst habe.

An diesem Punkte, so sei kritisch hinzugefügt, trennt sich Fichtes Denken nur noch durch die Unterscheidung der Modalitäten (Wirklichkeit und Möglichkeit) von einer *dialektischen Identität* von Ich und Nicht-Ich in *Hegels* Sinne. Aber läßt sich diese Unterscheidung aufrechterhalten? Ist nicht das Andere wirklich, so wahr das Ich wirklich ist, und geht nicht auch hier die Wirklichkeit der Möglichkeit voraus (was J. einleitend gegen die Ansprüche der formalen Logik betont [1—14])? Wäre somit nicht die Wirklichkeit des Anderen die eigene Wirklichkeit des Ich, so daß hier eine dialektische Identität und nicht nur Polarität in den Blick käme?

Um dieser Fragen willen, die nicht sosehr J.s im allgemeinen unanfechtbare Interpretation als vielmehr Fichtes Denken selbst betreffen, wollen wir noch einen kurzen Blick auf die „„Transzendentale und metaphysische Deduktion der Kategorien" (122—144), ein zentrales Kapitel dieses I. Teiles, werfen. Kategorien sind in Fichtes Verständnis Anwendungsfälle der transzendentalen Apperzeption, „Grundhandlungen des Selbstbewußtseins", „Vollzugsweisen des Ich-denke" (122), also solche aber zugleich Seinsbestimmungen, weil Ich selbst das zuhöchst und für alles andere maßgebende Reale bedeutet. Ein Zwischenergebnis der Interpretation von § 4 der „Grundlage" lautet: „Die Kategorien sind am ununterbrochen fortlaufenden Faden der Dialektik aufgereiht und durch ihn zu triadischen Ordnungen zusammengebunden. So konstituiert sich das Grundgesetz der Vernunft-überhaupt in der Dreiheit von Realität, Negation und Limitation. Diese Gruppe trägt bei Kant den kategorialen Obertitel der Qualität. Und so bildet sich das Gefüge der theoretischen Vernunft in der Trias der Relation: Wechselbestimmung, Kausalität und Substantialität. Erschöpfen sich aber in diesen Dreiheiten der Qualität und Relation Zahl und Arten der Kategorien? Wo bleiben die klassischen Titel einer Kategorientafel, nämlich Quantität und Modalität" (132)? J. zeigt daraufhin, daß die Quantität bereits in der dritten Qualitätskategorie, der Limitation, enthalten ist, die bei Fichte in der Tat nichts anderes als eine Quantifizierung, eine Aufteilung von Tun (= Ich = Realität) und Leiden (= Nicht-Ich = Negation) darstellt. Gerade gegen diesen Gedanken der Teilbarkeit richtet sich bekanntlich ein Haupteinwand *Hegels*. Um so mehr verwundert ein außerordentlich dialektisch klingender Passus, der im Hinblick auf Hegels Dialektik beachtet werden muß: „Das Ich setzt einen Teil Realität in sich, d. h. es setzt soviel Negation in das Nicht-Ich. Und in eins setzt es Negation in sich (nämlich den nichtgesetzten Teil der Totalität an Realität), und d. h. es setzt soviel Realität in das Nicht-Ich. Nun kommt eben alles darauf an, diese Setzungen nicht als verschiedene Handlungen in unterschiedlichen Rücksichten zerstreut zu denken, sondern als die eine und selbe Handlung in derselben Rücksicht ...' Es sezt sich demnach *sich bestimmend*, insofern es bestimmt *wird;* und bestimmt *werdend*, insofern

es sich *bestimmt*' (§ 4; 289)" (136)[21]. Diese Wendungen Fichtes sind deshalb bemerkenswert, weil — wie wir sehen werden — das Ineinssetzen unter derselben Rücksicht (insofern) den springenden Punkt der Hegelschen Dialektik ausmacht. Den Worten nach scheint es hier bei Fichte ebenfalls vorzuliegen. Doch ist der von J. zitierte Satz genauer betrachtet nur eine tautologische Erläuterung des unmittelbar vorhergehenden: „Demnach sezt das Ich Negation in sich, insofern es Realität in das Nicht-Ich sezt, und Realität in sich, insofern es Negation in das Nicht-Ich sezt."[22] Eine derartige Aufteilung von Realität und Negation erläutert nur noch einmal den Gedanken der Limitation und besagt das Gegenteil von dialektischer Vertauschung der Bestimmungen in Hegels Sinne. Somit ist die quantitative Fassung der Qualitätskategorien sehr kennzeichnend für Fichte und ein verständlicher Stein des Anstoßes in Hegels Augen.

Wie steht es nun mit den Modalkategorien? „Die Frage greift vor und überschreitet die Kategorialanalyse im Gebiete der theoretischen Vernunft. Sie wird zum Bescheid führen: Ein Objekt ist ein Wirkliches, wenn es durch eine Tätigkeit des Ich bestimmt wird, die durch den Anstoß bestimmt ist. Die Kategorie der Wirklichkeit ergibt sich nicht aus der Reflexion auf die Allgemeinheit ursprünglich synthetischen Handelns des Ich, Wirklichkeit findet sich in der Reflexion auf den Anstoß ein" (142 f.). So könnte über ein allgemeines, unwirkliches Ich reflektiert werden, als ob es sich noch nicht vom Anderen seiner selbst her gefunden und verwirklicht hätte? J. ist sich bewußt, ein wie kritischer Punkt der „neuzeitlichen Grundlegung" (143) hier berührt wird und daß die bloße Ich-Gewißheit „angesichts der Differenz zwischen Gewißheit und Wirklichkeit" (144) versagt. „Am Ende der dialektischen Kategorialanalyse ... kündigt sich das Krisenproblem im Ausbau des transzendentalen Idealismus an: die Unableitbarkeit der Wirklichkeit oder der Existenz und des Daseins" (144). Kann aber, so muß gefragt werden, dieses höchst berechtigte Anliegen der Unableitbarkeit der Wirklichkeit nicht anders gewahrt werden als dadurch, daß man sich mit dem „Ich" als bloßer Möglichkeit und selbstlos-leerer Allgemeinheit (72 f.) befaßt? Im Hinblick auf das *wirkliche* Ich erhalten die Modalkategorien, wie wir sehen werden, einen guten Sinn. In der Tat gehört zur *Wirklichkeit* des Ich die Einheit mit dem Anderen (Du—Welt—Gott). Ob und in welchem Sinn diese Einheit dialektisch zu denken sei, ohne jene Unausdenklichkeit und Unverfügbarkeit zu gefährden, das steht zur Frage. — Ähnliche Fragen haben aber auch Fichtes eigenes Denken vorangetrieben.

2. *„Das Wissen erblickt sich in der intellektuellen Anschauung als absolutes Wissen (1801)."* — „Die WL 1801 stellt den Satz von der absoluten Reflexion an den Anfang ihrer Untersuchung" (208). Es geht in ihr jedoch nicht mehr in gleicher Weise um die Dialektik von Ich und Nicht-Ich, sondern von „absolutem Wissen" und „Absolutem". Was bedeutet beides, und was motiviert die Entwicklung zu dieser neuen Fragestellung? „Für die Wendung des Wissens zum Absoluten hat die Forschung eine Reihe von Motiven vorgetragen: das im System ausgesparte und durch Schellings Naturphilosophie dringlich gewordene Naturproblem, die unfertige Synthesis der Geisterwelt, die Durchbildung der ethischen Idee zu einer Philosophie der Freiheit, das seit dem Atheismus-Streit immer stärker hervortretende religiöse Element Fichteschen Denkens" (210). Alle diese Gründe hält J. für zutreffend. Er fragt jedoch nach der systematischen „Kluft und Lücke" der Grundlage selbst, nicht im Sinne eines denkerischen Mangels, sondern der sichtbar gewordenen Abgründigkeit des Ich: „Isoliert und auf sich gestellt, taugt das Ich nicht zum Einheitsgrunde und Systemboden; denn

---

[21] J. zitiert die „Grundlage" von 1794/95 nach der Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. *R. Lauth* und *H. Jacob*, Bd. I, 2 (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965). Diese 1962 begonnene Gesamtausgabe der Werke und Briefe Fichtes wurde im Quellenverzeichnis aufzuführen vergessen.

[22] Ebd. 289.

es sieht sich der vierfachen Zweiheit von Reflexion und Leben, Essenz und Existenz, Form und Realität, Selbstgewißheit und Wahrheit ausgeliefert... Das verlangt eine kritische Durchdringung der transzendentalen Apperzeption in ihrem tiefsten Zusammenhange mit dem Absoluten. Und darin besteht im Fortschreiten der Fichteschen Grundlegung die Wendung des absoluten Wissens zum Absoluten" (215). Dies heißt nun nicht Aufgeben der Reflexion angesichts des ihr drohenden Nihilismus[23], sondern deren Zu-Ende-Denken, nämlich vor allem der Als-Struktur des Ich. Dieses Als bezeichnet die Freiheit des Ich in seinem Sich-vorgegeben-Finden. Darin schafft es sich nicht sein Sein, sondern sein Sehendsein. So entwickelt sich der Grundsatz der absoluten Reflexion von 1794/95 zum Satze von Bild: „Das Ich ist Sichwissen, das sich als Bild des Seins weiß" (218). Bild ist nicht Seiendes neben Seiendem, sondern die Sichtbarkeit des Abgebildeten so, daß dieses nur im Bilde ist, was es ist, durch das Abgebildete. „Die Bildheit ist das Durch oder Durcheinander von Sache und Bild" (218), womit J. schon Ausdrücke von 1804 vorwegnimmt. Absolut ist das Wissen dadurch, daß es nicht bloßes Wissen von Etwas ist (welches erst in ihm gründet), sondern vielmehr in sich geschlossenes Bildsein (esse in se, vgl. 227 f.) überhaupt. Als solches absolutes Wissen ist das Ich aber haltlos ohne das Absolute schlechthin (esse a se). In der Entdeckung des Bildzusammenhangs des selbst in sich geschlossenen absoluten Wissens zum Absoluten liegt die Neuentdeckung von 1801. Das Bild-Sein ist ein Reflexionszusammenhang. Insofern „Bild", enthält er Freiheit, insofern „Sein", ist er sich selbst vorgegeben (223—232). Eben dieser Zusammenhang wird in der intellektuellen Anschauung (249—258) durchschaut[24], womit die äußere philosophische Reflexion ihre eigene Ermöglichung, die innere Reflexion erreicht. Das Wesen der Freiheit (259—274) liegt in diesem formal völlig in sich ruhenden Reflexionscharakter des Wissens, das jedoch in seinem Was an das Andere gebunden ist. Endliche Freiheit ist die *Schwebe* zwischen absoluter formaler Freiheit und materialer Gebundenheit. „Die Reflexion auf Setzung und Vernichtung der formalen Freiheit läßt das Subiektive ins Bewußtsein treten, sie gibt dem Objektiven Sinn, und sie klärt die Einheit von beiden" (270). Wieder begegnet uns als die eigentliche Mitte endlichen Bewußtseins die Schwebe zwischen entgegengesetzten Polen. Auf höchster Ebene bedeutet das Wissen um die Gebundenheit an das Andere der subjektiven Freiheit das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" (275—289) vom Absoluten, als dessen Bild sich das seiner selbst klare absolute Wissen weiß[25]. Die höchste Einsicht des absoluten Wissens aber besteht im Wissen des Nichtwissens (290—298): „Es macht den Blick für die *Positivität* von etwas frei, das Nicht-Wissen ist" (293). Das Wissen selbst wird von ihm negiert — sowie im Anfang des Fichteschen Denkweges Sein im Sinne der Objektivität die Negation des Wissens war! —: „Sein ist das Nichtsein des Wissens. Aber das Nichtsein des absoluten Wissens ist kein negativer Begriff, sondern als die Negation der inadäquaten Ichform die Position des absoluten Seins" (294 f.). Von hier aus verbreite sich nun auch über das objektive Sein ein neues Licht: Es ist „nichts anderes als das Da und die Erscheinung des an sich verborgenen, reinen Seins. *Alles* = Gottes Erscheinung und Bild" (295).

---

[23] Der Nihilismus-Einwand stammt aus *Friedrich Heinrich Jacobis* „Sendschreiben an Fichte" vom März 1799 (Werke, III [Nachdruck Darmstadt 1968]) 3—57, bes. 44. Auf den befruchtenden Einfluß des philosophischen Dichters und Kritikers kommt J. in der Einleitung (30 ff.) zu sprechen.

[24] Die Feststellung Fichtes, mit der er seinen Begriff von intellektueller Anschauung definitiv vom Kantischen trenne, wird einleitend (15) zitiert: „Die intellectuelle Anschauung, von welcher die WL redet, geht gar nicht auf ein Seyn, sondern auf ein Handeln" (2. Einl., Art. 6; S. W. I, 472).

[25] Fichte gebraucht, soweit ich sehe, den Ausdruck aus Schleiermachers Reden von 1799 nicht wörtlich, sondern spricht vom „Gefühle der Gebundenheit", auch „Abhängigkeitsgefühl" usw. Zu Schleiermacher vgl. bei J. 285.

Gegenüber den Gedankengängen der WL 1801 meldet J. selbst einen Vorbehalt an, den wir für sich sprechen lassen können, zumal er als die einzige von ihm geäußerte (aber auch nur vorläufige) Kritik an Fichte Seltenheitswert besitzt: „Der Sinn des reinen Seins erschöpft sich darin, Nicht-Bild und daher Nicht-Wissen zu sein. Wissen ist Bild und darum Nicht-Sein, das reine Sein ist die Negation dieses Nicht-Seins, mithin Nicht-Wissen. — Zu einem anderen Seinsverständnis hat sich die Wissenschaftslehre von 1801 nicht erhoben. Das reine Sein ist das in der Negativität des Bildes notwendig auftretende Ansich; aber dieses Ansich bleibt eben nur in diesem einzigen Bilde verstehbar und sinnvoll, nämlich Negation des Füruns und des Bildseins zu bedeuten. Das aber heißt doch: solches Seinsverständnis orientiert sich immer noch an der Relation des Bewußtseins, dem Wechselbezug von Ansich und Füruns ... Und es verkürzt den zum Seinsverständnis gehörenden Sinn der Wahrheit" (297). Es scheint nämlich öfter bei Fichte, als liege der Sinn des Seins erst in seiner Erscheinung, im Dasein der Freiheit (vgl. z. B. 274). Angezielt ist das spätere Verständnis von Wahrheit als „Schweben zwischen Entbergung und Verbergung" (297) des an ihm selbst Unsichtbaren und Sinnvollen.

3. *„Der Verstand versteht sich als Bild des Absoluten (nach 1804)."* — Diesen Leitsatz möchte J. über die WL 1804 und Fichtes späteres Werk setzen, weil er erst jetzt um das Absolute an und für sich selbst geht, nämlich unter letzter Abstraktion auch vom sich vor ihm vernichtenden Wissensakt. Es kann sich für uns nicht darum handeln, den gewundenen Weg der ersten Hälfte der WL 1804 zum Satz der Wahrheitslehre mit J. im einzelnen mitzuvollziehen (301—399), noch darum, das Hinabsteigen von der erreichten Höhe in die Entfaltung einer „Erscheinungslehre" des Absoluten, wie sie vergleichsweise sehr knapp und weniger deutlich im letzten Kapitel (400 bis 418) umrissen wird, zu analysieren. Vielmehr soll es uns um die eine Frage gehen, ob es Fichte gelingt, ein Selbstverständnis zu gewinnen, das mehr beinhaltet als die Negation des Wissens. Die Problematik kann durch die Sätze *Schellings* noch unterstrichen werden, mit denen J. das Vorwort seines Werkes eröffnet: „Ein Hauptsatz der Fichteschen Lehre, nicht nur ein im Vorbeigehen hingeworfener Gedanke, sondern eine Grundlehre war bekanntlich die: daß der Begriff des Seyns ein bloß negativer sey, indem er nur die absolute Verneinung von Thätigkeit ausdrücke: Deßgleichen, daß er von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden müsse. Nun tritt Hr. Fichte herzhaft hin und spricht: Alles Seyn ist lebendig, und es gibt kein anderes Seyn als das Leben. Das Absolute, oder Gott ist selbst das Leben. Gott ist alles Seyn, und außer ihm ist kein Seyn." [26]

Nun geht auch die WL 1804 von der nach J. für das natürliche Bewußtsein „fraglosen" (325) Subjektiv-Objektiv-Spaltung und allen damit gegebenen weiteren Unterscheidungen (in Sinnlichkeit und Verstand usw.) aus, um die Frage nach dem Standpunkt der WL zu stellen, von dem her es möglich ist, alle diese Spaltungen überhaupt zu thematisieren und eine Einheit zu denken. Das Absolute, so steht fest, kann nicht Glied irgendeiner Disjunktion sein, sondern muß als vollkommene Einheit verstanden werden. Jedoch darf sich der Standpunkt der WL (des absoluten Wissens in methodischer Ausdrücklichkeit) keineswegs mit dem Absoluten identifizieren, wie schon die WL 1801 herausgearbeitet hatte. Anderseits ist das Absolute aber nicht etwa Objekt des absoluten Wissens — so wäre es wiederum nur Disjunktionsglied. Die schon bekannte erste Lösung liegt im Gedanken des Bildseins des absoluten Wissens dem Absoluten „gegenüber". Somit *haben* wir das reine Sein nicht zum Objekt, sondern was wir *sind*, ist nichts als Bild und Erscheinung. Aber das Absolute darf auch nicht mehr bloß im Bild*zusammenhang* zum Wissen verstanden werden. Hierin führt Fichte nun vor allem über die früheren Stadien hinaus. Unser Begreifen muß

[26] *F. W. Schelling*, Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806) (Sämtliche Werke VII [Stuttgart 1860]) 25.

sich so vernichten, daß nicht einmal mehr die Unbegreiflichkeit dem Absoluten in sich zukommt. Fichte sucht seinen Weg zwischen den subtilsten Formen von Idealismus (Begründung des Ansich im Füruns) und Realismus (Begründung des Füruns im Ansich). Auch die Behauptung des Ansichseins im Sinne eines höheren Realismus ist nicht ohne weiteres eine Lösung: „Ansich ist allein als Negation verständlich. Ansich-überhaupt bedeutet, wie man es auch auffaßt, nicht-für-uns" (387) — worin wieder die Bewußtseinsrelation liegt. Die „Lösung" findet Fichte in der Selbstvernichtung des Ich und in der Abdankung der Sprache mit ihrer „ersten Grundwendung" zur Objektivität. „Was übrig bleibt, ist nicht das reine Nichts, aber auch nicht Sein mit einem Zusatz des Bewußtseins. Übrig bleibt das reine Sein. Was aber bedeutet ‚reines Sein'? In einem Satz zusammengefaßt, lautet Fichtes These vom Sein: ‚Das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins, das nie aus sich herauskann' (16. Vortr.; 222). Die Lehre vom Sein enthält nicht mehr als diesen Satz. Er kann mit gebotener Abstraktion erläutert, aber nicht in spekulativer Logik entwickelt werden" (394).

Gemäß der von J. in der Einleitung (4) zitierten Maxime Fichtes: „Keine Abstraktion ist ohne Reflexion; und keine Reflexion ist ohne Abstraktion möglich"[27] führt aber solche absolute Abstraktion von aller Subjektivität des Begreifens zur völligen Reflexion, die völlige Selbstvernichtung des Erkennens zur wahren Selbstfindung: „Halten wir uns durch das absolute Abstrahieren von allem ertötenden Objektivieren frei, dann haben wir Sein und Leben nicht bloß im Begriff und als Gegenstand unseres Denkens, wir *sind* das Sein, indem wir es erleben ... Stehen wir im unmittelbaren Lebensakte, dann ist das Wir lebendiges Sein und ‚das Sein selber absolut Ich oder Wir' (15. Vortr.; 207). Die Disjunktion zwischen uns und dem Sein löst sich auf" (398). Wie sich solche transzendentale Lebensphilosophie zum Gedanken der Schwebe verhält, versuchen J.s Ausführungen nicht mehr zu klären. Gehört die Schwebe und ihre Besonnenheit einer noch unvollkommenen Reflexion an?

Nun scheint mir — und damit kommen wir zu einigen *kritischen Bemerkungen*, die sich wiederum an Fichte selbst richten —, daß mit diesen Gedanken nicht mehr für den Sinn von Sein und Wahrheit gewonnen ist, als daß 1. „der heilloseste aller Irrtümer" abgewehrt ist, „das Beruhen des reinen Seins mit der Substantialität des Dinges zu verwechseln" (293), und 2. die innere Unabhängigkeit des Absoluten von seiner Erscheinung zu betonen und damit einer Dialektik von Absolutem und Erscheinung im Hegelschen Sinne zu entgehen. Aber warum liegen diese Irrtümer noch so bedenklich nahe? — Fichte sieht klar, daß die bloße Negation des *gegenständlichen* Fürunsseins des Absoluten (wie er sie schon früher vornahm) noch nicht die Negation des Fürunsseins überhaupt bedeutet. Aber muß diese denn vollzogen werden? Wird vielleicht auch die Bild-Beziehung noch als *gegenständlich*-intentionale gedacht, weshalb auch über sie hinausgegangen werden muß — ebenso wie das Sprechen mit seiner angeblichen bloßen Objektivität gänzlich aufgegeben werden muß? Darin liegt aber nichts anderes als das Eingeständnis, *daß es im Ausgang vom gegenständlichen Denken*[28] *keine Möglichkeit gibt, ihm zu entrinnen.* Selbst die Beteuerung der Un-Gegenständlichkeit und das Fallenlassen alles Fürunsseins bleibt noch in seinem Bann: So muß z. B. die absolute Negation des Fürunsseins in eine Identität von „uns" und „Absolutem" umschlagen.

Was bedeuten „Gegenstand" und „Gegenstands-Denken"? Gegenstand ist logisch

---

[27] Akad.-Ausg., a. a. O. (Anm. 21) I, 2; 138 = S. W. I, 67 (Über den Begriff der WL).

[28] Gerade die mehrfach erwähnte Fünffachheit, Fichtes wichtigstes Systematisierungsprinzip, zeigt am deutlichsten den Ausgang von der Subjekt-Objekt-Relation. Diese Ansatz bleibt auch auf den höheren Stufen maß-gebend, die nur seine sublimeren Formen sind.

durch seine *Negativität* zum Ich gekennzeichnet. Er ist Nicht-Ich: Was ihm zukommt, ist im Ich negiert, und umgekehrt. Der späte Fichte kann das un-gegenständliche Absolute nur als Positivität auffassen, weil er nun umgekehrt das (vergegenständlichende) Bewußtsein vernichtet[29]. Die verzweifelte Alternative des gegenständlichen Denkens lautet: Entweder Ich oder das Andere. Hat Fichte sich in der Tat grundsätzlich über diese Alternative zu erheben vermocht, wie er es beansprucht? Auch J.s eindringende Interpretationen vermögen die Zweifel daran nicht auszuräumen.

Was wäre die Alternative zum Gegenstands-Denken selbst? Darauf läßt sich zunächst formal antworten: das Anfangen bei dem (oder zumindest die Einbeziehung dessen in den Anfang), was sich von Anfang an nicht negativ zum Ich (zu Freiheit und Denken) verhält, sondern positiv. Was wäre dies, wenn wir nicht bei der nebulosen Rede vom Un-Gegenständlichen, die als solche dem Gegenstandsdenken verhaftet ist, bleiben wollen? Nun, primär die andere Freiheit, wenn sie nicht als die Negativität des Ich (= Gegenstand in allen mehr oder weniger sublimen Formen), sondern als die von Grund auf positive Ermöglichung des Selbstseins verstanden werden darf. Ein derartiges Denken nennt sich aus gutem Grund dia-logisch. Denn es versteht Wahrheit und Sein von vornherein als Zwischen oder Durch (dia). Aber hat nicht gerade Fichte dieses Durch bedacht? Tatsächlich besteht darin eine grundlegende Übereinkunft von transzendentalem und dialogischem Denken: Sie sind beide Beziehungsdenken[30]. Dennoch muß nach dem Gesagten bezweifelt werden, ob Fichtes Denken dialogisch genannt werden kann. Bedenkt er vielleicht nur die Gegenstands-Beziehung im umrissenen Sinn?

Es wurde schon vielfach darauf hingewiesen, Fichte habe als erster neuzeitlicher Denker mit einer auch von Hegel nicht übertroffenen Intensität und Gültigkeit die Intersubjektivität bedacht[31]. In J.s Buch sind ihr immer wieder einmal Zwischenbemerkungen gewidmet. Durch „die Entdeckung der Aufforderung zur Selbsttätigkeit aus dem Prinzip der Freiheit" habe Fichte das „Gespenst des Solipsismus gebannt" (63 f.). Denn „das Ich als Ausdruck der Tathandlung existiert nicht als das wirkliche Selbstbewußtsein[32]. Es wird nicht durch die Kategorie der Einzelheit und

---

[29] Von hier aus tut sich, so paradox es scheint, der Ausblick auf die gegenteilige, aber innerhalb des Gegenstands-Denkens komplementäre Denkhaltung auf: Feuerbachs Religionskritik. Obwohl L. Feuerbach die Interpersonalität in den Mittelpunkt des „konkreten" Denkens rücken will, bleibt er selbst dem Gegenstands-Denken tragisch verhaftet.

[30] Vgl. vom Verf.: Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von Transzendentalem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik", in: ThPh 45 (1970) 161—191.

[31] Vgl vor allem *W. Weischedel,* Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft — Studien zur Philosophie des jungen Fichte; *H. Heimsoeth,* J. G. Fichtes Aufschließung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, in: Studi di Ricerche de Storia della Filosofia, 50 (Torino 1962) 5—15; *R. Lauth,* Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte, in: ArchivesPhil 25 (1962) 325—344; *E. Simons,* Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes" von Karl Rahner (Stuttgart 1966); *E. Simons - K. Hecker,* Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik (Düsseldorf 1969).

[32] Hier läßt sich die Frage Hegels nicht leicht abweisen, warum dieses allgemeine „reine Wissen" denn „Ich" heiße: „Damit tritt vielmehr der Nachteil der Täuschung ein, daß von etwas Bekanntem, dem Ich des empirischen Selbstbewußtseins die Rede sein solle, indem in der Tat von etwas diesem Bewußtsein Fernem die Rede ist. Die Bestimmung des reinen Wissens als Ich führt die fortdauernde Rückerinnerung an das subjektive Ich mit sich, dessen Schranken vergessen werden sollen ... Aus diesem Grunde wäre es aber wenigstens *überflüssig,* noch diese subjektive Haltung und Bestimmung des reinen Wesens als Ich beizubehalten. Allein diese Bestimmung führt nicht nur jene störende Zweideutigkeit mit sich, sondern sie bleibt auch, näher

Individualität, sondern durch die der Allrealität geprägt" (72). Das individuelle Ich und die Person liege unter diesem Standpunkt und gründe „in der Relation zu einem anderen, das die Struktur des Nicht-Ich-Ich hat" (73). Eine unbedingt anzuerkennende Grenze seien für das Ich der Andere und das Wir, wie es „Die Bestimmung des Menschen" von 1800 deutlich zeige (233, Anm. 35). So habe auch *M. Guéroult* „den eigentümlichen Gesichtspunkt der W.L. 1801 im Versuch gesehen, die Welt der Individuen genetisch abzuleiten", welche Welt auf dem Gesetz der „unendlichen Quantitabilität" beruhe (237, Anm. 41). Schließlich verfolgten wir schon, wie „Wir" uns im Absoluten, ja als das Absolute selbst wiederfinden und sich der „überraschende Ausblick" eröffnet: „Das reine Sein ist ein Wir-in-sich" (399)[33]. Außerdem nimmt die Fünffachheit mehrfach eine Platzanweisung der Intersubjektivität auf der zweiten bis vierten Stufe des Vernunftsystems vor[34]. Aber eigenartigerweise bleibt es bei Zwischenbemerkungen. Die Grundlegung als solche kommt ohne die Intersubjektivität aus! Wenn aber etwas Richtiges an der vorgebrachten Kritik bezüglich des Gegenstands-Denkens ist, dann müßte die Intersubjektivität die *Grundlegung* angehen. Daß hiermit die früher schon in Frage gestellte Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit des Anderen, von Allgemeinheit (reinem Ich) und Individualität sowie das Problem von Dialektik und Teilbarkeit (des Ich in Nicht-Ich und Ich) engstens zusammenhängen, liegt offen zutage.

Wie steht es also mit Fichtes „dialogischem" Denken und der etwa bestehenden Notwendigkeit, das Verhältnis von Freiheit zu Freiheit in den ersten Ansatz eines systematischen Denkens einzubeziehen?

Fichte und Buber

Gerade bei der aufgeworfenen Fragestellung setzt *Hans Duesberg* mit seiner Untersuchung „Person und Gemeinschaft" anhand von zentralen Texten Fichtes und Bubers[35] an. „Eben darum soll es auch hier gehen, ob und in welchem Sinne man sagen dürfe und — von der ‚Erfahrung' genötigt — sagen müsse, die Frage nach dem Sinn des Ganzen — diese verstehe ich als die eine und einzige Grundfrage der Philosophie — könne sachgerecht nur beantwortet werden, indem man vor allem andern — das ist das Problem — den Sinnanteil der personalen Gemeinschaft am Ganzen verstehe und zu diesem Zweck philosophisch bestimme" (XV). Sinn nennt D.

---

betrachtet, ein subjektives Ich. Die wirkliche Entwicklung der Wissenschaft, die vom Ich ausgeht, zeigt es, daß das Objekt darin die perennierende Bestimmung eines Andern für das Ich hat und behält" (Logik I [Hamburg 1967] 62). Es soll hier nur insofern dem Doppeleinwand Hegels beigepflichtet werden, als er auf das in der Tat von Fichte ausgelöste Problem 1. von Allgemeinem und Einzelnem, 2. von Selbst und Anderem hinweist. Daß es dennoch notwendig ist, vom jemeinigen Sinn (Ich) auszugehen, bleibt später zu sagen.

[33] Wie sich solche und eine ganze Reihe anderer Aussagen über das „Absolute" (sogar sein „Wissenszustand" als „unterschiedsloses Gefühl" [277 ff.]) mit den vielbetonten „Grenzen der kritischen Vernunft" vereinbaren, innerhalb derer *eigentlich* nur das Absolutsein des Absoluten ausgesagt werden sollte, ist mir nicht klar geworden.

[34] Sch. nennt in seinem Buch die 2. Stufe des *Rechtes* „Intersubjektivität" (53 ff.), worin — wie wir gleich sehen werden — völlige Konsequenz liegt, aber eine bedenkliche.

[35] Der Untertitel ist in Anm. 1 in voller Länge wiedergegeben. Bei der Wiedergabe von Überschriften D.s muß im folgenden sehr frei verfahren werden, weil sie sich selbst in der „Inhaltsübersicht" (vom Inhaltsverzeichnis zu schweigen) bis zu sieben Zeilen Länge erstrecken. Leider erschwert der verschachtelte Satzbau und die dementsprechend gewundene Gedankenführung auch sonst in hohem Maße die Lektüre dieses echt philosophischen und wichtigen Buches.

das „ganzheitliche Verstehensprinzip jeder Wirklichkeit" (3, vgl. 7), dementsprechend sich die Philosophie als „begründetes systematisches Sinnverständnis der Gesamtwirklichkeit" (5) definiere. Nur unter dieser Ganzheitsrücksicht werde die Frage nach Person und Gemeinschaft eine eigentlich philosophische Frage und erfordere eine „Topologie der personalen Gemeinschaft im Sinnganzen der Wirklichkeit" (4).

Im Hinblick auf solches Verständnis von Philosophie als universaler Sinnauslegung oder als Hermeneutik von Sinn selbst (im Unterschied zur Hermeneutik partieller Sinngebilde allein)[36] möchte ich dem Verf. nachdrücklich zustimmen. Es wird jedoch bei D. nicht klar, ob er von irgendeinem vorausgesetzten Sinn von Sinn diese Ortsbestimmung der Intersubjektivität vornimmt oder ob sich ein voller Sinnbegriff zugleich mit dem „Phänomen" der Intersubjektivität erst ergibt. D. spricht schon einleitend von der „absoluten Sinnmacht" (4) und ihrer „Konkretion" in der Intersubjektivität, „und zwar deshalb, weil wir erst dort zu philosophieren wie überhaupt als Personen zu existieren beginnen, wo wir schon von der Wahrheit (als der absoluten Sinnmacht) *im vorhinein* dazu beansprucht sind" und sich nicht „alle notwendig gemachten Voraussetzungen jeweils auch nach ihrer konkreten Bedeutung hic et nunc *begründend* einholen lassen" (4). Aber: im vorhinein existentiell von Wahrheit beansprucht sein ist etwas anderes, als denkerische Voraussetzungen *inhaltlicher* Art machen. Ferner kann Voraussetzungslosigkeit mindestens zweierlei bedeuten: eine angebliche geschichtlich-existentielle Unvermitteltheit des Fragens und Verstehens, ein Tabula-rasa-sein, das es (wie man seit Hegel und den Hermeneutikern deutlicher sieht) nicht gibt; anderseits ein *unbefragtes* Stehenlassen von Inhalten, denen der Eingang in die methodische Philosophie somit gratis gewährt wird. Mir scheint, daß D. es — zum Nachteil seiner Untersuchung — an solcher Unterscheidung fehlen läßt. Andernfalls würde er den Weg gehen, von einem akzeptablen methodischen Vorbegriff von Sinn (und Wahrheit) die einzelnen Sinnelemente durch phänomenologische Deskription und transzendentale Explikation (Auffinden von Möglichkeitsbedingungen) Schritt für Schritt zu gewinnen. Auf diesem Wege könnte kaum von Anfang an „die" absolute Sinnmacht in Anspruch genommen werden, die zwischen einem Numinosum und einem personalen Anspruch schillert, in jedem Falle aber noch unausgewiesen ist. Vielleicht würde sich herausstellen, daß solche Rede methodisch strenggenommen unsinnig ist, bevor von Intersubjektivität die Rede war? Dieser kritische Vorbehalt betrifft den systematischen Charakter von D.s Untersuchung, den er mit seinen Textanalysen und -interpretationen verbindet.

Die Haupteinteilung der Arbeit ist von solchen systematischen Überlegungen (6 bis 14) und übrigens von Fichtes Fünffachheit (14—19) nicht unabhängig[37]. Unter der leitenden Frage: „Warum gibt es so etwas wie interpersonale Gemeinschaft?" (6), womit also ein noch unbestimmter absoluter Sinnmaßstab an Person und Gemeinschaft angelegt wird, unterscheidet D. drei Sinn-Stufen von Interpersonalität:

I. Kap.: Interpersonalität und Natur, anhand von Fichtes „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre".

II. Kap.: Interpersonalität und Sittlichkeit, anhand von Fichtes „System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre".

III. Kap.: Interpersonalität und absoluter Sinn, anhand von *Bubers* „Ich und Du".

Der Überwechsel zu *Buber* wird sich aus der in den ersten beiden Kapiteln laut werdenden Kritik an Fichtes Interpersonallehre begründen (25).

---

[36] Vgl. meinen Aufsatz „Der Ort der Metaphysik im System der Wissenschaften bei Paul Tillich. Die Idee einer universalen Sinnhermeneutik", in: ZKTh 92 (1970) 249—286.

[37] Es fällt D. nicht auf, daß die Fünffachheit mit ihrem Ausgang von der Subjekt-Objekt-Relation der Gesamtintention seiner Arbeit zuwiderläuft.

Zu Fichtes „Grundlage des Naturrechts"

„In der als Textgrundlage herangezogenen GNR (Grundlage des Naturrechts) von 1796/97 entfaltet und begründet Fichte zum erstenmal seine Konzeption des Geisterreiches, wenn dies auch bloß aus dem relativ beschränkten Gesichtspunkt des Zusammenhangs von interpersonaler Gemeinschaft und Naturwirklichkeit geschieht. Diese Schrift scheint mir für die Sinnfrage nach der Gemeinschaft gerade im Hinblick auf den Zusammenhang von Person und Gemeinschaft die Problemfrage so radikal und ursprünglich zu stellen und innerhalb des thematisierten Bereichs auch ebenso klar zu beantworten, daß m. E. keine der späteren Schriften Fichtes, die das Person- und Gemeinschaftsproblem im ganzen behandeln, die phänomenologische Ursprünglichkeit und Wirklichkeitsgerechtigkeit dieses ersten Problemansatzes wieder eingeholt hat" (27), womit D. sich einem Urteil von *W. Weischedel* anschließt. Die Frage ist, ob es D. gelingt, die systematischen Gründe dafür freizulegen, *warum Fichtes Interpersonaltheorie gerade in der Rechtslehre ihren Schwerpunkt behielt.* Vergegenwärtigen wir uns zunächst einige Hauptpunkte von Fichtes Schrift zusammen mit D.s Stellungnahme.

Fichtes Thesen in der „Deduktion des Begriffs vom Rechte"[38] lauten: *Erster Lehrsatz:* „Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben." *Folgesatz:* „Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt außer sich." — *Zweiter Lehrsatz:* „Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen." — *Dritter Lehrsatz:* „Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt."

Zum ersten Lehrsatz mit seiner Folge stellt D. die kritische Frage, ob denn das Nicht-Ich, das Andere des Ich als freier Handlung primär eine Nichtfreiheit und somit eine Sinnenwelt sein müsse: „Fichte stellt für die Grundlegung der Rechts- als Gemeinschaftlehre diese natürlich legitimierte Deutungsmöglichkeit des Nicht-Ich in allzu großer Selbstverständlichkeit als *einzige* neben die im Ausgang von ihr und nur von ihr dann thematisierte Auslegung der Welt als Personenwelt" (31). Man muß sich wundern, daß dieser m. E. fundamentale Ansatz einer Kritik an Fichtes Interpersonallehre nur beiläufig gestreift wird. Dabei überragt er an Bedeutung und Berechtigung alles, was D. im folgenden ausführlicher an Einwänden gegen Fichtes Rechtsphilosophie vorbringt. Im Hintergrund dieser beiläufig bleibenden Bemerkung mag der Gedanke an *Bubers* grundlegende Unterscheidung von Du-Welt und Es-Welt gestanden haben. In der Tat muß man sich fragen: Warum ist für Fichte das ursprünglich Andere der Freiheit die Nicht-Freiheit und die Sinnenwelt? Warum erscheint die andere Freiheit erst als Bedingung der Möglichkeit für das Gegenstand-Haben (vgl. den zweiten Lehrsatz)? Es bleibt ein großartiger und bedeutungsvoller Gedanke Fichtes, *daß das Ich nur durch die Aufforderung, den Anruf anderer Freiheit zur freien Konstitution der Andersheit überhaupt bewegt werden kann*[39]. Insofern ist auch in seiner Sicht die andere Freiheit transzendental tiefer verwurzelt als die Sinnenwelt und gleichursprünglich mit ihr. Es kann keinesfalls die Reihenfolge der Darstellung sein, die D.s Vorwurf, Fichte thematisiere das Verhältnis von Freiheit zu Freiheit nur „im Ausgang von" der Sinnenwelt, ihre Berechtigung gibt. Auch scheint Fichte das grundsätzlich *leibhafte Vermitteltsein* der anderen (endlichen) Freiheit für endliche Freiheit klarer und richtiger zu sehen, als D. es zugesteht[40]. Die

---

[38] S. W. III, 17—56. [39] Ebd. 30—40.

[40] Zur Korrektur von D.s Kritik, daß Fichte die Sprache „als konkrete Einheit

Frage ist allein, ob Fichte die „Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit“ [41] *nur* im Blick auf die Gegenstands-Welt thematisiert und somit von vornherein und ausschließlich als gegenseitige *Einschränkung*, d.h. als Rechtsverhältnis, faßt. Recht ist die Regel der gegenseitigen Begrenzung freier Wesen: „daß jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen einschränke“ [42]. Im Aufforderungsbewußtsein aber handelt es sich um eine *positive Ermächtigung* der einen Freiheit durch die andere. Dieser Gedanke wird von Fichte nicht festgehalten und ausgebaut, sondern gleitet unversehens in den der gegenseitigen Einschränkung über, die allerdings nur im Hinblick auf die gemeinsame Gegenstandswelt gilt: Dort kann, was eine Freiheit bestimmt und verändert, nicht zugleich und unter derselben Rücksicht von einer anderen Freiheit bestimmt und verändert werden. Hier herrscht das Gesetz der Einschränkung und Aufteilung. Aber ist das Gesetz der Teilbarkeit das der Interpersonalität überhaupt? Gibt es nicht einen Bereich geistigen Austausches, wo die eine Freiheit nur wirken kann, indem die andere zugleich dasselbe wirkt und nur in dieser Gegenseitigkeit ‚totalitate effectus et partialitate causae‘ überhaupt Kommunikation geschieht? Dies denken heißt aber *dialektisch* und *dialogisch* denken und den Gedanken eines quantifizierenden Insofern aufgeben.

Grundsätzlichster logischer Ausdruck dafür, daß dies bei Fichte nicht geschieht, ist der oben schon mehrfach diskutierte 3. Grundsatz der „Grundlage“. Dieses Prinzip der WL zeigt sich hier in einer seiner entscheidendsten Auswirkungen: darin, daß Fichte das intersubjektive Verhältnis ohne weiteres mit dem Rechtsverhältnis identifiziert. Hierin liegt die Berechtigung von D.s Kritik, Fichte thematisiere die andere Freiheit nur „im Ausgang von“ der gegenständlichen Andersheit.

Statt diesen fundamentalen transzendentallogischen Kritikansatz zu verfolgen, übt D. im weiteren Verlauf seiner Interpretation der GNR immer wieder Kritik an Fichtes Unterscheidung von Recht und Sittlichkeit (49—58; 68—71). Dahinter mag das angeschnittene Grundproblem als eigentlich treibendes Motiv stehen. Man muß D. selbstverständlich zugeben, daß die rechtliche Interpersonalität selbst sittlich fundiert und gesollt ist. Aber das hat Fichte mit größter Klarheit selbst ausgeführt [43] — Ausführungen, die D. nur nachträglich einmal als eine „gegenläufige Korrektur“ erwähnt (76). Für Fichte ist der Rechtszustand ein vernunftnotwendiger Gedanke. Ob er verwirklicht und ob er aus sittlichen Motiven verwirklicht wird oder aus rein egoistischen Motiven, hält Fichte wohl mit Recht für ganz andere Fragen. Gerade heute scheint die Unterscheidung von Recht und Sittlichkeit wieder besondere politische Bedeutung zu haben [44]. — Wenn D. gegen Fichte vorbringt, personale „Anerkennung“ sei bereits ein sittliches und nicht bloß rechtliches Phänomen (50 f.), so fällt er hiermit einer Ungenauigkeit des Sprachgebrauchs zum Opfer, der für die äußere Respektierung der anderen Freiheit in bezug auf ihre Auswirkungen in der Sachwelt und für die sittliche Wertschätzung (Liebe) weitgehend dasselbe Wort verwendet. — Wenn D. postuliert, die Deduktion des Rechtes habe aus dem *Ganzen* der Vernunft zu erfolgen, somit also von der Sittlichkeit her (50 f.), so könnte man mit gleichem (scheinbarem) Recht fordern, eine philosophische Erkenntnistheorie

---

von Leiblich-Sinnlichem und Geistigem“ (60) und mit ihr den „repraesentatio-Charakter und -Wert des Leiblichen“ (61) nicht behandele, vgl. bes. S. W. III, 79—82, wo Fichte — freilich in grundsätzlich-abstrakter Weise — über die „Repräsentation eines vernünftigen Wesens in der Sinnenwelt“, nicht zuletzt in „Luft“ und „Licht“, handelt. Darüber hinaus — konkret-anschaulich — in den „Corellaria“, 80—84.

[41] S. W. III, 44.

[42] Ebd. 52.

[43] Ebd. 85—92.

[44] Bei den Diskussionen zur Strafrechtsreform z. B. ist diese Unterscheidung von Rechtlichem und Sittlichem grundlegend wichtig.

habe bei der Ethik anzusetzen. Die *Abgrenzung* einer philosophischen Teildisziplin von den anderen beinhaltet aber schon ihre Einordnung in das Ganze der Vernunft.

Wir brauchen die von D. knapp skizzierten Ausführungen über das Zweite und Dritte Hauptstück der GNR (2. „Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs"; 3. „Systematische Anwendung des Rechtsbegriffs oder die Rechtslehre" mit den Kapiteln über Urrecht, Zwangsrecht und Staatsrecht) für unseren Gedankengang nicht weiterzuverfolgen. D. spricht zum Abschluß des Kapitels (75—77) von einer doppelten „Tendenz" der Fichteschen Rechtslehre: „1) die dem Einzel-Ich einen bestimmten Vorrang vor der Gemeinschaft gibt; 2) die idealistische, die das realistische Moment unterbewertet". Nun sind aber doch beide Tendenzen, der Ausgang von der individuellen Freiheit wie das bloß ideell-formale Gelten des Rechtes und Gesetzes im Wesen des Rechtszustandes begründet, im Unterschied zu der nun zu behandelnden Sittlichkeit. „Ein dritter Punkt der Kritik bezog sich auf die Unterbewertung der für die Interpersonalbeziehung spezifischen Zeitlichkeit, d. i. der Geschichtlichkeit, in ihrer systematischen Bedeutung" (76, vgl. 41—44). Auch dieser dritte Punkt zeigt, daß D. in Fichtes Rechtslehre mehr an Interpersonaltheorie sucht, als man in einer Rechtslehre gerechterweise suchen darf. Daß dennoch gerade sie eine Deduktion der Notwendigkeit des Du für das Ichbewußtsein leistet, begründet ihre Bedeutsamkeit — nicht zuletzt durch die völlige Andersartigkeit des entsprechenden Gedankenganges bei Hegel[45]. Die — wie mir scheint — einzig berechtigte und wesentliche Kritik an Fichtes Ausführungen bezieht sich auf ein „Prinzip der WL" zurück: das der (in Hegels Sinn) unspekulativ-undialektischen sowie (in *Bubers* Sinne) undialogischen „Teilbarkeit", wodurch die Intersubjektivitätstheorie ohne weiteres in Rechtslehre übergeht. Welche Bedeutung kann das Miteinander der Freiheiten dann noch in der Sittenlehre erlangen?

Zu Fichtes „System der Sittlichkeit"

Der Aufbau des „Systems der Sittlichkeit" (SSL) von 1798 entspricht — um daran in Kürze zu erinnern — im großen dem der GNR:

Erstes Hauptstück: „Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit". Fichte entwickelt hier als den wesentlichen Charakter des Ich „eine Tendenz zur Selbständigkeit um der Selbständigkeit willen"[46], wobei diese Selbständigkeit sich als freie Stellungnahme zum vorgegebenen, unfreien Triebwollen (die Präsenz des Anderen, der Welt, im Subjekt selbst) entfaltet. — *Zweites Hauptstück:* „Deduktion der Realität und Anwendbarkeit dieses Prinzips". Hier geht es um die Frage, ob und unter welchen transzendentalen Bedingungen die praktische Vernunft ihre Begriffe in der Erscheinungswelt realisieren kann. — *Drittes Hauptstück:* „Systematische Anwendung des Prinzips der Sittlichkeit, oder die Sittenlehre im engeren Sinne" mit den Abschnitten: 1. „Von den formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen", 2. „Über das Materiale des Sittengesetzes, oder systematische Übersicht unserer Pflichten", 3. „Die eigentliche Pflichtenlehre".

D.s Betrachtung wendet sich unter der Rücksicht von Person und Gemeinschaft

---

[45] Der entsprechende Gedankengang ist die Einleitung zur Figur von Herr und Knecht in der *Ph. d. G.* (Hamburg 1952) 133—140, die in dem Satz gipfelt: *„Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein"* (139). Der entscheidende Beweisgrund: der Gegenstand, dessen absolute Negation das Selbstbewußtsein ist, muß zur Ermöglichung solcher Negation *selbst* absolut negierend, d. h. seinerseits Selbstbewußtsein sein. Die absolute Negation besagt zugleich die gleichwertige Position des Negierten. Es liegt eine spekulativ-dialektische Logik zugrunde.

[46] S. W. IV, 29.

naheliegenderweise dem 2. Abschnitt des 3. Hauptstückes besonders zu, weil Fichte hier auf das Verhältnis von Individualität und Gemeinschaft als einem materialen Bereich der Sittlichkeit zu sprechen kommt. Die Fülle der anstehenden Fragen sei unter drei Themenkreisen zusammengefaßt:

a) Mit Recht kritisiert D. immer wieder an Fichte, daß er die *formale* Grundlegung der Sittlichkeit — als Selbständigkeit des Individuums um der Selbständigkeit willen! — trennt von der *materialen* Sittlichkeit, die ihre höchste Ausprägung im Verhalten des Individuums zur Gemeinschaft findet. Fichte nimmt den Anruf der anderen Freiheit in der Tat nicht in die erste Grundlegung der Sittlichkeit hinein. In einem eigenen Gedankengang (143—156) weist D. die *Bezeugung* des Sinnes durch die andere Freiheit in überzeugender Weise als notwendige Bedingung für Sittlichkeit nach: Nur diese interpersonale Bezeugung vermag die Kluft zwischen dem sittlichen Anforderungsbewußtsein mit seiner nur teilweisen Sinnevidenz und dem *nachträglichen* Rechtfertigungsbewußtsein einer sittlichen Handlung zu überbrücken. Jedoch scheint D. hier die Interpersonalität aus der Sittlichkeit „deduzieren" zu wollen, und zwar in Anlehnung an Fichtes Interpersonaldeduktion in der GNR, die das SSL kurz wiederholt[47]. Wird D. aber nicht seinem eigenen Anliegen untreu, wenn er meint, sittlichen *„Anspruch"*, zunächst abgesehen vom interpersonalen Anspruch, voraussetzen zu dürfen? Kann es — und damit kommen wir zugleich auf Fichtes Imperativ zur Selbständigkeit zurück —, abgesehen von einem Anruf durch andere Freiheit, überhaupt einen unbedingten sittlichen Imperativ geben? M. E. führen die transzendentalen Grundlagen der Sittlichkeit seit Kant nur zu der Alternative: sittliches Handeln oder innerer Selbstwiderspruch der Vernunft[48]. Aber warum *soll* ich mir und *soll* sich „die Vernunft" nicht widersprechen, warum *soll* ich vernünftig sein? Im strengen Sinne sind diese Aufweise gerade nicht kategorisch, sondern hypothetisch: *„Wenn* du dir nicht selbst widersprechen *willst*, dann handle so, daß ..." Nichts scheint aber den Selbstwiderspruch verbieten zu können! Einen kategorisch-sittlichen Imperativ kann allein der Anruf anderer Freiheit begründen[49]. Und ein im strengen Sinne *unbedingter* Anspruch dürfte sich nur von *absoluter* Freiheit und Personalität herleiten lassen[50].

Eine von vornherein interpersonale Begründung der Sittlichkeit wäre formal und material in einem und wird diese Unterscheidung überhaupt nur in dem Sinne erlauben, daß die Ethik als Wissenschaft es mit allgemeinen und insofern formalen Strukturen zu tun habe, nicht mit dem unableitbaren, konkreten („materialen") Anspruch als solchen[51]. Dies scheint auch D. bei seiner berechtigten Kritik an Fichtes Trennung von formaler Grundlegung und materialer „Ausfüllung" nicht in voller Schärfe zu sehen.

---

[47] Ebd. 218 ff.

[48] Engste Beziehung zwischen sittlichem Wert und Interpersonalität zeigt *R. Lauth* in seiner „Ethik. In ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet" (Stuttgart 1969) auf, wobei er dennoch den Begriff des sittlichen Wertes *vor* der Interpersonalität behandelt. — Leider hat D. diese stark an Fichte anknüpfende Ethik nicht mehr berücksichtigen können, um mit ihr seine Einwände gegen Fichtes Sittenlehre zu vergleichen — was auch hier nicht möglich ist.

[49] Derartige Einwände hat schon *F. H. Jacobi* im zweiten Teil seines „Woldemar" (1794) gegen die Kantische Ethik vorgebracht. — Vgl. im selben Sinne *J. Splett*, Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1967), bes. 99 ff.

[50] Hierin liegt wohl die tiefe Berechtigung eines Rekurses auf den Gottesgedanken für die Grundlegung der Ethik sowie die Wahrheit von Dostojewskijs Wort: „Wenn es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt" (Die Brüder Karamasow).

[51] Einen derartigen Ansatz entwickelt, allerdings ohne großen Wert auf die m. E. notwendige Verständigung mit der Transzendentalphilosophie zu legen: *H. Rotter*, Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral (Mainz - Innsbruck 1970).

b) Da Fichte die Sittlichkeit formal vom Gedanken der „Selbständigkeit um der Selbständigkeit willen" her begründet, stößt er in der materialen Sittenlehre auf die Frage: *Wie läßt sich die Selbständigkeit des Individuums mit der Selbständigkeit aller vereinbaren?* D. weist mehrfach darauf hin, daß es bei dieser Fragestellung gar nicht um interpersonale Sinnmitteilung und Liebe geht, sondern um die Abgrenzung der Freiheiten voneinander in bezug auf ihre leibhaft-weltliche Äußerung — also eigentlich nur um Rechtlichkeit als Ermöglichung je individueller Sittlichkeit (139 f. 145. 185). Nun gibt Fichte folgende Lösung für den drohenden Widerspruch innerhalb des Sittengesetzes: „Der Widerspruch wäre zu lösen und die Einstimmigkeit des Sittengesetzes mit sich selbst herzustellen, lediglich durch die Voraussetzung, daß alle freien Wesen denselben Zweck notwendig hätten; demnach das zweckmäßige Verfahren des einen zugleich zweckmäßig für alle anderen, die Befreiung des einen zugleich die Befreiung aller anderen wäre. — Ist es so?" [52] Den Nachweis versucht Fichte durch die Unterscheidung von *Vernunft überhaupt* oder absolutem Ich einerseits und empirischem Ich, Person, Individuum anderseits. „Die Selbständigkeit der Vernunft, als solcher, ist unser letztes Ziel: mithin nicht die Selbständigkeit Einer Vernunft, inwiefern sie individuelle Vernunft ist." Das empirische Ich sei lediglich „Werkzeug und Vehicul des Sittengesetzes" [53], jedoch hat für mich nur *mein* empirisches Ich diesen Mittelcharakter, nicht darf ich andere Individuen außer durch freie Überzeugung zur Befolgung des Sittengesetzes zwingen wollen.

D. stellt mit Recht die Mittel-Zweck-Relation für das Verhältnis von Allgemeinem und Einzelnem in Frage (109.40.162). Warum aber ist sie unangemessen? Nicht deshalb, weil das Allgemeine als abstraktes Vernunft-Ich dem Einzelnen selbst zukommt — das betont auch Fichte —, sondern weil es um die Verwirklichung eines „konkret Allgemeinen" (Hegel) geht, um eine Verwirklichung geschichtlich-dialogischer Kommunikationseinheit zwischen Individuen als solchen, um die *dialektische, unaufteilbare Einheit von Einzelnem und Allgemeinem,* die Hegel mit seinen Begriffen von „Sittlichkeit" und „Geist" zumindest anzielt. Das geschichtlich gewordene dialogische Zwischen, die Kommunikationseinheit der Einzelnen, läßt kein Auseinanderdistinguieren von abstraktem Vernunft-Ich und ebenso abstraktem empirischem Ich zu. Zudem leistet diese Unterscheidung Fichtes nicht das, was sie leisten soll. Es „müßte gezeigt werden, daß und wie Sittlichkeit der Einzelperson ... an diejenige des anderen — und noch konkreter: aller anderen gebunden ist. Diesen Nachweis aber bleibt Fichte uns, wenigstens im systematisch durchgeklärten Zusammenhang, schuldig" (107 f.). Solch eine intersubjektive Einheit müßte aber sofort in die Grundlegung der Sittlichkeit eingehen, indem gezeigt würde, wie zum sittlichen Charakter des Handelns konstitutiv (und nicht nur als Material der Anwendung) der andere und die anderen gehören, weil es immer bereits Antwort auf Anspruch ist, auch da noch, wo es einsam zu geschehen scheint; daß somit jeder sittliche Akt (in unzähligen Abstufungen und Vermittlungsweisen) kommunikationsbildend ist; daß ferner nur in diesem Kommunikationsmedium (und sei es das des Einsiedlers zu seinem Gott und seiner irgendwie doch präsenten Mitwelt) die Rede von der Selbständigkeit eine mehr als formal-voluntaristische Bedeutung erlangen kann. Dieses Selbstsein-im-Anderssein, also das Verständnis des Ich in solch durchgreifend dialogischem und darin dialektischem Sinne lag Fichte fern, sei es die „horizontale" Dialektik von Selbst und Anderem (als deren Identität im Entgegengesetztsein), sei es die „vertikale" Dialektik von Einzelnem und Allgemeinem. Wenn das Allgemeine bloßes absolutes Vernunft-Ich ist, kann es sich nur in die letztlich zweitrangigen Individuen zersplittern, die sich das Feld der absoluten Möglichkeit für ihre monologischen Wirklichkeiten aufteilen. Man mag auch das Intersubjektivität nennen.

---

[52] S. W. IV, 230 f.
[53] Ebd. 231.

Aber man sollte sie nicht mit dialogischer Intersubjektivität verwechseln. Darin möchte ich D. sehr zustimmen, obwohl er nicht den systematisch ausschlaggebenden Punkt herausarbeitet, wodurch das transzendentale Denken dialogisch würde: die Dialektik.

c) Wenn die Freiheit erst im Beanspruchtsein und Antworten, also erst im Anderssein sie selbst, wenn das Allgemeine erst als wirkliche Kommunikationseinheit konkret und zugleich der Einzelne allgemein wird, dann sind Person, Gemeinschaft, Sittlichkeit, Wahrheit durchgreifend *geschichtliche* Größen[54]. D. hat daher recht, wenn er bei Fichte ein „prinzipiell geschichtliches Verständnis von Sittlichkeit" (113—120) vermißt. Ob es D. gelingt, den ursprünglichen Zusammenhang von Interpersonalität und Geschichtlichkeit sichtbar zu machen, soll im Zusammenhang der Buber-Interpretation noch einmal gefragt werden.

Aufgrund dieser Unzulänglichkeiten der Fichteschen Interpersonallehre wendet sich D. mit der Frage nach der vollen Sinnbestimmung der Gemeinschaft an *Bubers* dialogisches Denken.

Zu Beginn dieses Teils widmet er weitere Seiten (181—192) der Tatsache, daß die *Spätschriften* Fichtes, besonders die „Tatsachen des Bewußtseins" von 1810/11 und die „Anweisung zum seligen Leben" von 1806 durchaus neue Aspekte bringen. Doch vermutet er gerade als systematisch wesentlichstes Motiv für Fichtes verkürzte Sicht der Interpersonalität „die selbst in der Religionslehre nicht eindeutig und unmißverständlich festgehaltene *personale Differenz von absoluter Person* (Gott) ... *und Geisterwelt* als der geschichtlichen Gemeinschaft aller endlichen Personen" (190). Allerdings: eine „personale Differenz" kann man erst denkerisch festhalten, wenn man sie im Unterschied zur Gegenstands-Differenz transzendentallogisch bestimmt hat. In dieser logischen Problematik möchte ich die fundamentaleren Gründe für die Verkürzungen sehen, von denen die religionsphilosophische „nur" eine der wesentlichsten Auswirkungen darstellt. Es sei an die kritischen Bemerkungen zu Fichte im Anschluß an Jankes Buch erinnert. Gegenständliches und nicht-dialektisches Denken stehen offenbar in engem Zusammenhang, wie an der GNR sichtbar wurde: Die Intersubjektivität als undialektisch-quantitative Teilbarkeit der Freiheiten war nur im Blick auf die Gegenstandswelt verständlich. Dem steht, wie schon deutlich wurde, ein ebenso enger Zusammenhang von nicht-gegenständlichem, d. h. positiv: dialogischem und dialektischem Denken gegenüber. Daß dieser Zusammenhang nicht ganz unlöslich ist, werden wir im folgenden nach zwei Seiten hin sehen, zunächst vom dialogischen Denken Bubers her, indem wir D.s Ausführungen weiter folgen, danach von seiten der Hegelschen Dialektik.

Zu Duesbergs Buber-Interpretation

„Dem 3. Kapitel fällt die Aufgabe der einheitlich-ganzen Sinnbestimmung der personalen Gemeinschaft zu" (171). — „Die Frage nach dem Sinn der Gemeinschaft bzw. der Personalität ist die radikal und unverkürzt zu stellende Frage, warum überhaupt Gemeinschaft sei und nicht vielmehr nicht" (172). Diese Fragestellung hat

---

[54] *Wahrheit* beinhaltet nicht bloß Übereinstimmung von Denken und Gegenstand (den *gegenständlichen* Bezug: Offenbarkeit und Richtigkeit — wobei „Gegenstand" nicht als fix vorgegebene Größe verstanden werden darf, sondern von den beiden folgenden Aspekten abhängig ist), sondern auch den *interpersonalen* Bezug (Wahrheit im Hinblick auf den Angesprochenen, als Angemessenheit an ihn, als Liebe) und den *existentiellen* Bezug (das wahre Sich-Aussprechen, die Wahrhaftigkeit). Dieser dreistrahlige, gesellschaftliche, geschichtlich-dynamische Wahrheitsbegriff besagt keineswegs Relativismus, weil es jeweils um das Tun und Sagen der *ganzen* und *unverfügbaren* Wahrheit geht.

das Mißliche an sich, daß sie, um sinnvoll zu sein, schon voraussetzt, es gebe einen solchen absoluten Sinn — D. nennt ihn gern „die Wahrheit" (bes. 174—177) —, der über die gesellschaftlich-geschichtliche Welt hinausgehe bzw. ihr vorausliege und um dessentwillen Gemeinschaft sei. D. identifiziert diese „Wahrheit" denn auch endlich ausdrücklich mit Gott (178 f.). Die philosophische Berechtigung dazu soll hier jedoch nicht vor einer weiteren Sinnanalyse der Intersubjektivität diskutiert werden.

D. bezeichnet Bubers Schriften zum dialogischen Prinzip zutreffend als „*Phänomenologie* der Gemeinschaft" und fügt hinzu: „Was Bubers ‚Phänomenologie' jedoch von einer eigentlich philosophischen Methode unterscheidet, ist, daß sie überhaupt nicht auf das Ziel einer einheitlich[en] und nur philosophischen Begründung ihres Gegenstandes aus ist, sondern von vornherein immer auch schon die vollkonkrete ‚Begründung' (als interpersonale Bezeugung) aus dem Glauben mit in die Art der Untersuchung einbezieht" (198 f.). D. will dagegen um der Reinheit der philosophischen Methode willen „die rein religiösen Erfahrungen und die sie deutenden Theologumena ausklammern" (200), sich somit auf die *allgemeine* geschichtliche und religiöse Erfahrung beschränken (vgl. 262. 285).

Der Hauptteil des 3. Kapitels besteht aus einer mehr interpretierenden (210—278) und einer vorwiegend systematischen Betrachtung (279—339). Aber auch im Interpretationsteil unternimmt D. nirgends eine einläßliche Exegese des Textes (Bubers dialogisches Hauptwerk „Ich und Du" von 1923), sondern greift Aussagen für seine Fragen heraus. Ähnlich sei es mir erlaubt, die folgenden Bemerkungen zu Bubers und D.s Ausführungen nach den kategorialen Rücksichten zu ordnen, die andernorts[55] bereits begründet wurden.

a) *Die Unmittelbarkeit der anderen Freiheit (qualitativer Aspekt).* „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas, Du grenzt nicht." [56]

Um die Bedeutung und Tragweite dieser Sätze Bubers zu erfassen, müßte man sie neben den Anfang der Hegelschen Logik halten bzw. neben die dortige Analyse des Etwas. Buber stellt — ohne diese ausdrücklich logische Absicht zu haben — dem Anfang bei der Unmittelbarkeit des reinen Seins (der unbestimmten Gegenständlichkeit) eine Art von Unmittelbarkeit entgegen, die nicht dialektisch identisch mit dem Nichts ist, nicht die Negation an ihr selbst hat und sich dadurch zu Werden, Dasein und Etwas weiterbestimmt, sondern reine, grenzlose, weil *negationslose Positivität* ist. „Du" hat die Negation nicht an sich, vielmehr als Freiheitsalternative neben sich: Bejahung und Verneinung sind aufeinander unrückführbare Freiheitskategorien. Wie und weil „Du" die Negation nicht (wie das Etwas) an sich hat, ist es auch nicht die Negation des Ich, zu negierendes Nicht-Ich. Du ist nicht erst sublimierter, aufgehobener, selbst frei gewordener Gegenstand, mit dem Ich durch die Dialektik der Negation verbunden bin (weil das, was ich als Freiheit negiere, selbst die Negation des Freiseins an sich vollziehen muß — Hegel[57]), noch ist die andere Freiheit das mir den Gegenstand *so* vermittelnde, daß sie selbst als „teilbare" Gegenständlichkeit mir entgegenträte (Rechtsverhältnis bei Fichte!), sondern so, daß sie mich in ihrer eigenen Art der freien Unmittelbarkeit anspricht. „Die Beziehung zum Du ist unmittelbar ... Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung." [58] Buber versäumt es, die leibhaft-weltliche Vermitteltheit des Sinnanspruchs

---

[55] Vgl. *J. Heinrichs*, a. a. O. (Anm. 30) 182 ff.

[56] *M. Buber*, Das dialogische Prinzip (Heidelberg 1965) 8 = Werke I (München - Heidelberg 1962) 80.

[57] Vgl. Anm. 45.

[58] *M. Buber*, a. a. O. (Anm. 56) 15 (= Werke I, 85).

anderer Freiheit gleichzeitig festzuhalten — obwohl er immerhin sagt, daß das Mittel zerfallen muß, also dagewesen sein muß. Es bleibt aber sein noch kaum in voller Bedeutung erkanntes Verdienst, auf die Unmittelbarkeit der Freiheitsbegegnung hingewiesen zu haben, somit auf die Unmittelbarkeit eines Andersseins, das von grundlegend anderer logischer (und das heißt hier zugleich existentieller) Struktur ist als der Gegenstand — von dem her die abendländische Philosophie (trotz der jüdisch-christlichen Tradition) fast ausschließlich dachte.

Treffend bemerkt also D.: „Diese Unmittelbarkeit ist im Grunde der phänomenal deutlichste Charakter dafür, daß die Beziehung *Freiheits*geschehen ist" (221). Wer nämlich die Unmittelbarkeit anderen Sinnanspruches leugnet, müßte konsequenterweise die Freiheit leugnen. Wer die Anfänglichkeit des freien Anspruchs zu einer Kategorie macht, die ihren Ort erst im Zusammenhang von Gegenstandskategorien angewiesen erhält, macht die Freiheit zur Funktion eines (wenn auch dialektischen) Vernunftkomputers. Dies sei kritisch im Hinblick auf *Hegel* vorweggenommen, für den (erste) Unmittelbarkeit gleichbedeutend ist mit allgemeinster Gegenständlichkeit (Sein) und sinnlicher Qualitätserfahrung. Buber vertritt (logisch, d. h. anders als von ihm selbst, gesprochen) die Erfahrung von Freiheitsqualität als *nicht-gegenständlicher Unmittelbarkeit*, die in keiner Weise innerhalb von Gegenstandskategorien irgendwann einmal als sie selbst auftauchen kann[59]. In diesem Sinne hat die Alternative von Ich-Du und Ich-Es bei Buber fundamentale logische Bedeutung.

Allerdings tut sich die Frage auf, ob nicht umgekehrt von Freiheitskategorien her der Ort des Gegenständlichen bestimmt werden kann. Dazu sei in Kürze angemerkt, daß es neben der *Affirmation* und der *Negation* auch die Kategorie der *Limitation*, die Begrenzung der einander begegnenden Freiheiten als ursprüngliche Möglichkeit gibt. Hier ist der Ort des durch Gegenständlichkeit vermittelten Freiheitsbeziehung als mittelbarer und somit des Rechtsverhältnisses, von dem Fichte in der GNR handelt. Denn wo Freiheiten sich gegeneinander abgrenzen, ist ihre Grenze der gemeinsame Gegenstand: als das *Nicht* zugleich meiner wie der anderen Freiheit. Von dieser hier nur in äußerster Kürze umrissenen Ortsbestimmung des Rechtsverhältnisses innerhalb einer „transzendentalen Dialogik" wird rückblickend noch einmal die Berechtigung der Kritik D.s an Fichtes Interpersonaltheorie sowie Bubers schroffe Haltung gegenüber der philosophischen Tradition sichtbar. Zugleich aber zeigt sich die Einseitigkeit der Buberschen „Methode", aufgrund der er leider derartige Abgrenzungen und Ortsbestimmungen nicht vornehmen konnte. Zu Unrecht war er geneigt, Transzendentalphilosophie mit Gegenstands-Denken gleichzusetzen. Durch unsere Ortsbestimmung kann die vielfach und auch von D. (236 ff.) kritisierte Alternativik von Du-Welt und Es-Welt überwunden werden.

b) *Die Vermittlung von Du-Welt und Es-Welt (relationaler Aspekt).* Es besteht ein gegenseitiges Vermittlungs- und Ermöglichungsverhältnis zwischen freier und gegenständlicher Andersheit (das Fichte besser gesehen hat als Buber, obwohl es ihm nicht gelang, die freie Unmittelbarkeit als solche und das Verhältnis von Freiheiten unmittelbarer Art zu thematisieren). Im Normalfall und grundsätzlich sind menschliche Sinn- und Sprachvollzüge dreistrahlig oder „triadisch"[60]: *Ich* spreche mit *je-*

---

[59] Dies widerspricht der Herleitung oder Ortsbestimmung der Intersubjektivität in dem sehr um dialogisches Denken bemühten Buch von *E. Simons* u. *K. Hecker*, a. a. O. (Anm. 31): vgl. die Überschrift: „Die dritte Realisation von Bewußt-Sein im Gegenüber von Selbstbewußtheit und eigenständigem Sinn-Objekt als Sprachlichkeit" (ebd. 112—114), die ausdrücklich in den Bahnen von Fichte und Hegel bleiben will.

[60] Diesen Ausdruck gebraucht z. B. *K.-O. Apel* im Anschluß an *J. Royce* in diesem Sinne. Vgl. „Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht", in: Hermeneutik und Ideologiekritik

mandem über *etwas*. Dabei kann die reine interpersonale *„Entsprechung"* (1. Relationskategorie) oder das sachliche *„Besprechen"* (2. Relationskategorie) mehr oder weniger im Vordergrund stehen. Im Idealfall wird die gemeinsame Sache derart gemeinsam, daß sie nichts anderes als ein Zwischen, die Mitte und Vermittlung interpersonaler Beziehung, darstellt, und umgekehrt diese Beziehung vollkommenes *Zusammenwirken, Erwirken* der gemeinsamen „Sache" (im logischen Sinne) bedeutet (3. Relationskategorie). Daß Buber solche Vermittlung von Gegenstands-Welt und Du-Welt wenig gelungen ist, stellt D. klar heraus. Wenn er jedoch die Lösung in einer Einbeziehung der untersprachlichen, naturalen „Du-Welt" (die Buber analogerweise als zweite Beziehungssphäre aufführt, weil es nicht nur eine sachlich-funktionale Naturbeziehung, sondern auch ein zweckfreies Begegnenlassen der Natur gibt[61]) in die sprachhafte Welt der Interpersonalität sieht (252 ff. 265 ff. 297 ff. 308 f.), scheint er auf dem falschen und einem recht romantizistischen Weg, der an dem umrissenen gegenseitigen Vermittlungszusammenhang von Gegenstands- und Freiheits-Welt vorbeiführt, zu sein. Es geht gar nicht darum, die Welt zu einem einzigen Du machen zu wollen, sondern zu einer geeigneten Mitte intersubjektiv-gesellschaftlichen Lebens, und zwar auch *als* Es, z. B. als Gegenstand technischer Bewältigung[62].

c) *Die Zeit der Intersubjektivität (modaler Aspekt).* Ein Hauptinteresse in D.s 3. Kapitel ist die Erschließung von Geschichtlichkeit mit Hilfe der Buberschen Phänomenologie der Intersubjektivität. Er setzt jedoch zu spät in Bubers Text ein, wenn er meint, die *Sukzessivität*, also Abwechslung von Beziehungen, besonders von Ich-Du- und Ich-Es-Beziehungen (die nach dem eben Gesagten in sich schon fraglich ist) konstituiere die Zeit intersubjektiver Art (210 ff.). Zeit von vornherein als Sukzessivität zu verstehen heißt sie *nicht* als Sinnphänomen zu verstehen, sondern lediglich durch die wieder vorausgesetzte psychologisch-physikalische Zeitanschauung zu erläutern. Wenn Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft jedoch als dialogische Sinnmomente verständlich werden sollen, bedeuten sie soviel wie Wirklichkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit der Beziehung, also deren Modalitäten. Die Buber-Interpretation müßte (naheliegenderweise) bei Bubers Begriff der „Gegenwart" ansetzen: „Gegenwart, nicht die punkthafte, die nur den jeweilig im Gedanken gesetzten Schluß der ‚abgelaufenen' Zeit, den Schein des festgehaltenen Ablaufs bezeichnet, sondern die wirkliche und erfüllte, gibt es nur insofern, als es Gegenwärtigkeit, Begegnung, Beziehung gibt. Nur dadurch, daß das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart ... Gegenstände aber bestehen im Gewesensein."[63] Wirklichkeit als Gegen-

---

(Theorie-Diskussion Suhrkamp [Frankfurt am Main 1971]) 29: „Dabei macht in einer prinzipiell triadischen Relation A dem B klar, was C meint. Das gilt sogar für das sog. einsame Denken, in dem ich (A) mir (B) klar machen muß, was meine schon vorliegende Idee, Meinung, Intention (C) meint." — Ein an O. *Simmel* anschließender Sprachgebrauch von der Ausweitung der „Dyade" zur „Triade" hat quantitative Bedeutung im gleich unter d) zu erörtenden Sinn. Vgl. *P. Berger - Th. Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (Frankfurt am Main 1969) 62.

[61] *M. Buber*, a. a. O. (Anm. 56) 10 (= Werke I, 81).

[62] Aufgrund der Verkennung solcher Vermittlungsstrukturen ist der technische Welt-Bezug bisher kaum zum *positiven* Thema der Philosophie geworden. Die „vornehme" Distanz, wenn nicht Verachtung der Philosophen (und Theologen) für diesen Lebensbereich, ohne den die moderne Welt nicht „denkbar" ist, gründet m. E. in einer mangelnden Bedeutungserfassung der intersubjektiven Strukturen einschließlich des Gegenstandsbezugs.

[63] *M. Buber*, a. a. O (Anm. 56) 16 (= Werke I, 86). — Weiter ausgreifend: *F. Ulrich*, Zukunft als Gestalt der Freiheit von Ich und Du, in: L'avenir de l'homme (Actes de la VII^eme Rencontre International [Bozen 1964]) 49—106; *ders.*, Der Mensch und das Wort, in: Mysterium Salutis II (Einsiedeln 1967), bes. 691 ff.

wart aber stellt, was bei Buber nicht zum Ausdruck kommt, die vermittelte Einheit der beiden anderen Momente dar. Nur in der unvermittelten Isolierung bloßer Notwendigkeit wird das Gegenüberseiende zum bloß Vorgegebenen der Freiheit, zum fest-stehenden Objekt. Auf der anderen Seite macht die unvermittelte Akzentuierung der Möglichkeit das Andere zum ganz Anderen, Ausstehenden, bloß Gedachten. Beide Extreme, gegenständliche Objektivität und bloßes Gedachtsein, berühren sich in ihrem eshaften Charakter. Positiv vermittelt sind diese Sinnmomente jedoch in der Wirklichkeit als interpersonaler Gegenwart. Diese kann *als* diese Einheit nun wieder verschieden akzentuiert sein: von der Vergangenheit her (Erinnerung, Dank) wie von der Zukunft her (Hoffnung, Vertrauen) wie als Gegenwart selbst (Ereignis, Kairos, Begegnung).

Wesentlich ist, daß Zeit nicht primär von der objektiven, eshaften Sukzessivität her „begriffen" wird, womit man es von vornherein mit einer Zeit *innerhalb* des Zeitmodus Notwendigkeit zu tun hätte, sondern von der Bewußtseins-Differenz selbst her: sei es als Gegenstands-Differenz, als dialogische Freiheits-Differenz oder bloße Denk-Differenz[64]. Nur so scheint der Blick frei zu werden auf den ursprünglichen Zusammenhang von Interpersonalität und Zeit und somit Geschichte als einen interpersonal-gesellschaftlichen Sinnzusammenhang, in dem sich (anders als im Ablauf der Natur-„geschichte") Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges (im Sinne der Es-Zeit) gegenseitig zu je verschieden modifizierten Gegenwarten durchdringen. Wenn D. Geschichtlichkeit bestimmt als „die Grundform eines in die Zeit entfalteten bzw. sich entfaltenden Geschehens, das sich dem Verstehen von seinem Sinn her erschließt" (259), so scheint er darin nicht weit über eine allgemeine modische Rede von Geschichtlichkeit hinauszugelangen.

d) *Ausschließlichkeit und Einschließlichkeit (quantitativer Aspekt).* Eine weitere Interpretationslinie in D.s Buch stellt seine Bemühung um die Erhellung der Buberschen Begriffe von „Einschließlichkeit" und „Ausschließlichkeit" dar. Ausschließlichkeit bedeutet für Buber einen Wesenszug der Ich-Du-Beziehung, insofern sie sich dem eshaften, gleichschaltenden Raum-Zeit-Kontinuum entzieht. Man könnte wohl von einer „dialogischen Individualität" sprechen. Denn wenn schon Freiheit in monologisch-abstrakter Sicht Unverwechselbarkeit und Unvertretbarkeit bedeutet, dann gilt das in „potenzierter" Weise für die Begegnungs-Individualität, in der mehrere Freiheiten in die Einheit eines gemeinsam-frei konstituierten Sinnes treten. Leider wird dieser Zusammenhang von D. zu psychologisch im Sinne einer Unmöglichkeit gleichzeitiger Beziehung gedeutet (263 ff.). Insofern Buber jedoch der absoluten Beziehung (zum „ewigen Du") allein ausdrücklich zugleich Einschließlichkeit zuspricht, bemerkt D. sehr gut: „Im übrigen scheint es mir phänomenologisch ungenau, endliche und absolute Beziehung durch Einschließlichkeit einerseits und Nichteinschließlichkeit anderseits zu differenzieren" (265). Ihm geht es um eine „relative Einschließlichkeit der einzelnen welthaften Beziehungsakte" (255). „Es müßte ... gezeigt werden, wie sich verschiedene Beziehungsvorgänge, zu deren Wesen als einzelner ja jeweils ihre Ausschließlichkeit gehört, von sich her aufeinander beziehen und zur Einheit eines geschichtlich begrenzten Bedeutungszusammenhangs zusammenordnen. Buber überspringt aber diese Analysen und geht unmittelbar auf die größeren konkret erfahr-

---

[64] Vgl. Hegels Bestimmung der Zeit als „Form der reinen Freiheit gegen anderes" (Ph. d. G. 476). — Für die von mir vorgenommene Parallelisierung der Zeitmodi mit den Kantischen Modalkategorien vgl. *S. Kierkegaard*, Die Krankheit zum Tode (Abschnitt: „Verzweiflung gesehen unter der Bestimmung Möglichkeit — Notwendigkeit"). — Vgl. auch *K.-O. Apel*, a. a. O. (Anm. 60) 29: „Dieser triadische Vermittlungsprozeß der Interpretation sichert die geschichtliche Kontinuität der Erkenntnis, indem A die Gegenwart repräsentiert, welche der Zukunft (B) den Sinn oder die Meinung der Vergangenheit (C) vermittelt."

baren Ordnungszusammenhänge der Beziehungen" (243), so im 2. Teil von „Ich und Du". Hier wird wieder einmal deutlich, wie wenig sich der Dialogiker Buber auf das Bedenken dialektischer Vermittlungszusammenhänge verstand. Denn es geht um die Frage der *gegenseitigen Vermittlung* und bis zur Identität reichenden dialektischen Durchdringung von 1. *duopersonaler*, 2. *multipersonaler* und 3. *universaler* Vergesellschaftung (die Kategorien der Quantität). Eine soziale Gruppe wird dem Einzelnen nur durch Einzelbeziehungen (z. B. und vor allem Mutter—Kind, aber auch Lehrer—Schüler, Freundschaft usw.) erschlossen, und umgekehrt sind alle Beziehungen der Primärsphäre tiefgreifend von der Sekundärsphäre, vom umfassenden gesellschaftlichen Zusammenhang geprägt. Letztlich grundlegend auch für die umfassendste multipersonale Vergesellschaftung ist das allgemeine Menschsein oder (noch weiter ausgreifend) Vernünftig-sein mit seinen immanenten Gesetzen. Dieses mag sich wiederum am tiefsten in der Zweiergemeinschaft erschließen und sie umgekehrt begründen, aber nicht ohne die Vermittlung gesellschaftlicher Medien wie Sprache, Gewohnheiten usw.

Man kann daher in Anlehnung an *Hegels* Behauptung, alles Vernünftige sei ein Schluß, die These aufstellen: Alle interpersonale Vergemeinschaftung ist ein Schluß, sei es vom Allgemeinen über das Besondere zum Einzelnen oder umgekehrt von der duopersonalen über die multipersonale zur universalen oder von der duopersonalen über die universale zur multipersonalen Intersubjektivität. Es dürfte der Mühe wert sein, dies ausführlicher darzustellen. Die Kritiker Bubers, die ihm vorwerfen, nur die Intimsphäre thematisiert zu haben, müßten sich fragen, ob sie nicht ihrerseits diese Vermittlungszusammenhänge übersehen. Allerdings kann man Buber nicht den Vorwurf ersparen, daß seine gesamtgesellschaftlichen Aussagen gerade deshalb abstrakt und weltfremd anmuten, weil er in seinem Denken in einem zu engen Sinne ausschließlich „konkret" sein will und die Mühe einer logisch-dialektischen Aufhellung unserer tagtäglichen Sinnzusammenhänge scheute. Der Mühe solcher Logik müßte sich eine transzendentale Dialogik unterziehen.

e) *Das Zwischen und die absolute Beziehung.* Wir kommen auf die letztlich treibende Frage von D. zurück, „warum überhaupt Gemeinschaft sei und nicht vielmehr nicht" (172). Anders, vielleicht angemessener, gefragt: Ist die geschichtlich-gesellschaftliche Welt (die Naturwirklichkeit eingeschlossen) in sich geschlossen, absolut oder auf ein von ihr unterschiedenes (und dann sicher nicht gegenständlich, sondern dialogisch unterschiedenes) Absolutes, also auf absolute Personalität hin offen? Solche Öffnung der dialogischen Wirklichkeit selbst sieht D. in der von Buber sogenannten dritten Sphäre der Beziehung: „Das Leben mit den geistigen Wesenheiten. Da ist die Beziehung in Wolke gehüllt, aber sich offenbarend, sprachlos, aber sprachzeugend. Wir vernehmen kein Du und fühlen uns doch angerufen ... In jeder Sphäre, durch jedes uns gegenwärtig Werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von ihm, in jedem Du reden wir das ewige an, in jeder Sphäre nach ihrer Weise." Nicht daß diese „dritte Sphäre" der geistigen Wesenheiten mit dem ewigen Du identisch wäre, aber dieses erscheint bei Buber als die Ermöglichung dafür, „das Außersprachliche in die Welt des Grundworts einzubeziehen"[65]. Die „geistigen Wesenheiten" aber sind das Zwischen, das Medium dialogischer Kommunikation selbst. Es geht somit um die Auslegung dieses Mediums, das die Partner der Beziehung zwar selbst erstellen, also aktualisieren, das ihre Kommunikation jedoch vorweg ermöglicht und ihnen unverfügbar bleibt[66].

---

[65] *M. Buber*, a. a. O (Anm. 56) 10 (= Werke, I, 81).

[66] Derartige Wege wurden auf transzendentalphilosophische Weise meines Wissens zuerst von *Ferdinand Ulrich* in Pullacher Vorlesungen zur „Philosophischen Gotteslehre" 1967/68 beschritten. Dem langjährigen Gespräch mit Prof. Ulrich verdanke ich vielfache Anregung und Bestätigung. In dem Buch von *E. Simons - K. Hecker*,

Schon zu Beginn des 3. Kapitels rechtfertigt D. seine Indentifizierung der „absoluten Sinnmacht" und „der Wahrheit" mit der „unendlichen Person Gottes" (178) durch einen Gedankengang, der sich bei Fichte einmal mit folgenden Worten findet: „Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, außerdem würden sie nicht Menschen. Es dringt sich hierbei jedem die Frage auf: wenn es notwendig sein sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes anzunehmen ... — wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen mußten sie werden; denn der geführte Beweis ist allgemein. Ein Mensch konnte sie nicht erziehen, da sie die ersten Menschen sein sollten. Also ist es notwendig, daß sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen, das kein Mensch war — es versteht sich, bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst untereinander erziehen konnten. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefsinnigste und erhabenste Weisheit enthält, und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurück muß." [67] D. bemängelt an früherer Stelle die philosophisch unbefriedigende Eingung des Problems auf den Ursprung des ersten Menschenpaares (43). Mir ist jedoch nicht ersichtlich, wie sich sein eigener Gedankengang (178 f.) von dem Fichtes unterscheidet. Hat D. seine eigene Kritik gut 100 Seiten später vergessen? In der Tat aber vermag der bloße Gedanke an den geschichtlichen Ursprung zwischenmenschlicher Kommunikation nicht von der Notwendigkeit absoluter Personalität zu überzeugen. Es ist vielmehr nach der ständigen *transzendentalen* Ermöglichung zu fragen, die sich nicht etwa durch Zufallsleistungen erklären oder wegerklären läßt.

Zu diesem gewichtigen Problem sei in aller Kürze bemerkt: 1. Ein transzendentales Prius des Mediums aller Bewußtseinskommunikation vor den subjektiven und somit intersubjektiven Leistungen ist auf jeden Fall einsichtig, weil Subjektivität und Personalität nur als sich in sich selbst reflektierende *Beziehungswirklichkeit* verstanden werden können. Ein zunächst unbezügliches Bewußtseins-Subjekt ist eine durch nichts gerechtfertigte Konstruktion oder Abstraktion [68]. 2. Ob diese Beziehungswirklichkeit (das Medium) als Äußerung und somit als Relation auf absolute *Personalität* (nicht nur auf irgendein, wenn auch „geisthaftes" Absolutum! [69]) verstanden werden darf, hängt von der Frage ab, ob man dem interpersonalen Anspruch (Verantwortung dem einzelnen und der Gesellschaft gegenüber) bzw. der interpersonalen Bejahung (Liebe) selbst das Moment der *Unbedingtheit* zuerkennt oder nicht. Aus der Anerkennung der Unbedingtheit der Bejahung oder Verantwortung dem Anderen und der Gesellschaft gegenüber folgt transzendentallogisch die Anerkennung eines unbedingten Uranspruchs, der wiederum nur als personaler verbindlich ist. Behauptet wird ein stringenter Wenn-Dann-Zusammenhang. Die Anerkennung solcher sittlichen (nicht nur theoretischen) Unbedingtheit aber kann keinem andemonstriert werden. 3. Es zeigt sich somit ein bemerkenswerter Zusammenhang zwischen der Bejahung absoluter

---

a. a. O. (Anm. 31), findet sich nun ein ähnlicher Gedankengang (153—173), aus dem mir jedoch die entscheidende Begründung für die Auslegung des Mediums oder Sinngrundes auf absolute „Medialperson" hin nicht ganz deutlich wird. Auf theologischer Ebene vgl. bes. *H. U. v. Balthasar*, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, in: Mysterium Salutis, Bd. 2 (Zürich - Köln 1967) 15—45.

[67] *Fichte*, S. W. III, 43 f.

[68] „Der Sinnbegriff ist primär, also ohne Bezug auf den Subjektbegriff zu definieren, weil dieser als sinnhaft konstituierte Identität den Sinnbegriff schon voraussetzt." So von anderer Fragestellung her ebenfalls *N. Luhmann*, Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: *J. Habermas - N. Luhmann*, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung? (Frankfurt am Main 1971) 28.

[69] Den Unterschied zwischen absoluter Person und bloß medialer Sinn-Wirklichkeit diskutieren die „transzendentalen Gottesbeweise" meist nicht mehr, weshalb sie auch den Unterschied von theoretischer Erkenntnis und praktisch-theoretischer Anerkenntnis nicht zu betonen brauchen.

Personalität und unbedingter Bejahung des Menschen und des Zwischenmenschlichen, der das genaue Gegenteil eines oft behaupteten Konkurrenzverhältnisses darstellt. 4. In dieser Sicht ist Gott „Sache" der sittlich relevanten Erkenntnis als *Anerkenntnis*, nicht „Gegenstand" theoretischer Erkenntnis. Anders läßt es eine dialogische Auffassung von Person als grundsätzlich nicht-gegenständlichem Sein nicht zu. 5. Dem Entscheidungscharakter von seiten des Menschen entspricht der *Offenbarungscharakter* von seiten Gottes. Denn Person kann (als solche) nur durch freie Selbstoffenbarung erkannt werden. Ob und wie solche Offenbarung im allgemeinen und im besonderen geschichtlich geschieht, überschreitet das philosophische (transzendental-dialogische) Denken. Aber als dialogisches muß es von sich her diese Möglichkeit offenhalten und die Frage nach Offenbarung stellen.

Wir haben uns mit diesen letzten Ausführungen nur scheinbar von D.s Buch entfernt. Sie dürften den Intentionen des Autors im Gegenteil sehr verwandt sein. „Für jeden Hinweis auf korrekturbedürftige Schwächen und möglicherweise vorkommende Fehlbestimmungen wird der Verfasser ... jedem Leser aufrichtig dankbar sein" (340), heißt es im Nachwort. Schwerwiegende „Fehlbestimmungen" waren nicht zu verzeichnen. So bleibt ein Wort des Dankes für die außerordentlich anregenden Ausführungen, zumal sie dem kritischen Gespräch etwas übrigließen.

Hegelsche Dialektik

Im Voraufgehenden hat sich, vor allem unter dem Stichwort „Dialektik" immer wieder bereits *Hegel* angekündigt. Das Fehlen des Gedankens dialektischer „Identität der Identität und Nicht-Identität" stellte — zugleich mit dem Vorwurf eines gegenständlichen Verständnisses der Andersheit — das Ceterum censeo unserer Fichte-Betrachtungen dar, denen zufolge Fichtes Interpersonallehre keinesfalls (transzendental-)dialogisch genannt werden kann. Die Ausführungen über *Buber* anhand von Duesbergs Buch zeigten, daß anderseits Bubers dialogisches Denken keine systematische Entfaltung dialektischer Vermittlungszusammenhänge (etwa von freier und nicht-freier Andersheit, von Einzelheit und Allgemeinheit usw.) kennt. Dennoch muß beachtet werden, daß dialogische Wirklichkeit in Bubers Sicht durchaus im Kern dialektisch im Sinne einer strengen Identität (des gemeinsamen Sinnes oder des Zwischen) von Ich und Du, also der Unterschiedenen, zu verstehen ist. Die Dialektik des dialogischen Verhältnisses zeigt sich bei Buber auch in der strengen Einheit von Spontaneität und Rezeptivität: „So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem." [70] Wer sagt, solcherart Dialektik müsse aber doch von der Hegelschen unterschieden werden, sonst vermehre man nur die allgemeine Verwirrung um diesen Begriff, fordert das, was wir im folgenden versuchen wollen. Man sollte sich jedoch vor Augen halten, daß in der Erfahrung der Liebe sowie im Versuch einer denkerischen Durchdringung des Johannes-Evangeliums und überhaupt der religiösen Lebens-Einheit, zugleich in der Anstrengung um eine Überwindung der erfahrenen gesellschaftlichen Zerrissenheit, um die heile Einheit des Lebensganzen, der *Ursprung* auch der Hegelschen Dialektik liegt: „Die Religion ist eines mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen uns in ihm — und dann ist er doch wieder nicht wir — ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen." [71] Dieses „Wunder" sucht Hegel dann im sogenannten

[70] *M. Buber*, a. a. O. (Anm. 56) 15 (= Werke I, 85).

[71] Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von *H. Nohl* (Tübingen 1907) 377. — Vgl. zu diesem Ursprung Hegelscher Dialektik: *J. Splett*, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (Freiburg - München 1965), bes. 13—36; *W. Schultz*, Die Bedeutung der Idee der Liebe für Hegels Philosophie, in: ZeitschrdtKulturphilos 9 (1943) 217 bis 238; *W. Kern*, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, in: Schol 34 (1959) 394—427;

„Systemfragment von 1800" als „Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung" oder „Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung" [72] auszudrücken, und ein Jahr später heißt es dann in der Differenzschrift: „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm." [73] Freilich bilden hier nun erkenntnismetaphysische Betrachtungen, die Auseinandersetzung mit Fichtes „Grundlage", den Ausgangspunkt. Der ursprüngliche Antrieb zur Bewältigung jenes „Wunders" ist nicht mehr so offensichtlich.

Wir haben also allen Anlaß, nicht nur um des Dialogs zwischen Fichte und Hegel willen, sondern zugleich im Hinblick auf die ursprüngliche, auch historisch offenkundige Verwandtschaft von Dialogik und Hegelscher Dialektik uns mit letzterer ausdrücklicher zu befassen. Dazu können wir günstigerweise die jüngst erschienene vorzügliche Studie von *Andries Sarlemijn* (mit der er 1969 bei *J. M. Bocheński* in Fribourg promovierte) in das Gespräch einbeziehen.

Da der Verfasser zum Schluß (181—185) eine ebenso klare wie (aufs Wesentliche) konzentrierte Zusammenfassung bietet, dürfte es für einen Durchblick durch seine Arbeit angemessen sein, diese Thesen hier (in *kursiver* Schrift) für das I. Kapitel wörtlich wiederzugeben sowie mit erläuternden und stellungnehmenden Bemerkungen zu versehen, die sich auf den Gesamttext stützen.

S. folgt in dieser Zusammenfassung genau der Gliederung seiner Untersuchung:

I: *„Die Hegelsche Dialektik ist die Methode, mit der sich nur eine bestimmte Art von Idealismus nachweisen läßt."* — Das wohl im Sinne eines kritischen Vorbehalts zu verstehende „nur" läßt sich in S.s Ausführungen nur in wenigen verhaltenen Bemerkungen (17. 18. 185) wiederfinden. Der ganzen Untersuchung geht es (abgesehen vom Nachwort „Hegelsche Dialektik und heutige Problematik" [186—196]) lediglich um eine sorgfältige immanente Erfassung des Sinnes Hegelscher Dialektik.

1: *„Die negative Dialektik zeigt die Vergänglichkeit und die Nichtigkeit der Realität."* — Daher nennt S. sie auch „reale Dialektik". Realität besagt dabei soviel wie das „objektiv Gegebene" (25), die erscheinende Welt der Dinge und Institutionen. Dieser Punkt, bei dem wir jetzt noch nicht einhaken wollen (etwa mit der Frage, ob dazu die mich ansprechende Freiheit gehöre), verdient Aufmerksamkeit.

1.1: *a) „Die Hegelsche Methode will Einsicht in das allumfassende Wesen vermitteln."* — Letzteren Ausdruck gebraucht S. gleichbedeutend mit dem „absoluten Ganzen", der „absoluten Idee" oder einfachhin dem „Absoluten", das nach Hegels nachdrücklicher Aussage „der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie" [74] ist. Jeder Gegenstand ist lediglich in seiner Bedeutung für das absolute Ganze und als sein Moment zu betrachten.

b) „Das Problem der Dialektik ist mit der Universalienfrage eng verknüpft; das Absolute ist das einzig wahrhafte und beständige Konkrete." — Hier stehen wir an dem entscheidenden Ansatzpunkt von S.s origineller, von der analytischen Methode herkommenden Hegel-Interpretation: daß er die Problematik des Absoluten sowie des Hegelschen „Idealismus" von der Universalienfrage aus angeht, von der Frage her also, wie sich die allgemeinen Denkbestimmungen zum Konkreten, Realen verhalten. Man könnte einwenden, dies sei niemals Hegels ausdrückliche Fragestellung gewesen. Selbst wenn das richtig wäre — es fehlt aber wohl nur der scholastische Titel und Ausgangspunkt dafür bei Hegel — könnte dies nicht daran hindern, eine

---

V. Rüfner, Die zentrale Bedeutung der Liebe für das Werden des hegelschen Systems, in: Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für *Th. Litt* (Düsseldorf 1960) 346 bis 355.

[72] A. a. O. (Anm. 71) 348.

[73] A. a. O. (Anm. 6) 77.

[74] *Hegel*, Logik II (Hamburg 1969) 484.

bestimmte Lösung der Universalienfrage als unausdrückliche Grundvoraussetzung seines Denkens aufzuweisen. — „Idealismus" ist in diesem Zusammenhang kein weltanschauliches Schlagwort, sondern ein logischer Begriff aus der Universalienproblematik. S. unterscheidet 1. einen *subjektiven* Idealismus, für den das Reale (Objektive) nur im menschlichen Denken besteht und den Hegel ablehnt; 2. einen *objektiven* oder *absoluten* Idealismus, für den alles in einem allumfassenden absoluten Denken besteht (hierzu würde wohl auch etwa die thomanische Philosophie und Theologie gehören) und 3. einen *ontologischen* Idealismus, der die Universalienfrage „extrem realistisch" beantwortet, indem ihm das Allgemeine objektive Realität und Priorität vor dem zufälligen Einzelnen hat. Diese Form bilde den Ausgangspunkt der Dialektik Hegels, die somit in bezug auf das Reale negative Dialektik ist. Von diesem ontologischen Idealismus komme Hegel auf einen objektiven Idealismus der absoluten Vernunft (18 f.). Bezeichnend für Hegels ontologischen Idealismus scheint ihm mit Recht der Anfang der Logik bei der Analyse des reinen Seins als allgemeinster Gegenständlichkeit (17). Auch auf diesen Punkt werden wir zurückkommen.

c) „Die Dialektik richtet sich deshalb gegen das scheinbar Konkrete."

1.2: *a) „Die Dinge sind nur eine momentane und zufällige Konkretion von Idealitäten."*

b) „Es wäre ja widersinnig zu glauben, daß das Allgemeine an eine bestimmte und beschränkte Realität gebunden sei." — Auf der anderen Seite wird nichts am Konkreten *gedacht*, was nicht in allgemeine Denkbestimmungen auflösbar ist. Hegel lehnt daher ein Haltmachen vor Unverständlichem und Unaussprechbarem ab.

c) „Der Nachweis dieser Absurdität wird von der ‚negativen Dialektik' erbracht." — Die negative Dialektik zeigt vor allem den *Widerspruch von Selbständigkeit und Bezogenheit auf anderes* an den Erscheinungen und die widerspruchsvolle Identität beider Rücksichten. Die ganze „Phänomenologie des Geistes" sei dieser negativen Dialektik gewidmet, während die „Wissenschaft der Logik" von ihr als Voraussetzung ausgehe[75]. Das Hegelsche Allgemeine sei nicht in den Dingen als dem letztlich doch Wahrhaften enthalten, sondern diese existieren umgekehrt als Momente „im" Allgemeinen, weshalb „Realität" und „Wirklichkeit" nicht dasselbe bedeuten (24 f.).

1.3: *a) „Die negative Dialektik zeigt die notwendige Auflösung (Freisetzung) der Idealitäten, die in den realen Dingen momentan konkretisiert sind."*

b) „Diese Theorie der ‚Auflösung' setzt die ideale Realität der reinen Ideale voraus." — Realität im Sinne von *Wirklichkeit* kommt also dem Idealen und Allgemeinen zu.

c) „In einem ganz bestimmten Sinn kann Hegel ein extremer Realist genannt werden: Das Formale ist für ihn in den Dingen vorhanden. Jedoch gibt es keine reinen in-sich-seienden Allgemeinheiten; sie wachsen im ‚Aufhebungs'-Prozeß zusammen (concrescunt)." — S.s Analysen vermögen in der Tat den engen Zusammenhang von Universalienproblematik und Hegelscher Dialektik nachzuweisen.

2: *„Die ideale Dialektik untersucht den Seinsgrund der gegebenen Realität."* — Mit dieser idealen oder positiven Dialektik wird die Ebene der Hegelschen Logik als solcher betreten, während die reale, negative Dialektik der *Phänomenologie des*

---

[75] S. macht mehrfach beachtenswerte Bemerkungen zum Verhältnis von *Ph. d. G.* und *Logik* bzw. System (13. 21. 23. 50 f. 78 f. 113 f.), die auf die Koextensität von *Ph. d. G.* und *Logik* hinauslaufen und das Verhältnis beider Wissenschaften aus dem Wesen der dialektischen Bewegung verstehen: „Die *Logik* beginnt mit der ‚ersten' Negativität, die *Phänomenologie* mit der ‚zweiten', nämlich mit der Erfahrungswelt" (23). — Allerdings tut sich die von der Forschung ungeklärte Frage auf, *wie* die Koextensität beider Systemdarstellungen im einzelnen zu verstehen sei. Eigentlich müßten sie sich als die beiden Seiten derselben dialektischen Entwicklung gegenseitig erläutern können. Vgl. Anm. 5 und 45.

Geistes" zuzuordnen ist — obwohl beide sich gegenseitig voraussetzen bzw. einschließen. *Innerhalb* der idealen Dialektik tritt die negative jedoch auch als wesentliches Moment (eben das der Negation) auf.

2.1: „*Hegel ist einer der größten Geschichtsphilosophen. Die Logik wurde zur Klärung der Realität und der Entwicklung der Philosophie entworfen. Nicht nur die Problematik der deutschen und christlichen, sondern auch die der griechischen Philosophen versucht er mittels seines Systems zu lösen und ‚aufzuheben'.*" — S. bietet zwar einen gekonnten Abriß der Vorgeschichte Hegelscher Dialektik (der m. W. in dieser Eindringlichkeit neu ist), versäumt aber, ihren Ursprung in Hegels eigener Erfahrung und Denkgeschichte (der oben knapp umrissen wurde) freizulegen. Dies hätte seiner sonst berechtigten These, die Logik sei Theorie der Philosophiegeschichte und umgekehrt[76], ihre Einseitigkeit genommen. Denn zweifellos verdankt die Hegelsche Dialektik sich ebensosehr und wahrscheinlich primär den gesellschaftlichen und religiösen Fragestellungen, die mit der (philosophie-)geschichtlichen eng zusammenhängen.

2.11: „*Für das Verständnis der Hegelschen Dialektik ist wichtig darauf hinzuweisen, daß sich die voraristotelischen Denker schon eine bestimmte Einsicht in das Nichtwiderspruchsprinzip erworben haben, das sie — wenigstens urteilen so die zeitgenössischen Forscher — anders als Aristoteles verwendeten, nämlich für den Nachweis der Unbeständigkeit der Realität und der Dauerhaftigkeit der Idealität.*"

2.12: *a)* „*Das ‚Nichts' ergibt sich für Hegel aus der Auflösung eines widerspruchsvollen Sachverhalts. Er unterscheidet es aa) vom skeptisch-kritischen ‚Nichts', das die Nutzlosigkeit einer widerspruchsvollen Argumentation zum Ausdruck bringt, bb) vom sophistischen ‚Nichts', das die Nichtigkeit unserer Erkenntnis ausdrückt und die daraus für das Individuum gefolgerte schrankenlose Freiheit bedeutet, cc) und schließlich vom eleatischen ‚Nichts', das noch in mehreren platonischen Dialogen auftaucht und das die Nichtigkeit der Realität sowie die Beständigkeit der Idealität besagt, aber keinen Ausgangspunkt für die positive Realitätserklärung bildet.*"
b) „*Wie die eleatische, so weist auch die Hegelsche Dialektik die Nichtigkeit, die zwangsläufige Vernichtung und den notwendigen Übergang zum Gegenpol nach. Im Gegensatz zur eleatischen Methode beschränkt sich die Hegelsche nicht auf die Negativität des objektiv Gegebenen, sondern versucht auch die Nichtigkeit und Notwendigkeit der Entäußerung im Reich der reinen Ideale nachzuweisen. Auf diese Art kehrt jede Hegelsche Betrachtungsweise, dem Gesetz der Negation der Negation folgend, zum Ausgangspunkt zurück.*"

2.13: „*Der Seinskreis ist ein Beispiel der Kreisbetrachtung.*" — An diesem Beispiel (Sein-Nichts-Werden) weist S. die wesentliche Zusammengehörigkeit von Widerspruchs- und Kreisbewegungslehre bei Hegel nach. Die Vernachlässigung dieses Zusammenhangs in der Hegel-Forschung und -Kritik hatte er in der Einleitung (1—15) vor allem beklagt. Nur unter Einschluß der Kreislauftheorie begründe die Dialektik den Zusammenhang von absolutem Ganzen (als Subjekt!) und Einzelerscheinung. „Kreisbewegung" meint in S.s knappen Ausführungen offenbar dasselbe wie „Teleologie". Er will die Untrennbarkeit von *Zweckmäßigkeit* und *Widerspruch* in Hegels Denken betonen, welche Einheit sich in jeder einzelnen Figur wie im Ganzen zeige.

2.14: „*Die dynamische, alles durchdringende Totalität des idealen Seins, das seine Realität in sich selbst setzt und unmittelbar wieder auflöst, ist die logische Vernunft.*" — Diese muß nach Hegel als absolutes, in sich selbst zurückkehrendes *Subjekt* verstanden werden — aber nicht getrennt vom Endlichen und von endlicher Subjektivität.

2.2: „*Das allumfassende Subjekt wird von Hegel mit dem Gegenstand der*

---

[76] Dazu instruktiv: *H. Schneider,* Das Verhältnis von System und Geschichte der Philosophie als Methodenproblem (Diss. München 1968).

Kantischen und Fichteschen Gnoseologie verglichen. Viele Elemente seiner Theorie der schöpfenden Idealität hat Hegel von diesen deutschen Denkern übernommen und in einen neuen Zusammenhang gebracht." — An den Ausführungen über Kant (60—69) und Fichte (69—72) ist zu beklagen, daß die originäre Idee von Transzendentalphilosophie außerhalb von S.s Blickfeld zu liegen scheint. Dies mag darin begründet sein, daß Transzendentalphilosophie als Lehre von den konstituierenden *Akten* des Gedachten und das Universalienproblem als Frage nach der Geltung des bereits objektiv und begrifflich *Konstituierten* einander von ihrer ursprünglichen Fragestellung her fremd sind, mehr allerdings vom letzteren Standpunkt her gesehen als umgekehrt. S. übernimmt denn auch gänzlich Hegels eigenes (unzureichendes) Fichte-Bild, kommt allerdings zu der logisch bemerkenswerten Feststellung, daß Positivität und Negativität sich bei Fichte als Subjekt und Objekt gegenüberstehen, bei Hegel jedoch Subjekt wie Objekt schon je in sich dialektische Einheiten von Position und Negation darstellen. Wir finden die Dialektik als wesentlichen Unterscheidungspunkt beider Denker wieder, werden aber noch — was S. nicht tut — die Verschiedenheit ihrer methodischen Grundforderungen und damit Sinn und Berechtigung der Transzendentalphilosophie abschließend kurz in Betracht ziehen müssen.

2.3: „*Die doppelte Negation ist das Hauptgesetz von Hegels dialektischer Methodologie: Die erste wird von der Einheit der Identität mit der Nicht-Identität gebildet und fordert die Realisierung, die Entäußerung und die Objektivierung der reinen Ideale, die zweite wird von der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit der Realität, der Ding- und Erscheinungswelt und der Objektivität geformt.*" — S. gibt auf den betreffenden Seiten (72—79) eine allzu konzentrierte, aber bedeutende Interpretation der Reflexionbestimmungen (einem Kernstück der Wesenslogik) als der *formalen* Momente der vorher analysierten Kreisbewegung.

3: „*Der materielle Gegenstand der Hegelschen Philosophie ist das Allgemeine, ihr formales Objekt der Widerspruch; das Ziel dieser Philosophie soll mit dem der Geschichte identisch sein.*" — Solche Unterscheidung von Formal- und Materialobjekt an Hegels Philosophie ist ungewohnt, aber nicht undiskutabel.

3.1: „*Die dialektische Betrachtung geht entweder von der reinen Idealität oder von den realisierten Idealen aus.*" — Als reine Idealität existiert das Allgemeine (subjektiver Begriff) im subjektiven Denken des Menschen, als realisierte Idealität in der Objektivität. Beide Existenzformen *sollen* einander gleich werden: Ziel von Wissenschaft (Idee des Wahren) und Praxis (Idee des Guten) — die absolute Idee.

3.2: „*Der Widerspruch ist ein ontologisches Gesetz.*" — Der lange Abschnitt befaßt sich mit der vieldiskutierten, aber ungeklärten Frage nach dem Verhältnis von formallogischem Nichtwiderspruchsgesetz und dialektischem Widerspruch. Seinem m. E. sehr gelungenen Klärungsversuch dürfte nicht viel hinzuzufügen sein. Hervorgehoben sei, daß S. den springenden Punkt der dialektischen Widersprüchlichkeit gerade im *Aufgeben des Insofern* von Selbstsein und Bezogensein (also Anderssein) erblickt, mit welchem Insofern — nach Hegels eigenem Hinweis[77] — der formale Logiker bzw. der „gesunde" Menschenverstand den Widerspruch beseitigen will (94 ff.).

3.21: „*Die Auffassung, das Hegelsche System stehe mit der formalen Logik in Widerspruch, fußt auf der unhaltbaren Verwechslung der beiden Bedeutungen von ‚Prinzip'.*
a) Das Hegelsche und das formallogische Widerspruchsprinzip sind wesentlich voneinander verschieden: aa) Für Hegel ist das ideale Sein = Sein, insofern es = Nichtsein, ideal ist; und das Ding ist selbständig, insofern es in derselben Rücksicht unselbständig ist. bb) Nach dem formallogischen Nichtwiderspruchsprinzip ist

[77] Vgl. Ph. d. G. 96 f.

es nicht erlaubt, von einem gleichen Subjekt in derselben Rücksicht zwei entgegengesetzte — d. h. eines beinhaltet die Negation des anderen — Prädikate auszusagen (-.p-p; p/-p).
b) Trotzdem widerspricht der Hegelsche Widerspruch nicht der logischen Widerspruchsfreiheit, denn es gibt — hegelianisch ausgedrückt — keine sie umfassende Identität, d. h. sie gehören nicht dem gleichen Bereich an. aa) Der dialektische Widerspruch ist ein ontologisches Prinzip, der formallogische eine Regel für den Verstand. bb) So wenig ein Nachweis des Absurden notwendigerweise absurd ist, ebensowenig ist die dialektische Logik der formalen entgegengesetzt. cc) Das formallogische Prinzip führt zur Erkenntnis ewig feststehender, ‚beständiger' und formaler ‚Wahrheiten', während das Hegelsche Prinzip der ontische Bewegungsgrund ist.
c) Beim Nachweis der Absurdität [?] und Nichtigkeit — des Widerspruchs — der Realität folgt Hegel den Regeln der richtigen Erkenntnis, der Widerspruchsfreiheit." — Hiermit begegnet S. übrigens dem Einwand, radikal verstandene Dialektik mache alles Sprechen sinnlos, oder: Hegel hätte zu seinen Aussagen immer gleich das Gegenteil hinzufügen müssen usw. Hegel stellt sich der Forderung nach formaler Widerspruchsfreiheit nur insofern entgegen, als diese vom formallogischen Prinzip von Aussagen zum ontologischen Prinzip erhoben werden soll. Daher ist er sich — trotz seines Erkenntnisoptimismus — der Unangemessenheit der normalen Objektsprache für spekulative Sachverhalte sehr bewußt und fordert den „spekulativen Satz", der letztlich eine ganze Systemdarstellung ist[78].

3.22: *a) „Der daseiende Widerspruch deutet auf die Inadäquatheit der reinen sowie der realisierten Ideale hin. Die Absurditäten [?] werden in die Kreisform der Selbstanschauung aufgenommen.*" Gemeint ist die Selbstanschauung des „absoluten Geistes", der sich als logische Idee 1. ewig, 2. zeitlich, d. h. als Zeit und äußerliche Welt entäußert und aus der Entäußerung in sich zurückkehrt, d. h. die Entäußerung „aufhebt".
b) „Etwas wird ‚aufgehoben', wenn es durch die Rückkehr in die Urquelle verewigt und in eine Kreisform aufgehoben wird." — Aufhebung bedeute die Aufnahme eines abstrakteren logischen bzw. realen (entäußerten) Kreises in einen konkreteren. Außer der ewigen und der räumlich-zeitlichen Aufhebung, die für den menschlichen Geist *objektiv* seien, unterscheidet S. eine „intentionale" Kreisbewegung im menschlichen Geist mit seiner wachsenden Einsicht in das Absolute. Einem Schema (101) zufolge wäre dies die höchste „Aufhebung" und Vollendung des Ganzen. Aber es kommt — auch in einem Abschnitt „Menschlicher und absoluter Verstand" (103—105) — nicht zum Ausdruck, daß und wie die menschliche Intentionalität für den absoluten Geist „real" konstitutiv ist, wie überhaupt Geist als gesellschaftliches Kommunikationsmedium nicht entfaltet wird. Diese schwierigsten Fragen Hegelscher Metaphysik werden leider zu knapp umrissen.
c) „Das Ganze ist widerspruchslos, bewegungslos, beziehungslos und ‚wahr'; diese dialektisch-logische Wahrheit gilt für keine Realität." In dieser in der bisherigen Forschung wenig beachteten Widerspruchsfreiheit des insofern „überdialektischen" Ganzen als solchen läge demnach — so sei hinzugefügt — die einzige Berechtigung, mit der bei Hegel allenfalls von einer Transzendenz des Absoluten über die Welt gesprochen werden könnte.

3.3: *„Der Logos entäußert sich, um sich in der in ihm existierenden Menschheit auf adäquate Weise widerzuspiegeln. Diese endliche Selbstbetrachtung ist — im Gegensatz zur logisch-idealen — einer Entwicklung unterworfen.*" — In diesem Zusammenhang legt S. eine bemerkenswerte Sicht zum Verhältnis der verschiedenen Systemdarstellungen Hegels *(Phänomenologie, Logik,* Natur- und Geistesphilo-

[78] Zu dieser hier hinzugefügten Bemerkung vgl. Ph. d. G. 49 ff.

sophie) dar, wie sie sich aus seinem Interpretationsansatz zwanglos ergibt (113 ff.). — Als grundlegendstes Prinzip der Hegelschen Geschichtsdeutung, das zugleich die Beziehung von Logik und Geschichte erhellt, führt er an: „Das Anfängliche des Geistes ist das Ärmere, das spätere das Reichere“ [79] (zit. 117). Zur Frage, ob dieser Prozeß in der Geschichte jemals endigen wird, habe Hegel sich nicht geäußert. S. versteht also offenbar die Aufhebung der Zeit und der Geschichte, von der etwa der Schluß der „Phänomenologie“ spricht [80], als Einsicht in die *ewige* Aufhebung der Zeit als Rückkehr des Absoluten in sich. Wir hätten nur die Gewißheit, daß die logische Vernunft sich vollständig in die Geschichte entäußern wird. Aber wäre dies nicht der Logik gemäß abzusehen? Diese Schwierigkeit vermag auch S.s Interpretation nicht zu klären.

II: Im II. Kap. geht es um die Verhältnisbestimmung von dialektischer Logik und Metaphysik. S. zeichnet in Kürze die Geschichte der nacharistotelischen Metaphysik als die Geschichte der Trennung von Ontologie (einschließlich Kosmologie) und natürlicher Theologie, die Hegel wieder rückgängig gemacht habe.

1: Hegels Logik sei durchweg Metaphysik, aber nicht im Sinne einer Trennung von absolutem und endlichem Sein, auch wenn die Gliederung der objektiven Logik in Seins- und Wesenslogik einen Anklang an Ontologie und natürliche Theologie darstelle (123 f.). Warum nannte Hegel seine Metaphysik Logik? Schon bei *Kant* sei die Metaphysik zur transzendentalen Logik geworden. Die Erhebung dieser bloß subjektiven Logik zur objektiven und allumfassenden Lehre vom *Logos* als eine Synthese von rationalistischer Theologie und transzendentaler Logik sei für Hegel motivierend gewesen. Der metaphysische Inhalt der Logik sei auf der einen Seite gänzlich areligiös und bedeute eine radikale „Entmythologisierung der Metaphysik“ (127 f.), auch wenn Hegel sich aus didaktischer Rücksicht gelegentlich religiöser Sprache bediene. Anderseits sei die Logik für die philosophische Analyse der Religion bedeutsam: „*Die Religionsphilosophie* erhält im Hegelschen System die rational theologische Aufgabe, das Absolute des Denkens mit dem Absoluten der Vorstellung (mit dem Gott des Christentums z. B.) zu vergleichen“ (127 f.). Nach der Erwähnung der gegensätzlichen Urteile über das Verhältnis der Hegelschen Lehre zum Christentum schließt S. lakonisch: „Die *Wissenschaft der Logik* ist also keine Wissenschaft über Gott wie die frühere Metaphysik, sondern über die gegenständlichen Beziehungen zwischen den gegebenen Denkinhalten als solchen“ (128). Und am Schluß einer Konfrontation von *Spinoza* und Hegel heißt es: „Man kann behaupten, daß Hegel das weltliche Sein ins göttliche Sein aufgelöst, aber auch, daß er das göttliche Sein verweltlicht hat. Doch dadurch ist das System nicht doppeldeutig, denn er hebt die zwei für selbständig gehaltenen Realitäten in eine Einheit auf“ (146) [81].

2: Hegels Ansatz beim Sein als reiner Idealität ermöglicht ihm, im Gegensatz zur rationalistischen Metaphysik eine Mannigfaltigkeit von Seinsarten, einen vielfachen „Sinn von Sein“ (nicht nur Gestalten des einen Ist) zu unterscheiden und damit zu-

---

[79] *Hegel*, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hrsg. v. *F. Nicolin* (Hamburg 1959) 141.

[80] Ph. d. G. 588. 563 f.

[81] Man vergleiche dagegen die Sätze aus dem Vorwort von *M. Theunissen*, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat (Berlin 1970) X, Anm. 8: „Der These Pannenbergs, daß die üblicherweise von Theologen gegen Hegel vorgebrachten Einwände ihr fundamentum in re allein in der Hegelschen Annahme einer logischen Notwendigkeit der göttlichen Handlungen haben, möchte ich besonders nachdrücklich zustimmen.“ — Um die Freiheit und ihr Bewußtsein dreht sich nach Hegels eigenem Verständnis die ganze Philosophie (und Geschichte). Kann es sich bei einer etwaigen Fehlinterpretation in diesem Punkt um einen weiter nicht folgenreichen bzw. hintergrundreichen „Schönheitsfehler“ handeln?

gleich den Graben von Idealität und Realität, von Fürunssein und Ansichsein, zu überbrücken. S. interpretiert die Reihe: Sein, Dasein, Existenz, Wirklichkeit, Substantialität, Objektivität (139 f.).

III: Nachdem im I. Kap. die dialektische Methode und im II. Kap. Hegels Verhältnis zur rationalistischen Metaphysik behandelt wurden, soll das III. Kap. einem positiven Abriß von Hegels Logik als neuer Metaphysik dienen. Lassen wir noch einmal S.s eigene Zusammenfassung sprechen:

„... Der Wahrheitsbegriff Hegels beinhaltet die Kreisform, in der die Einheit und die Trennung ein Moment bilden. Diese Form weist er in verschiedenen Verhältnissen nach, z. B.

1. zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen,
2. zwischen dem Notwendigen und dem Zufälligen,
a) der formalen und der realen Wirklichkeit-Möglichkeit,
b) der Substanz und ihren Akzidenzen (Attributen und Modi),
c) der formalen und realen Kausalität,
3. zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen.

Jede Wirklichkeit ist nach der Hegelschen Dialektik teleologisch: Das von der Realität geforderte neue Ideal realisiert sich. Seine Realität ist außerhalb von ihm ohne jede Bedeutung, so daß das seine Realität aufhebende Allgemeine das An-und-für-sich-Seiende ist ...

Die ganze Wirklichkeit ist so nichts anderes als das Tun des absoluten Ideals: das Realisieren von Idealen und das Auflösen ihrer Realisationen, weil die Realität der wahrhaften Idealität gegenüber inadäquat bleibt. Nach dieser ‚Logik' richtet sich der Mensch in seiner Praxis. Einerseits realisiert er seine Ideale, andererseits betrachtet er die Realisation, analysiert und genießt sie. Seine Freiheit und sein Genuß richten sich nach dem vom Zeitgeist aufgedrängten Idealen. Er überwindet diese, indem er in deren Realität die Grenzen, die Beschränktheit und die Absurdität hervorhebt, um den Boden für die Entäußerung neuer Idealitäten zu bereiten. Es ist somit klar, daß diese Selbstbewegungstheorie ohne ihre extrem realistischen Voraussetzungen unverständlich bleibt: Für Hegel lebt und bewegt sich nur das Ideale." — Daß hier in einem Atemzug von „extremem Realismus" und Selbstbewegung des Idealen gesprochen werden kann, liegt darin begründet, daß Wirklichkeit in Hegels Verständnis nur dem Universalen und Idealen zukommt, das in der üblicherweise so genannten Realität konkretisiert ist als das eigentlich Wahrhafte und Wirkliche.

Vielleicht ist deutlich geworden, daß der Ausgangspunkt und Leitfaden dieser Hegel-Deutung, das Problem der Realität des Ideellen oder die Universalienfrage, sich in ihren Ergebnissen als außerordentlich fruchtbar erweist. Es dürfte wenige Gesamtdeutungen der Philosophie Hegels von derartiger Kohärenz auf solchem Niveau geben. Man muß S. dafür danken, daß er eine *logische* Deutung Hegels (die wohl allein Aussicht hat, ihn auf seiner eigenen Ebene anzutreffen!) in Gang bringt, ohne *Phänomenologie* und Realphilosophie links liegen zu lassen. Diese können im Gegenteil erst aus logischer Betrachtung entscheidende Erhellung erfahren. Denn die „Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus" [82], was im allgemeinen nicht ernst genommen wird.

Im Hinblick auf S.s Absicht und Leistung sind die vorgebrachten Kritikpunkte zweitrangig. Sie sollen jedoch unserer systematischen Fragestellung halber noch einmal zusammengefaßt werden: 1. Das Fehlen einer entstehungsgeschichtlichen Erhellung der Dialektik Hegels aus seinem Denkweg und daher des *Zusammenhanges zwischen Dialektik und Intersubjektivität.* Wurde Hegel vielleicht vor allem im

[82] Ph. d. G. 31.

Hinblick auf das ideale Sein der intersubjektiven Kommunikationseinheit zu seiner (unausdrücklichen) Beantwortung der Universalienfrage bewogen? Die Jugendschriften, die Jenaer Schriften (besonders die Entwürfe zur Geistphilosophie) sowie die *Phänomenologie des Geistes* legen dies nahe. 2. Die unzureichende Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie, d. h. mit der Frage nach dem Ausgangspunkt des Denkens beim objektiv Gedachten (Hegel) oder primär beim Denk*vollzug* selbst (Kant, Fichte). 3. Damit hängt die Unklarheit über die *Berechtigung* von Hegels ontologischem Idealismus oder Universalismus zusammen. 4. Noch nicht hervorgehoben wurde, daß S. wenig Wert auf den Zusammenhang von *ontologischem* und *objektivem* (oder absolutem) Idealismus (vgl. 18 f.) legt, also auf die Annahme eines absoluten Vernunft-Subjektes und die Möglichkeit, den „absoluten Standpunkt" philosophisch einzunehmen. Jene Annahme und die ganze Theologie des Absoluten *ergibt* sich dabei aus der Möglichkeit dieses Standpunktes für das philosophierende Subjekt, das die Gedanken „Gottes" nachzuvollziehen beansprucht. Eine kritische Auseinandersetzung mit Hegel müßte also vor allem die Möglichkeit dieses Standpunktes diskutieren — was wiederum in die Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie hineinführt, für die es wesentlich ist, einen solchen Standpunkt abzulehnen.

S. deutet zwar, wie anfangs gesagt, mehrfach einen kritischen Vorbehalt gegen diese „bestimmte Art von Idealismus" (181) an und spricht zuletzt von einer Überwindung der Hegelschen Philosophie (die ihre genaue Kenntnis voraussetze [185]), aber auch das kenntnisreiche Nachwort läßt keine positive Stellungnahme sichtbar werden. Wir sind somit darauf angewiesen, uns auf eigene Faust der Hegelschen Dialektik gegenüber zu verantworten. Dabei kann einerseits mit Dank auf S.s Analysen zurückgegriffen werden. Zum anderen sind aber im Voraufgegangenen bereits weitreichende Vorbereitungen getroffen worden. Daher mag um der Kürze willen der thesenartige Charakter des folgenden Gesprächs-Resumées erlaubt sein.

Spekulative Dialektik — Transzendentalphilosophie — Dialogik

Resultierende Thesen:

1. *Hegel* denkt ebenso wie *Fichte* (an seinem Ausgangspunkt) Sein als Gegenständlichkeit, d. h. logisch als Negativität des Ich bzw. umgekehrt das Ich als „absolute Negativität" des Seins. Dies zeigt besonders deutlich der Anfang der *Logik* beim Sein als allgemeinster Gegenständlichkeit, der für alle weitervermittelten Seinsbegriffe maßgebend bleibt[83]. Dementsprechend erscheint in der *Phänomenologie* die andere Freiheit ebenfalls als zu negierende Gegenständlichkeit, nur daß diese die absolute Negation an ihr selbst vollziehen muß[84].

---

[83] S. ist sich der Problematik dieses Anfangs bewußt, auch wenn er seine Identität und nicht — wie wir — seine Objektivität überhaupt betont: „In dieser Wissenschaft wird sofort mit der Analyse des reinen idealen Seins angefangen. Hat dieser Ansatzpunkt im Hegelschen System keine Rechtfertigung erfahren, dann wird die Logik, die eigentliche Begründung der Methode, hinfällig." Kann die *Ph. d. G.* diese Rechtfertigung bieten und soll sie es überhaupt? Wie immer diese Frage genau zu beantworten ist — in der von uns betrachteten Hinsicht kann und will sie es nicht.

[84] Das Herr-Knecht-Verhältnis, das aus dieser logischen Konstellation zunächst hervorgeht, ist zwar bei weitem nicht das letzte Wort der *Ph. d. G.* über das Verhältnis der Freiheiten zueinander, aber auch ihre letztlich auf langen Wegen vermittelte Positivität füreinander, das „versöhnende Ja" (472) der gegenseitigen Verzeihung, bleibt von der Notwendigkeit „des Begriffes" erzwungen und kann nicht die *unmittelbar* freie Positivität des Du für das Ich einholen, viel weniger höhere Vermittlungsformen dialogischer Freiheit.

2. Die Alternative zum Gegenstandsgedanken ist nicht etwa *irgendeine* „Ungegenständlichkeit", die nur der in Nebel gehüllte Gegenstand wäre, sondern die Auffassung der Bewußtseinsdifferenz primär als dialogischer Freiheitsdifferenz, in der also die Andersheit eine ursprünglich und unmittelbar positive Bedeutung für das Selbstsein des Ich (als Ich-Du) hat, wie dies *M. Buber* anzielt, ohne es freilich transzendental-*logisch* zu artikulieren.

3. In tiefgreifendem Unterschied zu Fichte vertritt *Hegel* eine objektive Denkhaltung, die er als „reines Zusehen" [85] zur Selbstbewegung des Begriffs der „Reflexionsphilosophie" gegenüberstellt. Dieser Objektivismus ist jedoch nicht dinghaft, sondern ein nachtranszendentaler „Universalienrealismus", wie *A. Sarlemijn* m. E. richtig herausgearbeitet hat. Hegel kann dadurch die Subjekt-Objekt-Differenz überbrücken, daß er alle Realität von der Idealität der Denkgehalte her versteht und sowohl Subjekt wie Objekt als dialektische, d. h. an ihnen selbst positiv-negative Konkretionen des aus diesem Widerspruch lebendigen absoluten Begriffs versteht. Diese grundsätzlich am Gegenstands-Denken orientierte (obwohl ursprünglich aus der Erfahrung der Intersubjektivität gewonnene) Dialektik führt konsequenterweise zur denkerischen Einnahme eines absoluten Standpunktes und zur Annahme einer absoluten Vernunft nach dem Bilde des philosophierenden Subjekts. Denn am Gegenstand als solchem ist in der Tat nichts, was der „ungeheuren Macht des Negativen", der Energie des Denkens, des reinen Ich" [86] widerstehen könnte. Hegel hat recht: Indem etwas als das bloß Negative des Denkens gekennzeichnet wird, ist es schon nach eben dieser Dialektik der Negativität (d. h. der Gegenständlichkeit) mit dem Denken gleichgesetzt.

4. Demgegenüber geht *Fichte* von der Gewißheit des Denk- und Freiheits*aktes* aus, der erst alle Objektivität konstituiert. Die Differenz von konstituierendem Vollzug und Objektivität bleibt für ihn unüberspringbar. Ursprünglich setzt er das Absolute auf der Seite der Objektivität an, entgegenständlicht es jedoch immer ausdrücklicher und versteht die Subjektivität selbst ebenso wie die Objektivität als „Erscheinung" des Absoluten, das unsagbar bleibt. Sein leitendes Motiv darf wohl in die Unobjektivierbarkeit der Freiheit sowie die begriffliche Unverfügbarkeit der Andersheit (als ebenfalls im Grunde Freiheit) sehen. Darin liegt sein in den Büchern von *Janke*, *Schuhmann* und *Siep* hervorgehobener „Nachhegelianismus" und seine Nähe zum dialogischen Denken. Er faßt die Freiheit nicht als dialektisches Objekt. Allerdings vermag er sie auch nicht als ursprünglich positive Andersheit und damit als dialogisches Verhältnis zu thematisieren. Das Fehlen einer dialogischen Dialektik wirkt sich schwerwiegend auf Fichtes Verständnis von Gesellschaft, Sittlichkeit, Geschichtlichkeit und Religion aus, wie die Ausführungen von *Duesberg* erwiesen.

5. Mit *Hegel* verbindet das *dialogische Denken* die Dialektik im Sinne einer für formallogisches Denken widersprüchlichen ontologischen Polarität der Wirklichkeit, welche aber primär als Gegensatz-Einheit von Freiheiten, also als *positive Pluralität* und nicht als vom Subjekt-Objekt-Denken herkommende Einheit von Positivität und Negativität zu verstehen ist. Die logische Abgrenzung beider Dialektiken wird so zunächst auf die grundlegend verschiedene Stellung der Negativität zu achten haben, die für Hegel mit Andersheit identisch ist [87], während Andersheit und somit Pluralität im dialogischen Denken nicht durch Negativität beschrieben werden können. Negation erscheint hier vielmehr als ursprünglich mit (zumindest endlicher) Freiheit

---

[85] *Ph. d. G.* 72 f. (Einleitung). [86] *Ph. d. G.* 29 (Vorwort).

[87] Zu dieser Problematik vgl. *W. Flach*, Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation (München-Basel 1959). Auch F. will im Anschluß an *Rickert* die logische Priorität der Andersheit vor der Negativität verteidigen. Er unterscheidet jedoch nicht zwischen gegenständlicher und freier Andersheit. Nur letztere ist logisch positiv und primär zur Negation.

gegebene *Alternative* zur Position. Dies ergibt einen tiefgreifend anderen Sinn von Dialektik[88], ohne daß die Gegenstands-Dialektik Hegels dadurch in ihrem Bereich geleugnet würde. Die weitere Abgrenzung und das Zusammenspiel beider Arten von Dialektik stellt ein weites Aufgabenfeld dar, wovon bei der Diskussion von *Duesbergs* Buber-Interpretation nur ein Bruchteil sichtbar werden konnte.

6. Solche Dia-Logik bedeutet nicht nur Phänomenologie im Sinne der dialogischen Denker (*Buber, Rosenzweig, Ebner* u. a.), sondern eine Art *transzendentaler Logik.* Im Unterschied zur spekulativen Logik macht sie vor dem (zumindest für begrifflich-objektivierende Sprache[89]) Unsagbaren der Freiheitswirklichkeit in ihrer materialen Fülle und ihrem unverrechenbaren Ereignischarakter halt. Was von der dialogischen Wirklichkeit objektivierbar ist, sind *Formalstrukturen* wie die oben umrissenen Kategorien. Dieses Formale stellt das Objektivierbare des Nichtobjektivierbaren dar. Den Charakter von „Strukturontologie"[90] teilt transzendentale Dialogik mit der von *Kant* und *Fichte* begründeten Besinnung auf konstituierende Sinnstrukturen überhaupt. Sie muß sich mit einer Phänomenologie der konstituierenden Sinngebilde (Intersubjektivitätsformen) verbinden, ohne sich dabei auf die Primärsphäre beschränken zu müssen wie die bisherige dialogische „Phänomenologie". Sie kann so ein philosophischer, d. h. nach dem Ganzen von Sinn fragender Beitrag zu jener Sinn-Reflexion sein, ohne den die „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit"[91] logosvergessene Entfremdung wird bzw. bleibt.

---

[88] „Keine Kritik kann die Dialektik Hegels von außen abtun; es läßt sich auch nicht leichthin ein Schnitt legen zwischen D. als gültiger Methode und D. als zu verwerfendem System. Doch lassen sich Blicklinien aufzeigen, wie die Erkenntnis-Dialektik Hegels, transponierend und aufbrechend zugleich, aufzunehmen ist in eine offene D. *der Freiheit.* Nicht die Materie, sondern die Wirklichkeit des freien Wollens ist als das Andere des erkennenden Geistes Voraussetzung der dialektischen Bewegung" (*W. Kern* in: Sacramentum Mundi I [Freiburg 1967] Art. „Dialektik"). Es wurde versucht, die hier angezielten Gedanken logisch zu fassen. — Erst nach Abschluß dieses Beitrags wurde ich aufmerksam auf das Buch von *G. Günther,* Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik, Bd. 1 (Hamburg 1959). G. kommt in seiner ungleich ausführlicheren Untersuchung über die hermeneutisch-metaphysische Relevanz *formal-logischer* Probleme und Möglichkeiten zu überraschend ähnlichen Resultaten, indem er das im obigen „gegenständlich" genannte Denken formallogisch als zweiwertig kennzeichnet und eine mehrwertige Logik fordert, die 1. den nachkantischen Schritt vom Seinsdenken zur Sinn-Reflexion endgültig sichere, und 2. dem „logischen Problem des Du" (vgl. bes. Kap. 1) mit allen weitreichenden Konsequenzen gerecht werde. Es kann hier anstelle einer ausführlichen Diskussion nur nachdrücklichst auf dieses m. E. in seiner Bedeutung schwer zu überschätzende Werk hingewiesen werden.

[89] Wenn man Fichtes Wort von der Objektivität als „der ersten Grundwendung aller Sprachen" (S. W. X, 205) der Strenge nach nehmen soll, muß man es für einen Irrtum erklären, der mit dem oben kritisierten gegenständlichen Denken zusammenhängt. Fichte schaut nur auf das Wort als „präsenten Bestand" oder „potentiellen Besitz", nicht auf „das Wort, das gesprochen wird" (*M. Buber, a. a. O.* [Anm. 56] Werke I, 442—453). Mit Buber wurde oben vor allem die an-sprechende, eigentlich mitteilende, von der be-sprechenden „Grundwendung" der Sprache unterschieden. Der Sprachpsychologe *F. Kainz* führt dialogische und monologische Sprachfunktionen auf. Innerhalb der ersten (wichtigeren) Gruppe unterscheidet er: 1. ich-zugewandte Kundgabe, 2. du-zugewandte Auslösung, 3. sach-zugewandte Information (vgl. *ders.,* Psychologie der Sprache, Bd. 1 [Wien 1941] 172—219). Vgl. schon *A. Brunner,* Sprache als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie, in: Scholastik 8 (1933) 41—63.

[90] Vgl. zu diesem Titel das ungewöhnliche Buch von *H. Rombach,* Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit (Freiburg-München 1971), das (scheinbar?) ganz andere Wege geht.

[91] „Wirklichkeit" meint in der betreffenden „Theorie der Wissenssoziologie" von

7. Das Gesagte pointiert wendend, kann man sagen: Wo Transzendentalphilosophie in „transzendentaler Besonnenheit" dialektisch wird oder wo Hegelsche Dialektik der gegenstands-logischen Voraussetzungen ihres „reinen Zusehens" bewußt wird, resultiert Dialogik[92].

Ist auf diese Weise eine Vermittlung zwischen den beiden großen Denkern (sowie den zu Wort gekommenen Autoren) gelungen? Nein: denn der Gegensatz ihrer Aussagen ist nicht überbrückbar, solange beide ernsthaft beim „objektiven" Wort genommen werden. Es sollte deshalb auch nicht gesagt sein, daß beide „im Grunde" etwas anderes gemeint hätten. Vielleicht könnten sie dennoch in dem umkreisten *diálogos* etwas von ihrer *gemeinsamen* Wahrheit und von ihrer eigenen Fruchtbarkeit für künftiges Denken erkennen?

P. Berger - Th. Luckmann, a. a. O. (Anm. 60) jedoch (nur) Objektivität, ebenso wie der Sinnbegriff der Verf. objektivierten (konstituierten, nicht auch konstituierenden) Sinn beinhaltet.

[92] Die inzwischen erschienene gründliche Studie von *Falk Wagner,* Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel (300 S.), Gütersloh 1971, konnte für diesen Beitrag leider nicht mehr berücksichtigt werden. Die obigen Ausführungen implizieren jedoch, bei vielfacher Übereinstimmung im einzelnen, grundsätzliche Kritik an W.s (übrigens an entscheidender Stelle zurückgestecktem: 249 ff.) Versuch einer theologischen Interpretation Hegels im vollen christlichen Sinne sowie an W.s Vorurteil (14 f.) gegen dialogisches Denken. Die *Ph. d. G.* nimmt W. von seinem „christlichen" Deutungsversuch ausdrücklich aus, weil in ihr noch nicht die trinitarische Logik des Begriffs entwickelt sei (288) — wozu hier nicht mehr Stellung genommen werden kann. — Für die These, daß Fichte dem christlichen Gottesverständnis eher näher stehe als Hegel, vgl. z. B. *J. Splett,* Gottesvorstellung und Wandel des Glaubensbewußtseins, in: ThPh 45 (1970) 192—203, bes. 199 ff.

de Lubac, Henri, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres.* 2ème éd. revue et augmentée. 8° (422 S.) Paris 1970, Aubier. 26.— F.

Dieses umfangreiche Werk des bekannten Altmeisters in der französischen Theologie erschien 1969 in erster Auflage und knapp ein Jahr später schon in dieser überarbeiteten und erweiterten Fassung. Seine Absicht bestimmt Verf. zurückhaltend (9): „... eine Art Einführung für die Katechese zum Gebrauch aller, die in der Taufvorbereitung, im Religionsunterricht oder in der gewöhnlichen Predigt für das christliche Volk die schönste aller Aufgaben zu erfüllen haben: den von den Aposteln überkommenen Glauben weiterzugeben ..." Obwohl kein wissenschaftlicher Anspruch erhoben wird, bietet die Arbeit das Ergebnis eines Versuches, der auch für den Theologen vor dem geistigen Hintergrund unserer Tage mehr als interessant und bedeutsam ist. L. versucht ja nichts weniger, als in einer Studie über den Text des „apostolischen" Credo und seiner Geschichte die eigentlichen Dimensionen christlichen Glaubens aufzuzeigen und lebendig ins Bewußtsein zu rufen. In diesem Sinn geht es hier ums Ganze sowohl der Lebensarbeit des Theologen wie auch der gläubig christlichen Existenz. Denn daß hier — trotz der einschränkenden und bescheidenen Ankündigung — kein Handbuch für den Religionsunterricht oder Hinweise für die Predigt vorgelegt werden, macht schon ein flüchtiger Blick auf den Aufbau dieses Buches deutlich. Dieser steht knapp formuliert als „Argument" (21f.) den zehn Kapiteln voran und findet sich als Inhaltsverzeichnis mit den Kapitelüberschriften noch einmal am Ende des Werkes (421).

Es ist kein Kommentar, der einfach erläuternd den Aussagen des Apostolikums folgen würde, sondern ein durchaus eigenständiger Gedankengang, dem der Leser sich gegenübersieht. Verf. führt seinen Plan mit Hilfe eines ganz erstaunlichen Schatzes an Belegen aus der christlichen Literatur von den Anfängen bis in die letzten Jahre hinein durch; der 11seitige Index der Verfassernamen (409—419) läßt schon den Umfang deutlich werden, in dem die Tradition hier zu Worte kommt. Zitate und Anmerkungen selbst sind dann so reichhaltig und vielfältig, daß bei nur oberflächlicher Lektüre bisweilen der Eindruck entstehen könnte, der Faden des Gedankengangs, wie ihn L. vorlegen wollte, ginge verloren. Zu unterstreichen ist hier wohl, wie häufig und ausgiebig die Reformatoren *Luther, Calvin* und *Melanchthon* herangezogen werden. Noch auffälliger ist vielleicht die Häufigkeit und die generelle Zustimmung, mit der sich Verf. immer wieder auf *Erasmus von Rotterdam* beruft. Daß L. ein ausgezeichneter Kenner der patristischen Tradition ist, war seit langem bekannt; ebenso wußte man, daß er über die philosophischen Ideen des 19. Jahrhunderts, aber auch über die theologischen Strömungen des Früh- und Hochmittelalters profundes Wissen und originale begründete Perspektiven besitzt. Wenn jetzt die Welt der Renaissance und der Reformation für das 15. — 17. Jahrhundert neben die thematisch bestimmten Kenntnisse des Verf.s von *Baius* und *Jansenius* tritt, zeugt das von einer erstaunlichen Flexibilität und Lebendigkeit des Geistes, was nicht heißt, daß L. in allem der Alte geblieben wäre. Der Gesamtcharakter dieser Überlegung weist das Buch ziemlich deutlich in eine Reihe mit anderen Hauptwerken der reiferen Jahre, so „Betrachtung über die Kirche" (1953) und «Exégèse médiévale» (1959—1964), deren Typ man in einem für L. bezeichnenden Sinn „meditativ" nennen könnte. Hier tritt die Auseinandersetzung der früheren Jahre — sowohl jene um die Fragen des Verhältnisses „Kirche — Welt" wie die andere um die rechte theologische Interpretation — weitgehend zurück.

Aber wenden wir uns den Etappen des Gedankengangs im vorliegenden Werk selbst zu. Ausgehend von der Legende, die Apostolizität des Glaubensbekenntnisses rühre daher, daß die zwölf Apostel dieses Credo formuliert hätten, indem jeder einen Artikel beigesteuert hätte, sucht Verf. den historischen und geographischen Spuren des Apostolikums nachzugehen (Geschichte einer Legende, [23—59]). Bedeutsam ist es hier, festzustellen, daß gerade auch an der Legende sichtbar wird, wie man den Glauben von seinen Anfängen an für einen und für kollegial verant-

wortet hielt (42.57). Als Ergebnis hält L. mit einem Zitat *J. de Ghellincks* fest, daß es heute auch historisch sicher ist, daß der im Apostolikum formulierte und bekannte Glaube auf die Apostel zurückgeht (59).

Mit Kap. 2 „Trinitarisches Symbol" kommt Verf. zu dem Gedanken, der ihm am meisten am Herzen liegt (61—98): das Credo ist keine Liste, kein Katalog, der nur äußerlich zusammengestellt wäre, sondern eine Einheit, deren Struktur mit der Eigentümlichkeit christlichen Glaubens selbst untrennbar verbunden ist (63). Um über das verbreitete Mißverständnis hinauszukommen, als sei dieses Bekenntnis nur eine Sammlung zu glaubender Wahrheiten (62), muß die Geschichte der Dreiteilung zurückverfolgt werden. Diese historische Untersuchung soll hier wieder zur Aufdeckung einer zentralen theologischen Wahrheit dienen. Das ist nicht zu vergessen, wenn sich L. in Einzelheiten oder Detailschilderungen zu verlieren scheint. Wichtig ist besonders die Untersuchung zum Verhältnis zweiteiliger Glaubensformeln zu dreiteiligen und die Feststellung, daß sich keine Entwicklung zwischen ihnen nachweisen läßt, daß sie vielmehr in durchaus verschiedener Funktion nebeneinanderstehen (81). Der Glaube selbst ist trinitarisch und entsprechend auch sein Bekenntnis (trina fides [88 f.]). Diese Dreiheit gehört einer völlig anderen Ordnung an als der gesamte Rest (90).

„Heilsökonomische Trinität" (99—147) fragt dann nach der Bedeutung der Offenbarung der Trinität für uns (101). Denn diese Kenntnis ist vom Heilswerk nicht zu trennen; vielmehr spiegelt das Credo „das Wort Gottes am Werk" (102). L. untersucht zur Verdeutlichung dieses Gedankens die Begriffsgeschichte von „Heilsökonomie" sowie den Weg von ihr zur Theologie (103 ff. 11 f.). Doch wird hier das ‚pro me' im Verständnis der Reformatoren und der protestantischen Tradition abgelehnt. Eine exklusiv funktionale Auffassung der Offenbarung (113) muß nach Ansicht des Verf.s in eine mehr und mehr subjektivistische Theologie (117) führen. Von diesem Ansatz her bleibt das Werk Christi und das des Heiligen Geistes zu bestimmen, sind die christologischen und die pneumatologischen Aussagen zu verstehen. „Alles kommt *vom* Vater, *durch* den Sohn, *im* Heiligen Geist" (144). Diese Offenbarung der Trinität in ihren Werken und durch ihre Werke hat unserem Credo immer schon das Wesentliche seiner Struktur gegeben (147).

Kap. 4 spricht von „Glaube, Fürwahrhalten, Religion" (149—199) und stützt sich nach der genaueren Betrachtung der Dreiteilung vornehmlich auf das ‚in', das im Credo vor den drei göttlichen Personen steht und dem Glauben an sie seinen besonderen Charakter verleiht. Es geht also um die verschiedenen Arten von Glauben, für deren Bestimmung L. sich an die klassische Unterscheidung *Augustins* vom ‚credere Deum — credere Deo — credere in Deum' (157) hält. Sachlich enthält Glauben ein Abschwören und ein Nachfolgen (160), d. h., es setzt „Bekehrung" voraus. Es folgen hierzu einige philologische Bemerkungen zum französischen Sprachgebrauch, für die das Deutsche mit seinem weiten Gebrauch von „glauben" durchaus seine Parallele hat. Dem Glauben des Menschen entspricht oder geht voraus der „Glaube Gottes" im Sinn von Treue und Loyalität (165). In diesem persönlichen und dialogischen Austausch von Glauben sind die Wahrheiten ursprünglich eins (168); es besteht ein Gleichgewicht — wenn man so sagen darf — von Glaubensakt und Glaubensinhalt, das diese Unterscheidung eigentlich als sekundär ausweist. Hier stößt L. auf die Aussagen des II. Vatikanums über das Wesen der Offenbarung und des Glaubens aus dem ersten Kapitel von ‚Dei verbum' (171). In diesem Zusammenhang werden dann unmittelbar einige auch heute diskutierte Thesen behandelt, so der angebliche Gegensatz zwischen Glaube und Religion (172), das dahinter verborgene Thema von Natur und Gnade (173) bzw. die Frage, ob ihr gegenseitiges Verhältnis grundsätzlich als Gegensatz oder als Harmonie zu fassen sei. Interessante Bemerkungen zu *K. Barth* und *D. Bonhoeffer* (178 ff.) zeugen von guter Information und weitgehender persönlicher Auseinandersetzung auch mit neueren und neuesten Positionen. Das katholische Denken erscheint Verf. schließlich weniger *exklusiv* (184 f.). Für den Glauben bedeutet das: „Der Glaubensakt ist ein wesentlich religiöser Akt" (190) und das „Glauben an" des Apostolikums ist „ein Ereignis, das in der *Begegnung* des Gläubigen mit dem eintritt, an den er glaubt" (199).

„Die glaubende Kirche" (201—234) im 5. Kap. behandelt die Frage nach der Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft für den Glauben. L. folgt wieder der Begriffsgeschichte — hier der von ‚convocatio' und ‚congregatio' — um den Unterschied

herauszustellen, der zwischen Gott und der Kirche besteht, insofern sie Glaubensgegenstand sind (204). Aber wichtiger noch ist die Kirche als Ort der Fülle des Glaubens (217). Nur sie kann wirklich das „ich" des Credo sprechen; sie ist es, die glaubt und bekennt (218 ff.), und der Glaube der Christen ist nur als Teilnahme am Glauben der Kirche verständlich (221). Petrus und sein Glaube wird als Beispiel herangezogen (225) und dient als Übergang zu einigen Bemerkungen über das Verhältnis des einzelnen zur glaubenden Kirche, die hier mit den Bildern der Tradition, aber aus ihrem Wesen heraus, als „Haus" und als „Mutter" behandelt wird.

Das 6. Kap. ist überschrieben „Der Glaubende in der Kirche" (235—262) und betrifft ausdrücklich die Gegenseite der gerade behandelten Frage. Sie ist Ort des Glaubens (239, und gerade dies geht aus der Stellung am Schluß des Apostolikums hervor (240 f.). Das alte Prinzip „außer der Kirche kein Heil" (247) richtet sich nicht an die Außenstehenden, sondern an jene, die „drinnen" sind. Sie haben *die* Gabe des Geistes (250) und die Gaben des Geistes empfangen (253), der in der Kirche am Werk ist (254). Denn diese ist sein Instrument (255 f.). Durch Zitate wird hier nicht nur der Gedanke, sondern auch die Haltung selbst zu vermitteln gesucht. Danach bleibt nur als Frage: Was wäre der einzelne ohne Kirche (259) — wäre der Theologe ohne Kirche? (261).

Damit hat L. sein eigentliches Ziel erreicht. Es bleiben nur noch einige Folgerungen zu ziehen (263). Die erste betrifft „Die Einheit des Glaubens" (263—306), zunächst als Einheit von Akt und Inhalt, in der sich alle Glaubenden finden, da es sich um „kirchlichen Glauben" (264 f.) handelt. Abgelehnt wird folgerichtig jede Auffassung, nach der es Unterschiede je nach Bildung oder Studium geben könnte (271 f.). Die letzte Begründung für diese Einigungsfunktion liegt nicht in der Erkenntnis, sondern in dem recht verstandenen und gelebten Glaubensgehorsam (276), der gegen jeden Konformismus mit dem Herzen zu vollziehen ist. „Diese objektive Einheit des Glaubens — ist nicht nur die des Dogmas: sie ist zu gleicher Zeit die des Mysteriums" (278). Einige z. T. aktuelle Betrachtungen zur Begriffsgeschichte von „Entwicklung", „Hellenismus" bzw. Hellenisation leiten über zu der Schlußfeststellung: „Die Vertiefung des Mysteriums mündet ... in ‚theologia negativa'" (301).

Die zweite Folgerung betrifft den „eigenwilligen christlichen Sprachgebrauch" (Les solécismes chrétiens [307—337]). Sowohl im Vokabular wie in den grammatischen Ausdrucksweisen bietet das Apostolikum einige auffällige Abweichungen vom normalen klassischen Sprachgebrauch — Solezismen genannt —, die einen Hinweis auf das Neue des christlichen Glaubens geben und die vorstehend erarbeiteten Bemerkungen unterstützen. „Ein neuer Gottesgedanke, eine neue Idee vom Menschen, eine neue Auffassung von den Beziehungen zwischen Mensch und Gott: das enthielt der erste Akt christlichen Glaubens im Ansatz ..." (330). Durch die Tradition der Kirche ebenso wie durch die „Betrachtung der Texte" (333) läßt sich darüber, besonders über das Verhältnis vom Glauben Israels zu dem der Kirche, Klarheit gewinnen. In dieser Hinsicht sind gerade die eigenwilligen christlichen Ausdrucksweisen, „unerträglich für die Ohren der griechisch-römischen Gebildeten" (337), als„ Träger des Neuen am Christentum" (337) bedeutsam. Auch „Der Elan des Glaubens" (339—367) gehört zu den Folgerungen, die sich aus der Struktur des Apostolikums ergeben. Denn Glauben meint eine Bewegung zu Gott hin (341), die nichts mit der auch völlig unbiblischen Auffassung eines rein intellektuellen Glaubens (342) zu tun hat. Auch hier haben wir die wirkliche Dimension des apostolischen Credo wiederzugewinnen. Die Dynamik des Glaubens richtet sich auf Güter, die uns in der Hoffnung gegeben sind (353). Darum gehört der Elan des Glaubens zur Ordnung der „Prospektion" (359) und führt von Anfang zu Anfang, durch Anfänge, die niemals ein Ende haben (367). Mit *Guardini* kann L. darum sagen: „Der Glaube ist sein Inhalt" (359).

Das Schlußkapitel des Buches spricht von „Glaube und Bekenntnis des Glaubens" (369—407). Erst hier geht Verf. ausdrücklich auf die heute so vordringlich behandelte Problematik des Glaubensaktes ein, wenn er fragt, ob das apostolische Glaubensbekenntnis einen Glaubensakt darstellt oder enthält (369). Das Bekenntnis setzt den Akt voraus, doch steht L. der gängigen Trennung auch hier reserviert gegenüber. Glaube ist eine Bewegung, die zwar in einem Akt ansetzt, der sich aber notwendig äußern muß. „Wenn uns das Credo ... den wesentlichen Inhalt des Glaubens bietet, dann gibt uns der vom Credo vorausgesetzte Glaubensakt dafür die Form" (371). Der Ausdruck des Glaubens ist aus der Natur des Menschen heraus

ebenso notwendig gefordert wie aus jener des christlichen Glaubens selbst. Die Begriffsgeschichte von ‚confessio' (377 ff.) wie die Betrachtung des Adressaten für das Credo — Gott, Gemeinde, Welt — und Bemerkungen zum ‚Symbolon' (393 f.) oder zur ‚communio' (398 f.) sollen diese Aussagen unterstützen. Das Credo als Kurzformel des Glaubens führt uns dann in die Aktualität (401 f.) und erlaubt in diesem weiten Horizont die Antwort auf die Schlußfrage, ob es im Apostolikum wirklich nur um eine Zusammenstellung von Wahrheiten geht (402). „Als Bekenntnis und Symbol drückt das Credo den Akt des Glaubens selbst nach draußen hin aus. Denn dieser Akt, der sich auf Gott selbst richtet als Antwort auf seinen Anruf und auf seine Gabe ist wesentlich ein Elan ‚in Deum'" (407).

Zusammenfassend bleibt festzustellen, daß sich L. ganz und gar nicht von den gängigen Kategorien und Unterscheidungen der Betrachtung bestimmen läßt. Er sieht in der heute nicht selten radikal durchgeführten Unterscheidung von Akt und Inhalt und Aussage des Glaubens — eine Betrachtung, die sich nicht selten mit dem bloßen „daß" begnügen möchte — ein zu formal abstrahierendes Denken am Werk, das vielleicht an einer gewissen Psychologie, sicher aber zu wenig am christlichen Glauben selbst orientiert ist. Trinität ist nicht einfach auf die Seite der Glaubensinhalte abzubuchen, sondern betrifft christlichen Glauben existentiell. Man wird L. für dieses Bekenntnis, dem es nicht an persönlichen Zügen fehlt, dankbar sein.

Der Vollständigkeit halber seien aber auch noch eine Reihe von Druckfehlern — besonders in den Anmerkungen — genannt, die bei einer Neuauflage korrigiert werden sollten: S. 26, Anm. 2: Explanatio; S. 28: Explanatio; S. 65, Anm. 2: Loire; S. 86, Anm. 1: aspersion; S. 107, Anm. 6: Glauben; S. 113, Anm. 2: Rechtfertigung und Versöhnung; S. 193: Dobschütz; S. 202, Anm. 8: Esquisses; S. 281, Anm. 3: neben dem Druckfehler bleibt die Stelle selbst zu verifizieren!; S. 304, Anm. 3: connaissance; S. 309, Anm. 2: elocutionibus; S. 327: le langage; S. 335, Anm. 3: G. Söhngen ... H. Fries; S. 377, Anm. 4 (S. 378): Ovila Brabant. — Daß diese Versehen den Wert der Arbeit nicht berühren, braucht wohl nicht eigens betont zu werden.

K. H. Neufeld S. J.

Dewart, Leslie, *Die Grundlagen des Glaubens.* Bd. 1: *Historische Analyse.* 8° (162 S.) Köln 1971, Benziger. 19.80 DM. — Ders., *The Foundations of Belief.* 8° (526 S.) London 1969, Burns & Oates / Herder and Herder.

Die stürmische Diskussion, die D.s „The Future of Belief" (Bespr. in *dieser* Zeitschrift 44 [1969] 286—271) in den angelsächsischen Ländern ausgelöst hat (vgl. *G. Baum* (ed.: The Future of Belief Debate [New York 1967]), hat sich bislang nicht auf das Festland übertragen. Ob dies der Übersetzung seines neuen, in der deutschen Übersetzung in zwei Bände aufgeteilten Werkes gelingen wird, bleibt abzuwarten. Es darf hier bereits festgestellt werden, daß, sollte die Debatte nicht beginnen, darin kein Beweis für die Überschätzung des Autors in den außereuropäischen theologischen Kreisen zu erblicken ist, sondern eher ein Beweis für die nach wie vor spürbare Introvertiertheit der kontinentalen Theologie.

Das neue Werk, dessen erster Halbband hier zunächst einmal ausführlich vorgestellt wird — die Diskussion muß folgen —, versteht sich als Ergänzung und Vervollständigung des zuvor genannten Buches. Es betrifft die Grundlagen des religiösen Glaubens, insofern die Entwicklung des Glaubens die Frage nach dem Verständnis von Realität und Wahrheit einschließt (12 f.). Den christlichen Ansatzpunkt sieht D. dadurch gerechtfertigt, daß 1. der Angleichungsprozeß der Welt faktisch im Zeichen der Angleichung an den Westen steht, und 2. daß Christentum sich stets aufgerufen sah, dem religiösen Glauben Universalität zu verschaffen.

Das I. Kap. erläutert Problemlage und Zielsetzung des Werkes. Den Ausgangspunkt bildet die Frage, ob der religiöse Glaube, insofern er einen wesentlichen Teil menschlicher Erfahrung darstellt, in seinem Wesen von der Entwicklung der Menschheitsentwicklung unberührt bleiben kann (21 f.). In der katholischen Kirche stehen sich in dieser Frage die sog. Konservativen und Progressiven gegenüber (die Übersetzung „Traditionalisten„/„Traditionalismus" und „Progressisten"/„Progressismus" ist recht unglücklich, zumal vor allem das erste Begriffspaar bereits historischerseits in der Theologie eine andere Bedeutung hat [23 ff.]). Beiden Gruppen gemeinsam ist die Sorge um den christlichen Glauben. Dabei gehen die Konservativen von zwei Überlegungen aus: 1. „Die Annahme, das Christentum könne sich in wesentlichen

Dingen entwickeln, würde die Annahme implizieren, daß es nicht wirklich geoffenbart oder übernatürlich ist, da nur menschliche Schöpfungen Wandlungen unterworfen sind" (24). 2. „Vor jedem Gedanken an die Übernatürlichkeit und Geoffenbartheit der christlichen Religion steht bei den Traditionalisten der Gedanke, jede Auffassung, die bewußt oder unbewußt, implizit oder explizit eine evolutive Entwicklung des christlichen Glaubens annimmt, treffe die christliche Wahrheit eben als *Wahrheit* und die Realität des christlichen Gottes eben *als Realität*" (27). Denn was wahr ist, kann nicht wahr werden, und wenn Gott nicht wirklich real ist, erübrigt sich die Frage, ob das Christentum wirklich offenbart sei. Nach Ansicht von D. bleibt jedoch der zugrunde liegende Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff weithin undiskutiert. Die Schwäche der Progressiven liegt dann umgekehrt darin, daß sie zwar die Inadäquatheit des scholastischen Denkens betonen, jedoch oft übersehen, daß ein Urteil über die Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit der Vergangenheit im Hinblick auf die Gegenwart voraussetzt, daß man sich kritisch mit eben dieser Vergangenheit auseinandersetzt (35 f.): „Der Progressismus würde — es klingt wie eine Ironie — in dem Maße reaktionär werden, in dem seine implizite oder explizite Kritik an den Grundlagen des traditionellen Glaubens nicht analytisch und empirisch begründet wäre" (ebd.). Das Werk zerfällt in zwei Teile, die sich mit dem Inhalt der beiden Halbbände der Übersetzung decken: 1. Rückblick auf die historische Dynamik des griechisch-westlichen Denkens in seiner Beziehung zum religiösen Glauben und 2. Versuch einer Neuentwicklung des christlichen Glaubens. Die Auseinandersetzung mit D.s Konzeption wird beide Teile treffen müssen. Zu 1. stellt sich die Frage nach der historisch-linguistischen Korrektheit der Analysen; zu 2. die Frage, ob der Neuansatz, die positive Gestalt eines enthellenisierten Christentums, wie D. sie versteht (41), bzw. seine „meta-metaphysische Metaphysik" (18) tragfähig ist. Im Original machen das II. und III. Kap. den ersten Teil aus.

Das II. Kap. bespricht die traditionellen Grundlagen des Glaubens. D. geht davon aus, daß „Schicksal" jenes Schlüsselwort ist, das die Wurzel der griechischen Zivilisation beschreibt. Eine mögliche Befreiung des Menschen von diesem „Schicksal" bahnt sich dort an, wo er es zu erkennen beginnt und sich ihm die Rolle des eigenen Verstandes in dieser Erkenntnis erschließt. In der Philosophie entspricht dem μοῖρα- der φύσις-Begriff, in dessen nichttechnischer Bedeutung die Unvermeidbarkeit mitschwingt (47). Philosophisch „bedeutete die *wirkliche* Natur eines Dinges erforschen: seine innere Notwendigkeit erforschen" (47). Dabei machten die Griechen die Entdeckung, „daß sich der Mensch *von Natur aus* zur Wirklichkeit in Beziehung setzt, da des Menschen Beziehung zur Wirklichkeit eine *Selbst-Beziehung* zur Wirklichkeit ist" (48). Diesen Vorgang sprachen die Griechen jedoch nicht in der Begrifflichkeit des *Bewußtseins*, sondern der menschlichen Welt-*Erkenntnis* aus (51). Mit der eigentümlich griechischen Konzeptualisierung der Selbstbeziehung des Menschen zur Wirklichkeit ergibt sich einmal die Zweiteilung von Verstehen und Wollen, sodann auch das Gegenüber von Subjekt und Objekt, Mensch und Welt. Grundlegend für den gemeinten Erkenntnisbegriff ist, „daß a) die Wirklichkeit sich inneren Notwendigkeiten entsprechend verhält und daß b) durch den Erkenntnisakt der Mensch innerlich, sich selbst gegenüber, die innere Verfassung der Wirklichkeit in sich widerspiegelt und bezeugt" (54). Damit aber erweist sich die „self-necessitation" (die Übersetzung „Selbstbedingtheit" drückt — trotz allem — die „Notwendigkeit" zuwenig aus) als Wesen der Wirklichkeit, der der Mensch „beobachtend" gegenübersteht (58). Die Beobachtung als das grundlegende Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit aber setzt die „Distanz" voraus: Erkennender Geist und Sein, Selbst und Nicht-Selbst, Subjekt und Objekt stehen einander wie zwei beliebige andere Seiende gegenüber (60). Für D. geht es bei alledem nicht um Erkenntnistheorie, sondern um den Erkenntnis*begriff* (62), wobei er bemerkt, daß der klassische Begriff erst seit Hegel durch eine Neufassung abgelöst wird (63). Der sog. klassische Begriff ist aber dann zunächst ein Problem innerhalb der indogermanischen Kulturen (65). D. zitiert im Hinblick auf das Chinesische Fung Yu-lan: „Im chinesischen Denken ... gab es kein klares Bewußtsein des Ich von sich selbst, und so wurde der Scheidung zwischen Ich und Nicht-Ich ebenfalls nur eine geringe Aufmerksamkeit gewidmet; daher wurde auch die Epistemologie nicht zu einem besonderen Problem" (65). Damit ist zugleich der abendländische Wahrheitsbegriff relativiert, der in allen Erkenntnistheorien übereinstimmend die Wahrheit dahingehend bestimmt, daß sie

jene Vervollkommnung des Geistes ist, die der Geist als Ergebnis der Überwindung der Dichotomie von Objekt und Subjekt erlangt (73): Erkennen bedeutet soviel wie: „zu dem in Beziehung treten, was *für den Menschen unausweichlich* ist; und zu dem Unausweichlichen in Beziehung treten bedeutet, sich mit ihm in Übereinstimmung bringen. Die Wahrheit ist die Beziehung der Übereinstimmung des Geistes zu dem, was der Geist erkennt" (75). Von der Feststellung der Erkennbarkeit der Wirklichkeit her ergibt sich die Frage nach dem Grund dieser Erkennbarkeit. D. sucht sie von Parmenides' bekanntem Ausspruch: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι" aus zu erläutern (79). Dabei greift er auf einige Überlegungen zur griechischen Sprache sowie zur Funktion der Sprache überhaupt zurück. Nach ihm gibt die Sprache der Erfahrung eine menschliche, sozio-historische Form; jedenfalls geht die Erfahrung der Sprache nicht voraus (81 f.). „Die Variierbarkeit der menschlichen Sprachen scheint daher auf eine Variierbarkeit in der Form der menschlichen Erfahrung hinzudeuten" (82). Eine Besonderheit der griechischen Sprache ist die Doppelfunktion des Verbums „εἶναι", das unterschiedslos zur Bezeichnung der Wirklichkeit des Wirklichen als solchen und zur Bezeichnung des Verhältnisses des Prädikates zum Subjekt gebraucht wird. Daraus folgt, daß jede Erkenntnis Seiendes, das, was ist, erfaßt und daß das Seiende erkennbar ist, weil es seiend ist. Die doppelte Identifizierung der Wirklichkeit als solcher mit dem Sein und des Seins als solchen mit der Erkennbarkeit führt zum metaphysischen Seinsbegriff insofern als „die innere Notwendigkeit der Wirklichkeit nicht in der spezifischen Eigenart jedes Einzeldinges erfaßt wird, sondern in der Wirklichkeit selbst, die ihren jeweils spezifischen Eigentümlichkeiten zugrunde liegt" (85). Damit geschieht zugleich ein Verweis auf „jene Wirklichkeit, die im strengsten Sinne des Wortes *ist* und die daher im strengen Sinne unwandelbar, selbstidentisch und notwendig ist" (85). Bei allem Bemühen, dem Schicksalhaften zu entrinnen, endet die griechische Philosophie jedoch letztlich bei der Erkenntnis, sich dem Schicksal — stoisch oder epikureisch — unterwerfen zu müssen (87). In dieser Sprachwelt ist das Christentum dem Griechentum begegnet. D. nennt drei Deutungen des Hellenisierungsprozesses und bekennt sich selbst zur dritten: 1. Die griechischen Elemente ersetzen die ursprünglichen Elemente des Christentums. 2. Die Hellenisierung verhindert nicht die Kontinuität des Wesens der christlichen Lehre; 3. die Hellenisierung hat das Christenum nicht nur äußerlich, sondern auch in seiner Wahrheit verändert, doch ist sie „ein *in concreto* praktisch unvermeidbares und auf jeden Fall glückliches Ereignis gewesen" (94); „... aus diesem Grunde kann man auch nicht annehmen, daß die kulturelle Form, die das Christentum tatsächlich angenommen hat ..., von ewiger Gültigkeit ist ..." (94). Enthellenisierung bedeutet dann für D. „Schaffung einer Welt, die *noch nicht* existiert, auf der Grundlage der einzigen Welt, die *tatsächlich* existiert" (99), was jedoch nicht ohne Durchlaufen einer negativen Phase der Enthellenisierung möglich ist.

Das III. Kap. über den Zusammenbruch der Grundlagen des Glaubens soll zeigen, wie der Hellenisierungsprozeß des Christentums auch den Keim der Spaltung in eine gläubige und eine ungläubige Welt in sich trägt. Nach einleitenden Bemermerkungen greift D. die Frage nach dem Verhältnis von sprachlichen Formen und bewußter Erfahrung neu auf. Er kritisiert dabei das Sprachverständnis, das in der Sprache lediglich die äußere Kundgebung des Denkens erblickt, im übrigen die Sprache unbedacht läßt, weil vorausgesetzt wird, daß es keinen Unterschied zwischen Sprache und Denken gebe (106 f.). „Kritische Überlegung und einige sprachwissenschaftliche Erfahrung aber dürften enthüllen, daß jenseits der semantischen Variabilität der Sprache eine zwar vielleicht weniger auffallende, aber bedeutend wichtigere syntaktische, funktionale Variabilität steht" (108). Variabel sind eben nicht nur die Wörter, sondern auch das Denken der Wörter (111). Sprache ist denn auch „*keine* der geistigen Tätigkeit des Denkens *nachfolgende* bewußte Tätigkeit" (110); Denken selbst ist vielmehr „Erfahrung in einer sprachlichen Form" (111). Ist aber die Sprache kein vom Denken verschiedener Vorgang, so sind Begriffe auch nicht konventionelle Zeichen, mit deren Hilfe der Mensch erkennt (113). Es ergibt sich folglich, „daß man nicht in irgendeiner Sprache sprechen lernen kann, ohne daß diese Sprache dadurch zur sprachlichen Form des Denkens des Betreffenden wird" (117). Das mangelnde Bewußtsein des notwendigen Sprachbezugs führt dahin, daß der Mensch so „glossozentrisch" wird, „daß er völlig unkritisch seine Eigenpersönlichkeit, seine Kultur und seine Zeit als Mittelpunkt der Wirklichkeit betrachtet"

(120). Damit gelangt D. an den für seine weiteren Überlegungen wichtigen Ausgangspunkt, daß auch die griechische Philosophie eine sprachliche Struktur voraussetzt, „die eine bestimmte, kontingente Form menschlicher Selbstbeziehung zur Wirklichkeit verkörpert" (121). Im Hinblick auf das klassische griechische Seinsverständnis behauptet D., daß wir die Frage, ob „οὐσία", „Sein", *existieren* oder *etwas-sein* bedeutet, nur deshalb stellen können, weil wir zugleich auf das uns nähere Denken des Mittelalters zurückgreifen können (127): „Erst wir können fragen, ob ‚Sein' *sein* allein bedeuten kann, ohne notwendig *etwas-sein* mitzubedeuten, da wir uns vorstellen können, daß das *Sein* eines Seienden und *was* das Seiende ist, sowohl real verschieden als im Denken und Sprechen unterscheidbar ist" (ebd.). Für *Aristoteles* z. B. gab es „keine Unterscheidung zwischen Existenz und der Wahrheit einer Essenz" (131). Was im Griechischen sprachlich ununterschieden ist, tritt im Arabischen auseinander: Existenzaussage und Kopulafunktion finden ihren je eigenen Ausdruck (vgl. 133—136). Die Aristoteles-Übersetzungen sind dadurch gezwungen, eine Unterscheidung zweier völlig unterschiedlicher Bedeutungen von „εἶναι" einzuführen, die „im griechischen Original weder ausdrücklich ins Auge gefaßt noch implizit vorhanden war" (136). Aus einer Ununterschiedenheit bei Aristoteles wird die Behauptung einer Relation bei *Al-Farabi* (141). Verbunden mit der Lehre der Erschaffung der Welt durch Allah ergibt sich, daß die Erkennbarkeit zur wahren Natur der Wirklichkeit gehört und doch nicht das ist, was ein Ding in sich wirklich macht (142). Die Existenz wird damit zu einem Akzidenz der wirklichen Dinge, eine Lehre, die *Averröes* bestreitet. Damit war der Begriff der *Kontingenz* gegeben, der eine radikale Alternative zum notwendigen, schicksalhaften Charakter der Wirklichkeit im griechischen Denken darstellt. Wesenheiten sind nun Möglichkeiten, bis die Wirklichkeit zu ihnen hinzutritt (148). Demgegenüber lehrt *Avicenna*, „daß Gott seinem Wesen nach notwendig ist und daß es daher Gottes Schöpfung ist, was die reine Möglichkeit der Wesenheit zur tatsächlichen Wirklichkeit der Dinge bringt, die in der Welt ‚vorgefunden' werden" (147). Damit stand aber Avicenna vor der der Konsequenz, den Geschöpfen nachträglich doch wieder Notwendigkeit zuerkennen zu müssen: Während Gott aus sich selbst notwendig ist, sind nach ihm die Geschöpfe durch einen anderen, nämlich Gott, notwendig (148). Die Frage findet ihre christliche Fortführung bei *Thomas von Aquin*.

In der Frage nach der Herkunft des thomanischen Seinsbegriffs legt D. die Hypothese vor, daß *‚quidditas'* nach dem arabischen *„mahiyyah"* gebildet sei, während *‚essentia'* als Übersetzung von „οὐσία" wortgetreu mit *„Seinsheit"* wiederzugeben sei (151). ‚Essentia' würde danach zugleich die Doppelbedeutung des griechischen Ursprungsbegriffes wiedergeben bei leichtem Übergewicht des quidditativen Aspektes. *Thomas* hätte dann dabei erkannt, daß ‚quidditas' letztlich dasselbe war wie ‚essentia'. Die entscheidende Einsicht des Thomas aber war, daß die Kontingenz der geschaffenen Wirklichkeit „von dem *innersten* Wesen dieser Wirklichkeit abhängt. Die wirkliche Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott besteht nicht darin, daß es seine notwendige Wirklichkeit von ihm empfangen hat, sondern darin, daß es eine Wirklichkeit empfangen hat, die nicht auf Notwendigkeit beruht, auch nachdem sie ‚empfangen worden ist'" (152f.). Diese Wirklichkeit eines Seins aber „stellt keinen *Zuwachs* für seine Wesenheit dar" (153). *‚Esse'* wird zum *‚id quo'* (das, *wodurch* ein Seiendes seiend ist) und *‚essentia'* zum *‚id quod'* (das, *was* ein Ding ist [155]). Nach D. geht es Thomas auch nicht um die reale Distinktion von ‚esse' und ‚essentia', sondern um ihre innere Beziehung (die deutsche Übersetzung an dieser Stelle ist schwach: "they are related" wird übersetzt mit „sie ständen miteinander in Zusammenhang" [155]). Entgegen der gedanklichen Richtung der Araber denkt Thomas offensichtlich stärker *„vom* Wesen der Geschöpfe her *auf* das Wesen Gottes hin" (162). Das Problem, das sich ihm dann stellt, formuliert D. so: „Wenn die Geschöpfe wirklich kontingent und in ihrem Sein nicht notwendig sind, auch nicht, *nachdem* sie zu existieren begonnen haben, dann müßte ihre Kontingenz *in ihnen* — das heißt in ihnen selbst, so wie sie existieren, und nicht nur in ihrem Verhältnis zu Gott — deutlich feststellbar sein" (162). Thomas strebt eine Antwort an, die vor jeder Erleuchtung des Erkenntnisvermögens durch den Glauben liegt (162). Sie liegt in seiner Begründung der Zusammensetzung von empirisch gegebenem Seienden aus Essenz und Existenz. Insofern als diese auf dem empirisch gegebenen Sein als solchen gegründete Unterscheidung aber in Thomas' Überlegungen das Sein überhaupt be-

trifft und die Intelligibilität zwar für das Sein wesenskonstitutiv, doch zugleich von seiner Existenz verschieden ist, „kann selbst eine noch so weitgehende Erkenntnis bei einem empirisch gegebenen Sein nicht enthüllen, ob es nun tatsächlich existiert oder nicht" (172), ein Ergebnis, das letzten Endes auch zum Zweifel an der Existenz eines Gottes führte, „der seiner Natur nach erkennbar war" (167). Eine Lösung der Aporie, die die Erfassung der Essenz dem einfachen Begreifen, die Erfassung der Existenz dem Urteil zuweist, lehnt D. ab. Das Problem bildet nach ihm der Erkenntnisbegriff selbst, der besagt, daß „kein empirischer Unterschied, keine menschlich feststellbare Verschiedenheit, zwischen einem Akt der Erkenntnis einer *quidditas*, die wirklich extramental existiert, und einem Akt der Erkenntnis einer *quidditas*, bei der dies nicht der Fall ist, vorhanden sein kann" (177). D. macht schließlich die thomanische Lösung, die zu *Descartes* weitertreibt, dafür verantwortlich, „daß Skeptizismus in der Erkentnislehre und Solipsismus in der Metaphysik die unannehmbaren, aber unvermeidlichen Folgen der kritischen Forschungen der Philosophie über die Erkennbarkeit des Seins wurden" (179). Aus einer ähnlichen Wurzel ist dann auch der westliche Atheismus und Säkularismus nach D. erwachsen. Im Anschluß an diese historischen Analysen, deren Überprüfung vordringlich Sache der Historiker und Sprachwissenschaftler ist, will D. dann alternative Möglichkeiten der Grundlegung des Glaubens vortragen.

An dieser Stelle sei zur Übersetzung angemerkt, daß Unsicherheiten in der Verwendung von Fachworten nicht zu übersehen sind. Außer den Hinweisen, die bereits gegeben wurden, sei hingewiesen auf die fragwürdige Verwendung von „existential" in Verbindung mit dem Seinsbegriff (ab 123; dagegen 85), auf die Unschärfen dort, wo „relation" eine „Relation" im eigentlichen Sinne meint. Ohne Grund unterdrückt worden ist das Ende der Anm. 12 auf S. 38: "Apart from the fact that I would not wish even momentarily to opt for subjectivism — for, as I shall attempt to show in this book, the difficulty with the epistemology of the Hellenic-Western tradition does not lie with objectivity, but with the dichotomy of objectivity-subjectivity — my only disagreement with this passage (von *J. B. Metz* — Rez.) concerns the assertion that all thought content is lodged in the horizon of being. I think this view needs considerable qualification. I shall also take up this question in detail below." (Engl. Original: 45). H. Waldenfels

Dombois, Hans, *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur.* 8° (112 S.) Freiburg-Basel-Wien 1971, Herder. 16.— DM.

Die katholische Kirche versteht sich als Ecclesia hierarchica. Alle reformatorischen Kirchen sind sich darin einig, mit größter Entschiedenheit alles Hierarchische abzulehnen. Die Selbstverständlichkeit, mit der wir katholische Christen uns zur hierarchischen Struktur unserer Kirche bekennen, bringt es mit sich, daß wir kein sehr dringendes Bedürfnis verspüren oder doch bis jetzt verspürt haben, uns genauere Rechenschaft zu geben, was wir eigentlich damit sagen wollen, daß wir die Kirche als hierarchisch bezeichnen. Wir glauben hinreichend genau zu wissen, was wir damit meinen. Viel eher würde man auf der Gegenseite ein Bedürfnis vermuten, schärfer zu präzisieren, was denn derart anstößt, daß man es mit solcher Entschiedenheit, um nicht zu sagen mit Entrüstung von sich weist. Tatsächlich aber fehlt im bisher vorliegenden Schrifttum beider Seiten eine solche begriffliche Klärung. So darf angesichts des heute um das hierarchische Prinzip ausgebrochenen Streites das Buch des evangelischen, sehr „ökumenisch" denkenden Kirchenrechtlers D., der sich erstmals dieser Aufgabe unterzieht, auf großes Interesse rechnen.

Zwei Wege bieten sich an. Ausgehend davon, daß die katholische Kirche unzweifelhaft der Prototyp einer Hierarchie ist und diese Bezeichnung eigens dazu geprägt erscheint, um diese Eigenart ihrer verfassungsmäßigen Struktur zu kennzeichnen, könnte man darangehen, diese Struktur zu analysieren und ihre besonderen Eigentümlichkeiten im Unterschied von anderen Strukturen sowohl sakraler als säkularer Sozialgebilde herauszuarbeiten, um dann zu untersuchen, ob auch außerhalb der katholischen Kirche — sei es im sakralen, sei es im säkularen Raum — sich Ähnliches oder Vergleichbares vorfinde, so daß man auch bei ihnen wenigstens im analogen Sinn von „Hierarchie" sprechen könnte. Das wäre zweifellos ein gangbarer Weg, ist aber nicht der einzig mögliche, und D. entscheidet sich — wie der Erfolg zeigt, mit gutem Grund — für den anderen, genau umgekehrten Weg.

Für D. ist Hierarchie zunächst ein Allgemeinbegriff, die katholische Kirche insofern also nicht der Prototyp, sondern nur ein Beispielsfall, wenn auch letzten Endes der einzig und allein ihn interessierende, um dessentwillen er sich mit dem Problem „Hierarchie" einläßt. Die Begriffsbestimmung dieser als Allgemeinbegriff verstandenen Hierarchie übernimmt D. von einem *Industriesoziologen,* womit von vornherein verdeutlicht ist, daß es kein theologischer Begriff, im wesentlichen aber auch kein Rechtsbegriffff, sondern schlicht und recht ein *soziologischer* Begriff ist, über den die Soziologie sehr ins einzelne gehende Aussagen zu machen hat. Diesen aus der industriellen, insbesondere der industriebürokratischen Erfahrungswelt erhobenen soziologischen Begriff übernimmt D. nicht nur, sondern bildet ihn fort zum *Idealtypus,* der für seine Untersuchung die gleiche Rolle spielt wie für den anderen Weg der Prototyp der katholischen Kirche. Was D. vorlegt, ist demnach kein theologischer oder juristischer Traktat, sondern eine empirisch fundierte soziologische Untersuchung, und nur mit dieser Einschränkung trifft die Behauptung zu, das Problem „Hierarchie" sei bisher noch nicht wissenschaftlich behandelt worden. Alles bisherige Schrifttum zum Gegenstand ist theologischer oder rechtswissenschaftlicher Natur. Das soziologische Phänomen „Hierarchie" als solches ist — jedenfalls im Hinblick auf seine Verwirklichung im kirchlichen Raum — erst noch zu bearbeiten. So stößt D. in ein bisher noch nicht beackertes Gebiet vor und leistet einen Beitrag zur Erweiterung und Vertiefung unserer Erkenntnisse, dies auch dann, wenn nicht alle seine Ergebnisse der Überprüfung standhalten sollten.

Eine Buchbesprechung hat nicht die Aufgabe, das Lesen des Buches zu ersparen, sondern soll im Gegenteil dazu anregen, vorausgesetzt, daß das Buch es verdient, was im vorliegenden Fall ganz gewiß zutrifft. Darum wird hier auf eine gedrängte Wiedergabe von D.' Untersuchungen und der Ergebnisse, zu denen er gelangt, bewußt verzichtet. Auch dem nur an den thologisch relevanten Ergebnissen interessierten Leser kann es nicht erspart werden, sich zunächst einmal durch den soziologischen Teil, gut die Hälfte des Buches, hindurchzuarbeiten und sich mit 5 verschiedenen Arten säkularer Hierarchien sowie mit der Tatsache vertraut zu machen, daß keine von ihnen ohne einen „Klerus" auskommt; gerade die wissenssoziologischen Ausführungen über die Rolle des „Klerus" sind von höchstem Interesse, nicht zuletzt für die Auseinandersetzung mit dem Marxismus. — Erst in Kap. V. beginnt der „Theologische Teil", der sich konkret mit der Hierarchie der katholischen Kirche befaßt, zunächst in „systematischer Darstellung" (66—82), sodann in „kritischer Erwägung" (82—105), woran sich noch Bemerkungen „Zur Kirchenverfassung im ganzen" (105—111) und eine „Nachbemerkung" (112) anschließen. — Die „systematische Darstellung" stellt die beiden Arten von Hierarchie (ordinis et iurisdictionis) in überraschend neues Licht. Gegen vieles, auch was die geschichtlichen Tatsachen und deren Deutung angeht, habe ich Bedenken; nichtsdestoweniger verdienen diese Ausführungen sorgfältige Beachtung; auch wo man glaubt, seine Zustimmung versagen zu müssen, wird man aus ihnen viel lernen und sowohl das Bestehende selbst als auch die von ostkirchlicher und reformatorischer Seite daran geübte Kritik besser verstehen. — Daß der Katholik gegenüber den „kritischen Erwägungen" (82—105) Einwendungen zu erheben haben werde, ist von vornherein nicht anders zu erwarten. Um so sorgfältiger aber sollte man das Berechtigte in dieser Kritik und die mancherlei Anregungen und Hinweise beachten und sich zunutze machen. — Wo D. von der „dritten Kraft" in der Kirche spricht — einer Erscheinung, der er in allen hierarchisch strukturierten Gebilden besondere Aufmerksamkeit schenkt —, hätte ich in Analogie zur Rolle der Sachverständigenräte bei den säkularen Hierarchien Ausführungen über den Sachverstand der Theologen und deren Verhältnis zum kirchlichen Lehramt erwartet. Dieses Thema wird auch an anderer Stelle gelegentlich einmal angetippt; unter der „dritten Kraft" in der Kirche versteht D. jedoch etwas anderes, nämlich die kirchliche Verwaltung, den kurialen und anderen „Apparat". — Über Kirchenverfassung wird man künftig nicht mehr schreiben können, ohne sich zuvor mit diesem *Domboiss*chen Buch auseinandergesetzt zu haben.

Auch gegen das, was D. über die Hierarchie in der Großwirtschaft (43—46) schreibt, habe ich Einwendungen. Gerade jetzt aber, da die Beteiligung der leitenden Angestellten an den Organen der wirtschaftlichen Mitbestimmung im Unternehmen in der politischen Diskussion steht, kommen seine Anregungen zwar nicht als Lösungshilfen, wohl aber als Denkanstöße sehr gelegen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Schult, Arthur, *Astrosophie als kosmische Signaturenlehre des Menschenbildes. Umfassende Tiefenschau und Lehre der klassischen Astrologie.* 2 Bde. 8° (zus. 718 S.) Bietigheim (Württ.) 1971, Turm-Verlag. Je 36.— DM.

Eines seiner Buch-Kapitel leitet der vor einiger Zeit verstorbene Verf. folgendermaßen ein: „Der bekannte, äußerst skeptische Kulturkritiker Georg Christoph Lichtenberg (1742—1799), seinerzeit Professor für Physik an der Universität Göttingen, sagte einmal: ‚Es ist ein großer Unterschied zwischen etwas noch glauben und es wieder glauben. Noch glauben, daß der Mond auf die Pflanzen wirke, verrät Dummheit und Aberglauben; aber es wieder glauben, zeugt von Philosophie und Nachdenken.' — Dasselbe gilt im ganzen vom Einfluß der Gestirne auf das Menschenleben. Die dekadent gewordene und zur Astromantik entartete Astrologie muß heute kritisch gesichtet und wissenschaftlich neu begründet werden" (275).

S. charakterisiert damit selbst das Vorhaben seines weiträumig angelegten Werkes, dessen Materialfülle erdrücken könnte, wenn es nicht so gut durchgegliedert wäre und wenn es nicht durch den nie verleugneten christlichen Glaubenshintergrund des Verf.s eine imponierende Geschlossenheit erhielte. Das Ganze ist gleichsam ein neuer Versuch, einer christlichen Philosophie und Theologie die ihr im Grunde immer wieder entglittene Kosmologie neu zuzuführen und sie einer Gesamtschau zu integrieren.

In diesem Punkt fehlt es in der christlichen Geistesgeschichte nicht an Tragik und Versäumnissen, wie S. feststellen muß. Der an sich großartige Versuch der christlich gewordenen Antike, alle überkommenen Mythen und Weisheitslehren in der „Gnosis" dem Christentum einzugliedern, mußte scheitern, solange man dabei eher Christus mythologisierte als den Mythos christianisierte. So verloren die Spekulationen des Gnostizismus bald jegliches Maß und brachten alle kosmosophischen Traditionen des Heidentums bei der Kirche in Verruf. Man verzichtete dann lieber auf diese Schätze fremder Weistümer, obwohl doch das Mt-Ev die sternkundigen Weisen aus dem Morgenlande durchaus positiv bewertet. Das Evangelium verargte diesen Magiern also nicht, daß sie zu Christus fanden aufgrund ihrer astrosophischen Erkenntnisse. Damit wird eingeräumt, daß auch in kosmosophischer Weisheit Gnade wirken und bei konsequenter Treue zum Heilsmittler führen kann.

Die später leider erforderlich gewordene Frontstellung gegen den Gnostizismus und gegen eine „dekadent gewordene . . . Astrologie" (275) verwehrten es — nach S. — dem Riesengeist eines *Augustinus,* seine Mystik „kosmischer" und großräumiger zu fassen; im Rahmen einer irdischen Heils- und Unheilsgeschichte konzentrierte sich Augustins Interesse vornehmlich auf das Spiel zwischen Gott und der Menschenseele. Deus et anima, das sind die betonten Pole. — Keiner verkennt, wie bestimmend der Einfluß gerade dieses Kirchenvaters auf die Geschichte der abendländischen Mystik geworden ist; es ist eine den Kosmos vernachlässigende Mystik. Im Rahmen dieser rein apologetischen, abwehrenden Haltung verbleibt die ganze patristische Reaktion auf die Astrologie, wie aus dem Werk von *Utto Riedinger,* Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie, von Origenes bis Johannes von Damaskos. Studien zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Astrologie (Innsbruck 1956), zu ersehen ist.

Es gab zwar im christlichen Bereich immer wieder Ansätze, das All mit seinen offenen und vielleicht auch verborgenen Beziehungen zwischen Kosmos — Erde — Mensch bis hin zu Gott aufzuhellen. Vieles war nur Schau und Ahnung wie bei einer *hl. Hildegard von Bingen,* anderes war neu verarbeitetes Traditionsgut wie die astrologischen Passagen im Werk eines *hl. Thomas von Aquin;* nicht zu unterschätzen war schließlich in der Zeit des hohen Mittelalters die dichterische Schau eines *Dante,* dessen Ausführungen durchaus nicht unverbindliche Poesie sein wollten und auch nicht als solche genommen wurden. S. zitiert ihn öfters. Bei Dante sind es gerade die Sternsphären, die wieder transparent werden auf letzte Menschen- und Heilsgeheimnisse hin; sie geleiten den Strebenden zu einer immer dichteren, schließlich dann überkosmischen Gottesnähe. Papst *Benedikt XV.* wagte es, die ‚Divina Commedia' das 5. Evangelium zu nennen.

Wir wollen dem weiteren geistesgeschichtlichen Auf und Ab der Weltbilder bis hin zum Sieg einer bloß noch naturwissenschaftlich bestimmten Weltauffassung nicht nachgehen. S.s Buch weist auf viele Einseitigkeiten dieser modernen Weltsicht

hin. Kein Wunder, daß die heute neu impulsierte Weltzugewandtheit dadurch praktisch nur noch eine verflachte, „horizontale" Welt kennt, eine leere Bühne, wo alles noch so gut gemeinte und sicher gebotene soziale Engagement nicht verbergen kann, daß die Welt kahl und entzaubert ist. Der moderne Mensch begegnet einem Kosmos ohne metaphysische Tiefe und Geheimnis. Die bloße Raumtiefe ist ein schlechter Ersatz dafür; schon in der Barockzeit sprach man von den „Leichenhallen der toten Unendlichkeit" (vgl. ZRGG [1958] 228).

In den Einleitungskapiteln, die mit zu den wichtigsten und eindrucksvollsten gehören, gelingt S. ein neuer Ansatz, die „Beziehung zwischen Mensch und Gestirn, astronomisch, psychologisch und astrosophisch gesehen" (5) zu verdeutlichen. S. macht aus der Not eine Tugend und geht von unserm naturwissenschaftlichen Weltbild aus, allerdings anknüpfend an die Spitzenreiter unter den Naturwissenschaftlern. Er schreibt: „Die neuesten Erkenntnisse auf dem Gebiet der Atomphysik und der Parapsychologie haben den modernen Forschern den Weg gebahnt zur Wiederentdeckung der uralten Lehre von den Mehrdimensionalität von Mensch und Kosmos. Die dreidimensionale physische Wirklichkeit erweist sich uns dabei als Spezialfall einer höherdimensionierten Wirklichkeit" (10).

Nach den neu aufgebrochenen Erkenntnissen — so macht S. uns klar — kommt man mit einer kruden, bloß physikalischen Kausalität nicht mehr zu einer adäquaten Erfassung des Geschehens; schon *C. G. Jung* postulierte für bestimmte Zusammenhänge zwischen Seelischem und Weltlichem ein anderes Erklärungsprinzip. Er nannte es das Prinzip der „Synchronizität" und definierte es als „zeitliche Koinzidenz zweier oder mehrerer nicht kausal aufeinander bezogener Ereignisse, welche von gleichem oder ähnlichem Sinngehalt sind". — Die ganze Astrologie mit ihrem Korrelationsdenken zwischen Makrokosmos und dem Menschen als Mikrokosmos könnte man in diesem Sinn als System „akausaler synchronistischer" Zusammenhänge verstehen, wo jedenfalls bloß physikalische Erklärungsversuche für die Sinnverwandtschaft von Kosmogramm, Charakter und Schicksal immer wieder in Absurditäten enden. Das setzt jedoch voraus — und S. vertritt diese Auffassung —, daß auch der Makrokosmos analog zum Mikrokosmos mehr ist als eine bloße „Stoffwüste", sondern ebenfalls sich zeigt als ein System mit Organismuscharakter, ohne jedoch als Organisation die Vielfältigkeit und Ranghöhe des Menschen zu erreichen.

Thomas von Aquin spricht davon, daß die Beziehungen zwischen Sternenwelt und Mensch zunächst einmal nur bis zur Vitalsphäre des Menschen reichen (‚corpora caelestia . . . imprimunt . . . in vires sensitivas' [S. th. II—II q. 95, a. 5c]; da der Mensch jedoch eine Ganzheit ist, kann dieser Einfluß u. U. dann auch weiterwirken, auf den ganzen menschlichen Habitus „abfärben". *Melanchthon* weist — ähnlich wie Thomas — ein absolutes astrologisches Fatum ab, indem auch er nur ein ‚fatum physicum' (gerichtet auf die Leibsphäre des Menschen) als gegeben erachtet. S. und andere Moderne nennen als Beziehungsträger zwischen Makro- und Mikrokosmos den „Astralleib" — ein Begriff, der aus der indischen Anthropologie stammt. Nach dieser Lehre ist der Astralleib ein Wesensglied, eine Organisationsstufe im Menschen, die als feinstofflich nur für Sensitive verifizierbar ist. Er wird auch Triebseele genannt und will durch seinen Namen „Astralleib" präzise auf eine Verflochtenheit mit gleichartigen astralen Kräften hindeuten, meint also etwas Kosmobiologisches in und außerhalb des Menschen. Dieser Beziehungsträger bleibt auf der Ebene des Triebseelischen, des Animalischen, worauf dann der astrologische Begriff „*Tier*kreis" ebenfalls sehr passend hinweist, wie S. anmerkt. (Hier mag erwähnenswert sein, daß auch *Planck* erklärte, „die Vorgänge im Atomkern seien derartig kompliziert, daß sie wohl nur biologisch, nicht mehr bloß physikalisch verstanden werden könnten" (22). Nun ist ja auf gewisse Analogien zwischen atomarer und planetarischer Welt öfter hingewiesen worden.)

Die Aufwertung des Kosmos gegenüber einer bloß physikalischen Sicht ist andererseits dennoch begrenzt. Jedenfalls kann der Makrokosmos die letzte Tiefe eines Menschen nicht mehr widerspiegeln. S.s Ausführungen zu diesem Punkt verdeutlichen, daß der Mensch doch „noch mehr ist als seine Gestirne . . . Der Mensch überragt mit seinem innersten Wesen den gesamten Kosmos, reicht durch alle kosmischen Sphären bis in den Urgrund Gottes hinein" (11). Es liegt am Menschen selbst, wie weit er mitrealisiert, was Gott ihm als Ziel zugedacht hat, wohin Gott

ihn durch seine Gnade führen möchte. S. zitiert in diesem Zusammenhang das Wort *Pascals*: „Der Mensch ragt unendlich über den Menschen hinaus", d. h., der Mensch sollte mehr realisieren als „synchron-astrale Muster", als nur das, was seine Triebseele aus ihm machen möchte. Je unentwickelter ein Mensch ist, desto „fatumsgebundener" bleibt er, je mehr er zur Freiheit durchstößt, desto mehr „bändigt" er sein Fatum.

Doch diese hohe Verwirklichung des Menschen geschieht immer aus Vorbedingungen heraus, die der Mensch nicht überspringen kann, Vorgegebenheiten, die den Menschen immer mitprägen. Solche Ausgangsbasen und bleibende Vorgegebenheiten eines Individuums sind unter anderem seine Erbanlagen, sind aber auch die je verschiedenen Strukturen kosmischer Eingebundenheit, das, was man gemeinhin sein Horoskop oder sein Kosmogramm nennt. Sowenig wie das Erbgut muß dabei die kosmische Prägung den freien Willen oder die Gnadeneinwirkung hindern. Erbgut und kosmische Prägung gehören mit vielen anderen Faktoren nur zum Material, das der Mensch mit sich selber in dieser Welt vorfindet, mit dem und an dem er zu arbeiten hat. *Wie* er sich in diesem ihm vorgegebenen Möglichkeitsfeld bewegt, erweist immer wieder den wahren Wert eines Menschen. — Auch das Horoskop zeigt zunächst nur gewisse Möglichkeiten und Gefährdungen an; es läßt mich auch im „astralen Bereich" meine Stärken und Schwächen erkennen. Charakter und Schicksal hängen erfahrungsgemäß stark miteinander zusammen. „Alles astrosophische Weistum, jede recht verstandene Horoskopdeutung soll nur Mittel sein zur wahren Selbst- und Schicksalerkenntnis auf dem Wege zu jenem höchsten Ziel der Gotteinigung" (12).

Das Individual-Horoskop ist also, modern gesprochen, ein Test, ein Charakter- und Schicksalsspiegel, der aber aufgrund der Fülle seiner Daten und ihrer kosmischen Verankerung andere Psycho- und Charaktertests bei weitem übertreffen kann. „Diese Zusammenschau von innerer Veranlagung und scheinbar von außen kommendem Schicksal vermittelt uns einen Tiefenblick, wie ihn keine menschliche Psychologie zu geben vermag" (42). Wie bei jeder Diagnose lebendiger Menschen hängt jedoch eine gute Kosmogrammausdeutung sehr wesentlich nicht nur vom Wissen, sondern auch vom Einfühlungsvermögen des Interpreten ab. Interpretation ist immer eine Kunst, ist mehr als nur eine wiederholende Aufzählung vorgefundener Daten. Diese Daten müssen ja nun auf einen konkreten Menschen bezogen werden. S. erwähnt deshalb häufig, daß eine vielleicht gleiche kosmische Prägung zweier Menschen — wie sie übrigens ganz strikt kaum einmal vorkommen dürfte — dennoch sehr Verschiedenes zeitigen kann. Denn das zu prägende „Menschenmaterial" ist ja nach Geschlecht, Rasse, Milieu, menschlich erreichtem Entwicklungsstand des Betreffenden oder Erbgut durchaus verschieden, ganz zu schweigen von den „überkosmischen" Möglichkeiten, die dem Menschen als bedingt willensfreien und gnadegeöffneten Geschöpf darüber hinaus noch verbleiben.

Aus dem Beziehungsgeflecht eines Kosmogramms kann sowieso nichts in physikalischer Manier „bewiesen" werden. Der Interpret kann aber eine häufig frappierenden Sinnzusammenhang des Kosmogramms mit dem Charakter und Geschick seines Inhabers sehr wohl einsichtig machen — wobei Meisterung oder Nichtmeisterung des individuellen Schicksalsstoffes nie von vornherein festliegen; doch die ‚materia circa quam' ist abgesteckt. — S.s Buch bringt viele ausführliche Horoskopausdeutungen bekannter Menschen, z. B. von *Dürer, Raffael, Leonardo da Vinci, Michelangelo, Leibniz, Goethe, Beethoven, Hitler.* Die jeweiligen Möglichkeiten und Schwierigkeiten, Talente und Gefährdungen sieht man hier gleichsam schon vorentworfen oder angedeutet; zumeist sind die Zusammenhänge des Kosmogramms mit der historia dieses Menschen ganz verblüffend. Worte aus *Hölderlins* Rheinhymnus kommen einem in den Sinn: „Denn wie du anfingst, wirst du bleiben . . . das meiste nämlich vermag die Geburt und der Lichtstrahl, der dem Neugebornen begegnet." Ähnlich drückt es *Goethe* aus in der bekannten ersten Strophe seiner „Urworte. Orphisch": „Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen, die Sonne stand zum Gruße der Planeten, bist alsobald und fort und fort gediehen nach dem Gesetz, wonach du angetreten. So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen, so sagten schon Sibyllen, so Propheten; und keine Zeit und keine Macht zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

Daß diese — „lockeren" — Verflochtenheiten des menschlichen Mikrokosmos mit dem Makrokosmos nun wirklich ein tiefer „Sinn"-Zusammenhang, sogar etwas Be-

glückendes sein dürfen, daß gerade diese innige Welt-Verbundenheit zu einem vor Gott erfüllteren Leben beitragen möchte und nicht ein „blödes, stummes Schicksal" sein muß, das aufzuweisen, bemüht sich S. in allen weiteren Kapiteln, die sich mit den astrosophischen Elementen im einzelnen befassen. S.s Werk ist, wie der Verleger in einem Begleitbrief es ausdrückte, eine Arbeit, die „den christlichen Aspekt der Gnade mit einschließt".

Nach einem Durchblick durch die Geschichte der Kosmosophie (Steinzeitmenschen, chinesischer I Ging, Altägypten, Sumer-Babylon, hellenistische Zeit) behandelt S. die spätantike, nicht folgenlos gebliebene Aufspaltung der Astrosophie in einen mystisch-religiösen Zweig und den bekannteren rational-positivistischen Zweig. Bei dem Wort „Astrologie" denken wir gewöhnlich nur an diesen. Die rationalisierte Astrologie führt dann aber leicht zu ungeistigem Fatumsglauben und plumper Astromantik. Die Anfänge einer „rationalisierten Astrologie" (155) sind zwar durchaus noch seriös und finden sich epochemachend im „Tetrabiblos" des *Claudius Ptolemäus* (um 150 n. Chr.).

Den *Planeten* und ihrer Symbolik wendet sich S. als ersten unter den Horoskop-Elementen zu. Nach S. manifestieren sich in ihnen sieben Prinzipien schöpferischer Urkraft; nach astrologischer (d. h. geozentrischer) Sprechweise sind dabei Sonne und Mond in diese Siebenheit mit einbezogen. Sie stehen sogar als Indikatoren schöpferischer Urkräfte an der Spitze aller übrigen Planeten, besonders die Sonne. Die erst in der Neuzeit entdeckten transsaturnischen Planeten ändern an der Zahl von 7 Urkräften nichts, da sie verstanden werden als neue Tonart oder „neue Oktave" der gleichen Grundkräfte. Bekannt wurden bislang Uranus, Neptun und Pluto, „welche die kosmischen Erhöhungen von Merkur, Venus und Mars darstellen" (161).

Nach der Charakterisierung der Planeten als schöpferische Urkräfte werden ihre Relationen in verschiedene Seins- und Lebensbereiche hinein verfolgt: zu den materiellen Urqualitäten, wie sie in den 4 Elementen der Alten gefaßt wurden, zum Gefüge des Tierkreises, wo je nach Stellung die Planeten ganz verschieden qualifiziert werden, zu den Spektralfarben, zur menschlichen Aura, zum „Jahreslauf als Naturphänomen und als Christusjahr" (5), zum menschlichen Leben „als Gang durch die Planetensphären" (5). Der Vergleich der einzelnen Jahrzehnte des menschlichen Lebenslaufs mit den Planetencharakteren, angefangen von den sonnennächsten bis zu den sonnenfernsten, ist ja recht beliebt, auch *Schopenhauer* behandelt diese Korrespondenzen sehr geistvoll in seiner Abhandlung „Vom Unterschiede der Lebensalter".

In den Kapiteln über die 12 *Tierkreiszeichen*, den nächsten wichtigen Elementen im Kosmogramm, betont S.: „Die Astrologie geht bei Aufstellung eines Horoskopes ... nicht vom Tierkreis der *Fixsternbilder* aus, sondern vom *Zeichentierkreis*, der dem Rhythmus der Jahreszeiten und seinen 12 Monaten entspricht" (231). Die genannten Tierkreiszeichen sind also ihrem Begriff nach nicht dasselbe wie die gleichnamigen himmlischen Tierkreisbilder oder Sternbilder. Die der Deutung zugrunde liegenden Zeichen sind 30°-Sektoren, auf der Ekliptik abgetragen und beginnend mit dem Frühlingspunkt, der immer 0° Widder heißt. Vom Frühlingspunkt aus (der sich ja ständig verschiebt) werden die Tierkreiszeichen gezählt; der so entstehende Tierkreisring harmoniert deshalb mit den Jahreszeiten, wie sie in den gemäßigten Breiten der Nordhalbkugel erlebt werden. — Der astrologische Tierkreis weist auch noch andere Relationen auf als die zu einer jahreszeitlichen Rhythmik. Da die Planeten sich auf die verschiedenen Tierkreiszeichen jeweils als „Gebieter" verteilen und dem zugeordneten Zeichen von ihrer „Aura" mitteilen, ergibt sich auch von hier aus eine Verdeutlichung ihrer Charakteristika. „Dieser Tierkreis ist gleichsam die kosmische Aura der sieben Wandelsterne, welche sich mit der Erdenaura verbindet, ein Ring von krafterfüllten Räumen, nicht ein Sternbildertierkreis" (231).

Bei der Betonung der Tierkreisfolge als Analogon zum jahreszeitlichen Rhythmus entstehen doch verschiedene Probleme. Wie kann dann auf der Südhalbkugel der Erde, wo doch die Jahreszeiten den unseren konträr sind, eine unveränderte Horoskopausdeutung noch stimmen? Die angewandten Deutungsnormen sind nämlich in Argentinien keine anderen als in Finnland. Weiter: wenn so sehr einer „sternbildlosen" Deutung das Wort geredet wird, wie kann man dann von einem Fische-, Wassermannzeitalter usw. sprechen? Diese Zeitalter sollen nämlich so lange dauern, wie der wandernde Frühlingspunkt an dem betreffenden *Fixsternbild* vorbeizuzie-

hen scheint — was jeweils rund 2100—2200 Jahre dauert. Hier rekurriert man augenscheinlich wieder zu den Stern-Konfigurationen, wie sie sich dem Blick am Himmel zeigen — oder?

S. stellt sich diesen Fragen, er macht verschiedene Lösungsvorschläge, die unseres Erachtens nicht immer sehr überzeugend sind. Dennoch entwickelt er auch Gesichtspunkte, welche die von den Astrologen geübte Praxis nicht mehr widersinnig, sondern sogar annehmbar erscheinen lassen. Am durchschlagendsten bleiben hier — wie häufig — einfach die Erfahrungstatsachen, auch wenn die Theorie schwierig ist und nachhinkt. Gerade wenn man die drei letzten großen Kapitel (vom Krebs- bis zum Wassermannzeitalter) unbefangen auf sich wirken läßt, ist man von dieser detaillierten „Stimmigkeit" in der Epochen-Charakterisierung äußerst beeindruckt. Diese Kapitel gehören zu den großartigsten und unwidersprechbarsten des Buches. Sie könnten auch einen Skeptiker gewinnen! Allerdings ohne die vorangegangene, imponierende Arbeit eines *Alfons Rosenberg* („Durchbruch zur Zukunft" [München 1958]) über diesen Zeitalter-Fragekomplex hätte vermutlich S. diese Kapitel nicht so beeindruckend schreiben können.

Es folgen dann sehr ausführlich die Kapitel über die *12 Menschentypen* von Widder bis Fische; am Schluß jedes Kapitels werden typische und berühmte Repräsentanten des jeweiligen Zeichens aufgeführt. Das Wertvolle am Werke S.s,, nicht nur in diesen Kapiteln, ist die Weite und Tiefe der Konzeption, die es gerade auch in den Kapiteln der 12 Menschentypen nicht bei bloßer psychologischer Charakterisierung bewenden läßt (wie zumeist sonst in astrologischen Büchern). Der Leser wird, wie schon der Klappentext verspricht, „in jene tiefer liegenden Bereiche geführt, die man als esoterische Astrologie zu bezeichnen pflegt". S. ist vertraut mit manchen Mysterien der Frühzeit, mit antiker Philosophie und Gnosis, mit dem Rosenkreuzertum und anderen Versuchen christlich eingefärbter Kosmosophie. — Nicht jeder Leser wird ihm hier überallhin folgen, so anregend und bereichernd diese kosmische Signaturenlehre immer wieder ist.

Zu dem, was auch viele nicht-katholische Christen nicht annehmen werden, gehört der Gedanke einer bedingten Wiederverkörperung. S. schreibt: „Wenn der Mensch zur vollen Wesenseinigung mit Gott im Leben nicht durchbrechen konnte, steht ihm eine neue Inkarnation bevor, und er muß das Wagnis seines Schicksals von neuem auf sich nehmen" (455). Doch dann kommt eine Einschränkung: „Die Reinkarnation ist ein kosmisches Gesetz. Der Mensch aber ist seinem innersten Wesen nach ein überkosmisches Wesen ... Nie darf man daher das Menschenleben im Kosmos aufgehen lassen ... Da das Reinkarnationsgesetz nur ein kosmisches Gesetz ist, darf man es nicht als absolut bindend betrachten" (456). „Das tiefste Wesen des Christentums liegt in der Aufhebung des Karmagesetzes, in der Überwindung des Gesetzes-Schicksals aus Gnade . . . Aber das heißt natürlich nicht, daß alle Menschen auch tatsächlich in *einem* Leben zu diesem Ziele kommen" (471/72). Ganz eliminieren möchte S. das Reinkarnationsgesetz also nicht.

Es folgt der Abschnitt über die 12 astrologischen *Häuser*. Dieser Zyklus hat Ähnlichkeit mit dem Zyklus der Tierkreiszeichen. Zeigt jedoch der Tierkreis die „Jahreszeiten der Seele" an, so der Häuserzyklus die „Tageszeiten der Seele" (421), da der Stundenkreis des Geburtstages für die Häusereinteilung maßgebend ist. Seine Zählung beginnt mit jenem Himmelspunkt, der im Augenblick der Geburt am Osthorizont aufgeht (Aszendent). — Auf diesen Seiten erörtert S. wiederum das Problem von Freiheit und Determination. Er versucht es einer Lösung zuzuführen im Sinne des *Novalis*wortes: „Wir sind zugleich in und außer der Natur" (473).

Als letzter großer Komplex der Aufbaufaktoren eines Kosmogramms werden die *Aspekte* behandelt, die Winkelabstände zweier Planeten oder überhaupt bedeutsamer Himmelspunkte voneinander. Ihr Winkelabstand wird als mehr oder weniger spannungsgeladen empfunden, als harmonisch oder disharmonisch (vielleicht auch als „neutral"). Der Vergleich zu harmonischen oder disharmonischen Tonverbindungen liegt hier nahe. Die Vergleichbarkeit zu Tonverhältnissen veranlaßt S., von den Aspekten als „Musik der Seele" (479) zu sprechen. Schon die Alten hatten zur Erläuterung der Himmelsmechanik ja ebenfalls die Musik bemüht, wenn sie von der „Harmonie der Sphären" oder von „Sphärenklängen" sprachen; *Kepler* nannte eines seiner Hauptwerke ‚Harmonices mundi'. — S. unterscheidet von den gewöhnlichen arithmetischen Zahlen die „Ideenzahlen" und präsentiert im ersten

seiner Kapitel über Aspekte eine pythagoreische Zahlensymbolik von 1—12, denen dann die bedeutendsten horoskopischen Aspekte zugeordnet werden.

Schließlich erfahren wir noch, wie die gesamten Grundprinzipien griechischer Astrologie zusammengefaßt sind in dem von *Firmicus Maternus* überlieferten sog. „*Horoskop der Welt*" oder dem ‚thema mundi'. Vgl. „Firmicus": Pauly-Wissowa 6, 2366.

Interessant, welche Bezüge aus dieser „urbildlichen Figur für astrologische Weisheit" (508) in gedrängter Fülle nochmals ablesbar werden. Man könnte aufzählen: die sog. Tag- und Nachtsäule der Planeten, die überraschende Parallelisierung dieser je 6gliedrigen Planetensäule mit dem 6-Tage-Werk des biblischen Schöpfungsberichtes und daraus wieder (am 4. Schöpfungstag) der Zusammenhang „alles Tierisch-Seelenhaften mit den Himmelslichtern" (510). Mit letzter Aussage findet sich S. in einer Traditionskette, der als Glied auch ein *Franz v. Baader* angehört. Baader spricht in seinen Werken (WW 256) von der „Entzündung des Thierbildes oder Astralgeistes" im Menschen. Auch für ihn stehen „Astrales" und animalische Sinnensphäre also in Korrespondenz zueinander.

Nach abgeschlossener Darlegung der einzelnen Deutungsfaktoren des astrologischen Systems folgen dann im Buch die Horoskop-Deutungen geschichtlich bekannter Persönlichkeiten, worauf wir bereits hinwiesen. — Der krönende Abschluß des ganzen Werkes sind dann die ebenfalls schon erwähnten Kapitel über die Weltzeitalter. Hervorgehoben aus diesen Kapiteln mag noch werden, wie S. nicht müde wird, die einmalige *Stellung Christi* auch astrosophisch zu unterstreichen. Seine Geburt zur Zeit des Einschnitts zwischen Widder- und Fischezeitalter markiert nicht nur den Übergang von einem Weltenmonat zum anderen, sondern eine noch größere Zäsur: den Beginn eines ganz neuen Weltenjahres. Das soll natürlich nicht heißen, daß Christus durch Fatumszwang zu diesem Zeitpunkt kommen mußte oder daß er nur für das jetzige Weltenjahr (25 920 Jahre dauernd) bestimmend ist. Vielmehr, wenn Gottes Sohn Mensch wurde, dann Mensch in vollem Sinne. Dann fehlt seiner Menschheit auch nicht die kosmische Verflochtenheit. Anders gesagt: die Fleischwerdung des Logos war eine totale. Er kam, auch astrosophisch gesehen, „als die Zeit erfüllt war".

W. Schlepper, S. J.

Umschau

1. Metaphysik

Pareyson, Luigi, Verità e interpretazione (Biblioteca di Filosofia, diretta da *L. Pareyson*, Saggi 3) 8° (260 S.) Milano 1971, Mursia. 3.800 L. — Der Band enthält Arbeiten aus den Jahren 1964—70, organisch verknüpft; nach der Einleitung über „pensiero espressivo e pensiero rivelativo" — etwa: darstellendes (Mensch und historische Situation zum Ausdruck bringendes) und „entbergendes" Denken (auch „ontologisches Denken", vgl. 19 ff. 150 f.) in 3 Teile gegliedert: Verità et storia, Verità e ideologia, Verità e filosofia. Das Werk versteht sich als programmatisch, die eigentliche Durchführung (systematischer Art) soll erst folgen (7). In immer neuen Ansätzen und Wendungen wird gegenüber der Versuchung zum Historismus, zumal in der Form des historischen Materialismus, und zum Szientismus das ursprüngliche und unaufgebbare Recht der Philosophie und ihrer genuinen Fragestellung verteidigt. Philosophisches Denken sei entbergendes, Wahrheit enthüllendes Denken, wobei aber diese Wahrheit nicht als „Objekt" des Denkens aufzufassen sei (passim wird betont, „Wahrheit" könne nicht als objektivierbar genommen werden), sondern als Ursprung, ungegenständlicher „Grund" und Horizont" von Objekten und objektivierenden Denkens. Die Nähe zu *Heidegger* erscheint offenkundig (9 u. ö.), zumal wo das Denken ein „hörendes", „vernehmendes" genannt wird (84. 102. 227). Der Verf. will indes über Heidegger hinausgehen, insofern dieser bei „negativer Ontologie" stehenbleibe, in einem Verstummen vor der Wahrheit = des Seins (9. 165 f.). Philosophische Wahrheit ermögliche im Gegenteil ein immer tieferes Eindringen und dialogisches Zusichkommen. Am ehesten fühlt P. sich *Schelling* verpflichtet, den er sogar als „nach-heideggerschen Denker" apostrophiert (164 vgl. 167. 208. 249 f.). Es geht ihm dabei vor allem um die These, Philosophie hebe sich auf, sobald sie nur Ausdruck historischer Situation und des geschichtlichen Prozesses als solchen sein wolle, daß sie anderseits ihre Wahrheit nie anders gewinne als in geschichtlichen Gestalten und in der Vielfalt der Philosophien: sie gehe in dieser Mannigfaltigkeit nicht auf, realisiere sich aber allein in ihnen, d. h. unabschließbar, dialogisch, ohne totalisierenden Anspruch. Die einschlägigen Formulierungen klingen, trotz aller gegenteiligen Beteuerungen, immerhin fast relativistisch; jedenfalls sind sie dagegen doch wohl nicht genügend abgeschirmt. Hier wird am ehesten deutlich, wie wenig das „Programm" noch ausgeführt ist. Die *Hegel*sche Konzeption eines (vorgreifenden) Bewußtseins des vollendeten Ganzen wird abgelehnt, es handle sich vielmehr um das Bewußtsein „d'un origine inesausta", eines „Anfangs" von unendlicher Virtualität, aus dem es zu denken gelte (vgl. 208. 220 u. ö.). Nicht in Frage kommt „ontische", objektivierende Metaphysik (110. 158), sondern eben nur eine „interpretative" (58 f.). Wie Unterscheidung zwischen Wahr und Nicht-wahr möglich sein soll — im Gegensatz zu Ideologien (vgl. 114) —, zumal diese Unterscheidung sich nicht in „Aussagesätzen" zu artikulieren vermag (205. 220), wie dann die „Gegenwart des Seins" (40. 59. 225) überhaupt zu vernehmen sei, das bleibt m. E. in der Schwebe. — Es geht um Abwehr der Reduktion menschlichen Denkens auf technizistisches, instrumentales *(M. Horkheimers* „Kritik der instrumentellen Vernunft" u. a. wird übrigens nicht zitiert), aber auch um das Bewußtsein der Gefahr, der die Philosophie selbst durch Hyperkritik ihrer eigenen Möglichkeit zu erliegen droht (8. 191). Eine gewisse Rettung wird in der Orientierung am „buon senso" erblickt, am ‚sensus communis', dessen Tiefe die Philosophie auf den Begriff zu bringen habe (232). Ein Rückgriff auf *Vico* (225 f.)! — „Interpretation" meint also die je personale, in Freiheit verantwortete Aneignung der ungegenständlichen Wahrheit, wie sie in geschichtlicher Brechung, und dies allein, sich vergegenwärtigt. Was dabei des genaueren „Wahrheit" bedeutet, bleibt m. E. allzu unbestimmt. Gemeint ist gewiß die „ontologische" Wahrheit, das „Erscheinen" des Seins in seinen geschichtlichen Gestalten; aber gerade auch das, was (mit *Heidegger*) der „Sinn" (oder eben die „Wahrheit") des Seins heißen mag, wird (noch) nicht thematisiert. Wir haben also die systematische Darstellung abzuwarten. Sie dürfte sich wohl weniger mit dem Entwurf

Gadamers berühren, zu dem P. eine Art „congenialità" empfindet (240), ohne ihn allerdings in auch nur einiger Ausführlichkeit zu diskutieren. Wesentlich an „Verità e interpretazione" ist der energische Wille, dem spezifisch philosophischen Denken (in seiner schließlich doch transzendentalen, Gegenständlichkeit ermöglichenden und vermittelnden Intention) inmitten der chaotischen Situation unserer Zeit (vorab im Dschungel der Ideologien) Rang und Würde zurückzugewinnen.

H. Ogiermann, S.J.

Machovec, Milan, Vom Sinn des menschlichen Lebens. 8° (237 S.) Freiburg i. Br. 1971, Rombach. 32.— DM. — Das Werk erschien 1957, eine tschechische Neuausgabe 1965. Damals handelte es sich um eine im Raum der marxistischen Philosophie noch neue Frage, sofern sie theoretisch in bezug auf das menschliche Individuum gestellt wird (7. 17). Der Verf. bemerkt, das Buch hätte auch ohne den Terminus „Sinn des Lebens" auskommen können, es gehe einfach um den Menschen und die Frage, „was er mit sich selbst anfangen soll" (8). — Im 1. Teil werden „die Erfahrungen der Menschheitsgeschichte" mit diesem Problem geschildert, in Teil 2 die „Perspektiven", d. h. jene Aspekte unseres Daseins entwickelt, die in der Gegenwart sich aufdrängen und unsere Zukunft bestimmen (13). Die Erfahrungen der Vergangenheit müssen kritisch reflektiert werden, um unser gegenwärtiges Suchen und Entwerfen verstehen zu können. Aber schon einmal die Frage selbst muß richtig gestellt sein; der Verf. entscheidet sich: Das menschliche Leben habe dann einen Sinn, „wenn der Mensch in der Lage ist, ihm einen solchen zu geben. Mehr wollen wäre Fiktion, Idealismus und Selbsttäuschung" (25). Wichtig scheint ihm die Orientierung an den „neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen" (28). — Die religiöse Antwort wird diskutiert, relativ schnell als fiktiv bezeichnet, sie substituiere der Realität eine Welt des Scheins (35). Ihr bleibender Kern sei eben die Frage nach Sinn, nach dem Ganzen (41). — Die Theorien, die den „Genuß" als Lebenssinn erklären, vor allem der authentische Epikuräismus, bleiben trotz aller dialektischen Raffinesse „Konsumentenhaltung" (52), individualistisch und egoistisch. Demgegenüber betonen andere, zumal die Stoa, das Ideal der Persönlichkeit in ihrer auch gesellschaftlichen und geschichtlichen Aktivität (65). Doch sie lösen das Problem nicht „auf der Grundlage des Studiums objektiver Möglichkeiten" (66). Erst das neuzeitliche Denken macht Ernst mit dem „entwicklungsgeschichtlichen Herangehen an diese Probleme" (73). Es entstehen die verschiedenartigen Formen des Utopismus, des Fortschrittskults, bis in die Stalinära hinein (85), die das Individuum als Mittel zum Zweck, für die utopische Zukunft, opferte. Aus der Gefahr der Resignation gegenüber derlei Programmen versuchen im wesentlichen drei Systeme einen Ausweg zu zeigen: der Szientismus, der Existentialismus und der (authentische) Marxismus (95/96). Doch nur der Marxismus verbinde und versöhne beide Anliegen: revolutionäre Umgestaltung der Welt durch maximale Entwicklung der Wissenschaft und zugleich durch optimale Entfaltung der menschlichen Individualität (97). Und welche Perspektiven ergeben sich? Das revolutionärste Ereignis des modernen Lebens sei der „Einzug des Menschen in den Weltraum" (105). Das wird verhältnismäßig breit ausgemalt, nicht ohne einen Zug ins Phantastische: es wird von zeitlich unbegrenzter Existenz der Menschheit als wenigstens theoretischer Möglichkeit gesprochen (117), von eventuell „potentieller Unsterblichkeit des Menschengeschlechts" (127) usw. Aber fundamental ist und bleibt im Marxismus der neue Begriff der „Arbeit" als Ausdruck des Menschen, „der sich als aktives Wesen, als Herr und Schöpfer seines Lebens begreift" (141). Darin liegt auch die Idee des Kampfes um Befreiung von der „Gewalt des Systems" (144) im Interesse des mündigen Individuums, Kampf „um das Anti-System, in dem die gesellschaftlichen Beziehungen jedermann durchsichtig sind" (155). Die bisherige marxistische Theorie habe jedoch einen „Humanismus der konkreten Beziehungen zwischen Ich und Du" kaum entwickelt (179), darum stehe auch eine Geschichtsauffassung, die die Menschen nur als Repräsentanten bestimmter historischer Kräfte gelten läßt, nicht auf der Höhe marxistischer Theorie (198). Das Personale erreiche seine eigentliche Tiefe in der Fähigkeit zum „Dialog", wirklicher Dialog stelle neben der kreativen Arbeit die höchste Forderung des Humanismus dar (207). Für den Verf. vollendet sich Dialog als Dialog des Menschen „mit sich selbst", des Ich der Gegenwart mit dem Ich der Zukunft, „mit seiner geahnten idealen Tendenz" (217), schließlich mit dem Nicht-Ich, mit der Welt, mit dem Tod (225) — eine typische Wendung seiner philosophischen Meditation, die sogar die Parallele zu „Gebet" in Anspruch nimmt

(223). Der Epilog (233 f.) betont, daß man nur Hoffnung habe, keine Gewißheit der Erfüllung. — Unanfechtbare Aufrichtigkeit und verhaltene Leidenschaft wird jeder Leser herausspüren. Ebenso sympathisch berührt das Plädoyer für die Eigenrechte des menschlichen Individuums und für absoluten Gewaltverzicht in der Auseinandersetzung mit dem Andersdenkenden. Im übrigen geht M. im Grunde ganz entschieden vom marxistischen Standpunkt aus, die Linien der Vergangenheit laufen dann wie selbstverständlich auf den Marxismus zu. Der religiöse Glaube vor allem wird einfach nicht mehr ernst genommen, trotz aller Reverenz gegenüber einem *Johannes XXIII.* und *Teilhard de Chardin*. Für so etwas wie dynamische Koexistenz mit dem Christentum fehlt der theoretische Raum. Aber M. meint ja: „Der moderne Mensch kann mit Gott verhältnismäßig leicht fertig werden" (219) — der Einzug in den Weltraum könne die Religion aus ihrer letzten Sphäre, „der noch unerforschten Natur des rätselhaften Kosmos, verdrängen" (119); sollte diese Formulierung nicht doch auf einen einigermaßen armseligen Gottesbegriff schließen lassen? Der Glaube an Gott wird sich vielleicht gerade wieder an der „Sinnfrage" entzünden, denn wird der Mensch sich im Ernst damit abfinden, seinem Leben einen Sinn nur „geben" zu können und zu müssen? Es bleibt bei moralischen Appellen und bei der Devise: „Wir streben nach der Souveränität des säkularisierten, des emanzipierten Menschen" (167).

H. Ogiermann, S.J.

Coreth, Emerich — Lotz, Johannes B. (Hrsg.), Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart. 8° (308 S.) München u. Freiburg i. Br. 1971, Erich Wewel Verlag. — Die Verfasser haben sich eine schwierige Aufgabe gestellt: sie streben nicht ein „wissenschaftliches Werk" an; andererseits sollen die Untersuchungen „vor der Wissenschaft bestehen können" (5), also eine „für weitere Kreise zugängliche Darstellung" (ebd.) bieten, ohne jedoch die heute so beliebte und raffiniert entwickelte Form anzunehmen und annehmen zu können, nämlich Vermittlung von „Ergebnissen" einer Wissenschaft — denn ob Philosophie oder gar Theologie überhaupt Wissenschaften sind, wird ja immer wieder gerade fraglich und hier auch als Frage zugelassen. Es wird übrigens damit gerechnet, die Prüfung der atheistischen Positionen führe zu deren Überwindung und deshalb letztlich wie von selbst zum Gottesglauben. Das möchte man mit Vorsicht aufnehmen; die Erfahrung scheint zu zeigen, daß eher Agnostizismus die Konsequenz ist, d. h. ein Offenlassen der Frage. Die Anlage des Buches mag dem in etwa Vorschub leisten: es werden nicht eigentlich Aufweise oder Erweise der Wirklichkeit Gottes vermittelt, vielmehr Schwierigkeiten und Einwände ausgeräumt oder wenigstens entschärft; der positive Weg zu Gott bleibt immer noch erst zu eröffnen. Nur da und dort scheint es so, als bliebe nur die Anerkennung Gottes als Alternative sinnvoll übrig; doch auch der letzte Beitrag, der „aus dem Weltverständnis die Gottesfrage entwickelt" (6), will „nicht etwa einen Gottesbeweis" liefern (268). Die Aufsätze behandeln den „praktisch gelebten" Atheismus, den „theoretischen" bei Nietzsche, im Marxismus, bei Sartre und Camus, im Strukturalismus; die vorwiegend theologische Problematik wird untersucht im Hinblick auf die sog. „Gott ist tot"-Theologie und das Schlagwort vom „atheistischen Christentum"; Studien über Atheismus aus dem Blickpunkt der Naturwissenschaft, der Soziologie und der Psychologie (Psychoanalyse) sowie abschließend zwei mehr systematische Entwürfe runden das Werk ab. — An diesem Ort müssen einige wenige Bemerkungen zu der einen oder anderen Abhandlung genügen; über die voraussichtliche Wirksamkeit solcher „kritischen Betrachtung" des Atheismus in weitere Kreise hinein kann hier kein Urteil versucht werden. — *A. Keller* zeigt, daß „praktischer" Atheismus das vergißt, was unüberholbar schon *Aristoteles* als das wesentliche „πράττειν" verstanden hat, nämlich das ethische Handeln, aus dem dann der Gottesbezug erfahrbar wird. Immerhin läßt K. sich nicht darauf ein, daß nun aber gerade aus dem ethischen Bewußtsein heute die schärfsten „Argumente" gegen die Gottesidee geholt werden. Darauf kommen weitere Beiträge indes ausführlich zu sprechen. — *F. Ulrich* führt in leider ziemlich esoterischer Diktion in die „Erfahrung" des Nihilismus und dessen Überwindung bei *Nietzsche* ein; am Ende eines langen Weges steht die Frage, ob nicht doch erst und allein „das empfangene, verdankte Dasein" und nicht das rein aus sich selbst sein wollende der Intention Nietzsches zu entsprechen vermöge, nämlich ganz und gar „schenkender Mensch" zu sein (68 ff.). — *H. Büchele* fühlt sich sehr gut in die „postulatorische Gottesverneinung" eines *Sartre* und *Camus* ein, ohne darum schließlich mit entschiedener Kritik zurück-

zuhalten: Öffnung auf Transzendenz könne die Sinnlosigkeit, müsse aber nicht „Mysterium" und „Wagnis" der Freiheit aufheben (96), und Camus' Revolte gegen Gott sei „Verweigerung des Heils" (108), er verfehle den Sinn der christlichen Erlösungslehre (111). Es wird jedoch nicht so recht klar, worin ein Kriterium für die „endgültige" Entscheidung zur „heilen" Philosophie „unbedingter Selbsthingabe" liege (113). — Die Tod-Gottes-Theologie ist von *R. Marlé* schon dadurch disqualifiziert, daß ihr Gewicht und ihre Originalität „zweifellos in keinem Verhältnis zu ihrer Berühmtheit stehen" (139), es seien Theologien, „deren Primitivität wir feststellen konnten" (141), obwohl auch sie den Anruf an die christliche Theologie hörbar machen, sowohl die Christologie (Menschwerdung Gottes) wie die „Transzendenz" Gottes, die sich im Geheimnis der Trinität verdichtet, neu zu überdenken (ebd.). — *W. Kern* stellt heraus, daß die Bibel einerseits, theistische Metaphysik anderseits denselben Gott meinen, auch wenn sie nicht gleich sind nach Ursprung und Inhalt (156. 171). Er gibt wichtige Hinweise auf die Funktion des philosophischen Theismus innerhalb des christlichen Glaubens (164 ff.): Theismus sei gleichsam dessen Ausdrucksform, weil die Sache des Glaubens die vom Theismus entworfene Erkenntnis „zwar steigert und übersteigert, aber zugleich in deren Grundzügen aufnimmt und einbehält" (165). Dennoch dürfe dieser Theismus nicht eigentlich als Fundament des Glaubens gelten, der christliche Glaube setze ihn nur gleichsam als „Außenbastion" voraus, „als notwendiges Außenmoment seiner vernünftig-freien Annahme" (168). Man möchte freilich meinen, das, was der Glaube so sich selbst voraussetzt, sollte in seiner Eigenbedeutung und immanenten Möglichkeit unabhängig von der Funktion für den Glauben, um der Nicht-Christen und auch um des Glaubens selber willen, vorsichtig stärker betont und vergewissert werden. Ein Wort noch zur Studie von *E. Coreth*. Es wird sehr schön auseinandergesetzt, wie unabdingbar für den Menschen der Vorgriff auf letzten, unbedingten Sinn sei, und gerade auch die Bestreitung Gottes erfließe aus dieser Grunderfahrung; m. E. ist das aber nicht identisch mit der „Voraussetzung" eines Sinnes von Welt und menschlichem Dasein, einer als *vorgegeben* aufgefaßten Sinnhaftigkeit des Ganzen (257). Die Idee der Sinn*gebung* durch den Menschen selbst (nicht nur im Marxismus) wird doch wohl nicht genügend diskutiert; es entsteht der Eindruck, Sinngebung durch den Menschen selbst bedeute von vornherein Pseudo-Absolutsetzung (vgl. 260), und ohne vorgegebenen Anspruch, wie wir ihn im Erkennen und Wollen usw. erfahren und dem wir zu entsprechen haben (vgl. 265), hebe sich „das menschliche Dasein überhaupt als grundsätzlich sinnlos auf" (ebd.). Sollte nicht überzeugender nachgewiesen werden, Sinngebung etwa durch rein freie Entscheidung zur Mitmenschlichkeit (oder zum Sittlichen überhaupt), auch wenn es sich dann nicht um einen „Ewigkeitssinn" (vgl. 263) handelt, könne nicht durchgehalten werden? „Sinn" besagt zunächst doch „nur den Inhalt möglichen Verstehens" (258) — warum ist solche a-theistische Sinn-Gebung kein Inhalt möglichen Verstehens, das Ethische, auch ohne Gottbezug, notwendig kein möglicher „letzter" Sinn menschlichen Daseins? Warum genau setzt die Hingabe an „das unbedingt Wahre, Gute und Schöne", zumal an das sittlich Gute, einen absoluten Sinn-*Grund voraus* (vgl. 265)? Mir scheint das im Text kaum mehr als nur behauptet zu sein. — Den Beschluß bilden ein sehr eingehendes Literaturverzeichnis (eine Fundgrube für den fachlich Interessierten) und ein hilfreiches Sachregister. *H. Ogiermann, S.J.*

2. Geschichte der Philosophie

Rosales, Alberto, Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger. Gr. 8° (320 S.) Den Haag 1970, Nijhoff. 37.80 hfl. — R., jetzt Dozent an der Universidad Central in Caracas (Venezuela), legt in diesem Buch die leicht überarbeitete Fassung seiner 1967 bei *L. Landgrebe* in Köln abgeschlossenen Dissertation vor. In einer paraphrasierenden Interpretation von „Sein und Zeit", „Vom Wesen des Grundes" und „Was ist Metaphysik?" zeigt R., daß der Unterschied des Seins zum Seienden das Thema ist, das das Denken des sog. frühen Heidegger beherrscht, auch wenn die Formel von der „ontologischen Differenz" erst später ausdrücklich auftritt. Als Ankerpunkt seiner Interpretation wählt R. die spekulative Skizze „Vom Wesen des Grundes". Von dort aus

kann er deutlich herausstellen, daß auch „Sein und Zeit" ganz auf dem Boden des transzendentalen Ansatzes aufgebaut ist, d. h. das „Sein" als Horizont endlichen Verstehens begreift. Die besondere Weise, wie der frühe (im Unterschied zum späten) Heidegger die ontologische Differenz bedenkt, ist dadurch bestimmt, daß er sie im Rahmen der Endlichkeit der Transzendenz zu fassen sucht. Die Anfang der 30er Jahre zu situierende „Kehre" besteht gerade darin, daß, grob gesprochen, nun umgekehrt die Transzendenz als eine bestimmte Weise der Differenz oder des „Austrags" verstanden wird. R. scheint zu glauben (305—315), daß der Grund für jene „Kehre" darin gelegen habe, daß es Heidegger auf dem Wege der transzendental-horizontalen Konzeption des Seins nicht gelingen konnte, das Sein als jenes allem Verstehen vorausliegende Licht (als transzendentale Wahrheit) zu denken und zugleich seine These aufrechtzuerhalten, daß alle Wahrheit erst der Unwahrheit entrissen werden müsse. In der Tat kann nicht das Dasein, sondern nur das Sein selbst sich der Unwahrheit entreißen, wenn das Dasein durch seinen Bezug zur Wahrheit des Seins erst konstituiert wird. Die Frage ist allerdings, ob mit der Angabe der Heideggerschen Auffassung der ἀλήθεια vom α privativum her (die zunächst ja, gerade hinsichtlich der Wahrheit des letzten Horizonts selbst, eine bloße Behauptung bleiben muß) die gewichtigen *Sach*gründe, die zur „Kehre" zwangen, auch nur anfänglich in den Blick treten. Dies ist nun freilich ein Vorwurf an die Ergiebigkeit, nicht an die Richtigkeit von R.s Interpretation. Überhaupt scheint mir R.s These durchaus zu stimmen, und ich teile auch nicht seine eigene Befürchtung (auf der hinteren Umschlagklappe), daß sein Buch vielleicht „das Frühwerk Heideggers allzusehr aus der metaphysischen Tradition verstehe, statt es aus seiner Spätphilosophie auszulegen". Im Gegenteil! Es wäre durchaus wünschenswert gewesen, daß R. die innere Auseinandersetzung mit den großen Metaphysikern (besonders *Aristoteles* und *Kant*), die „Sein und Zeit" und die beiden kleineren Schriften durchzieht *und überhaupt erst verständlich macht*, analysiert hätte. Aber dies ist die große Schwäche dieses Buches: Es analysiert zuwenig und zu unkritisch. Statt dessen will es „mitdenken", was allzuoft zu einem Mitsprechen und Nachsprechen wird, gedanklich wie sprachlich. Das macht die Lektüre des Buches nicht nur wenig profitabel, sondern auch unangenehm. Denn wenn Heideggers sprachliche Eigenwilligkeiten zum großen Teil dadurch erträglich, ja ertragreich sind, daß sie der unmittelbaren Auseinandersetzung eines bedeutenden Denkers mit der Sache entsprungen sind, so wirkt dasselbe Vokabular, distanzlos und verschwenderisch weiterverwendet, im Munde Geringerer peinlich. Ärgerlicher noch als die Lesemühe ist ihre Erfolgslosigkeit: Was hilft die Lektüre von R.s Buch — und so vieler anderer — zu einem besseren Verstehen oder einer angemessenen eigenen Auseinandersetzung mit Heidegger? Nicht sehr viel. Eine Paraphrase kann weder die Frische des Originals ersetzen noch dessen Gehalt und Grundthesen analytisch bloßlegen und begreiflich machen, noch gar im Blick auf dieselbe Sache von einer anderen Grundstellung aus echt fraglich werden lassen.

G. Haeffner, S. J.

Heidegger and the Path of Thinking. Edited with an introduction by J. Sallis. 8° (236 S.) Pittsburg 1970, Duquesne University Press. 7.95 $. — Der vorliegende Sammelband vereinigt zehn recht verschiedene Beiträge zu Themen des (vor allem „späten") Heideggerschen Denkens aus der Feder amerikanischer Philosophiedozenten, die durchweg mit diesem Denken sympathisieren oder sich damit völlig identifizieren. Damit ist schon der Hauptmangel des Buches angedeutet: kritische Auseinandersetzung ist fast völlig abwesend, außer im Beitrag von *J. Wild*, Heidegger and the Existential A Priori (221—234) und in etwa in den Aufsätzen der beiden Thomisten *Th. Langan*, The Problem of the Thing (105—115) und *R. Powell*, The Late Heidegger's Omission of the Ontic-Ontologica Structure of Dasein (116—137). — Charakteristisch für die unkritische Übernahme Heideggerscher Formeln ist der Beitrag des Herausgebers *J. Sallis*, Towards the Movement of Reversal: Science, Technology, and the Language of Homecoming (138—168). Darin versucht S., sich einigen der Fragen zu stellen, die Heidegger selbst in einem Brief zur Behandlung vorschlägt. (Ein Teil der Artikel dieses Buches wurde zuerst bei einem Symposion der Duquesne-Universität im Oktober 1966 vorgetragen, an welches Heidegger einen Brief richtete, der am Anfang des Buches abgedruckt ist.) Die von S. gewählten Fragen Heideggers lauten: „Wo liegen die Grenzen der Fragestellung in

‚Sein und Zeit'? Was leistet die Erörterung der Seinsfrage und der Epochen des Seinsgeschickes für die Auslegung des gegenwärtigen Zeitalters der Technik? In welchem Verhältnis steht das Denken der Seinsfrage zur modernen Wissenschaft, die durch den absoluten Vorrang der Methode gegenüber ihren möglichen Gegenständen ausgezeichnet ist?" (10 f.) Hier gäbe es wahrhaftig genug zu fragen und zu denken — mit, über und gegen Heidegger. Nur in der Einheit dieser drei Richtungen kann man in ein fruchtbares Verhältnis zum Sachproblem kommen, aus dem heraus dann eine „Stellungnahme" möglich wird, mit Heidegger und ihm gegenüber vielleicht. S. dagegen verzichtet gleich zu Beginn darauf, „über" die Seinsfrage nachzudenken, und nimmt die weitere Bearbeitung der (so entnervten) Fragen „innerhalb" der Seinsfrage auf. Das Ergebnis ist äußerlich eine Kopie Heideggerscher Gedankengänge, die einfach referiert und harmonisiert werden, im Grunde aber etwas ganz Unheideggersches: Übernahme anderen Denkens ohne eigene ursprüngliche, in ihrer endlichen Spezifizität festgehaltene Fragestellung und moralisierende Aufrufe zum Denken und Herbeiführen der „Kehre". — Durch relative Klarheit erfreuen die Aufsätze von *E. G. Ballard*, Heidegger's View and Evaluation of Nature and Natural Science (37—64), und *Th. Kisiel*, The Language of the Event: The Event of Language (85 bis 104). *Z. Adamczewski*, On the Way to Being (12—36) bringt Reflexionen über Gespräche mit Heidegger (nicht sehr ergiebig); *C. D. Keyes*, Truth as Art (65—84), interpretiert „Sein und Zeit" § 44 und „Der Ursprung des Kunstwerkes"; *A. Schuwer*, Truth and Time (169—190), legt Prolegomena zu „Zeit und Sein" vor; schließlich stellt *A.-T. Tymieniecka* Überlegungen über „Cosmos, Nature and Man and the Foundations of Psychiatry" (191—220) an. — Insgesamt: Ohne über den Wert dieses Buches im Zusammenhang der philosophischen Diskussion in U. S. A. ein Urteil fällen zu wollen — für den deutschen Leser bringt es nichts Neues; und das gerade deshalb, weil es das nicht leistet, was man von einem in der angelsächsischen Welt geschriebenen Buch über Heidegger vielleicht erhoffen könnte: den Anfang einer echten Begegnung des sprachanalytischen Denkstils mit dem Heideggers.

G. Haeffner, S. J.

Bergson, Henri, Œuvres (Édition du centenaire). Textes annotés par André Robinet. Introduction par Henri Gouhier. 3ème éd. 8° (1628 S.) Paris 1970, Presses Universitaires de France. 55.— F. — Dieser Band vereinigt alle wichtigeren Werke des französischen Philosophen, nämlich: «Essais sur les données immédiates de la conscience», «Matière et mémoire», «Le Rire», «L'Évolution créatrice», «Les deux sources de la morale et de la religion» sowie die beiden Aufsatzsammlungen «L'Énergie spirituelle» und «La Pensée et le mouvant». Der wiedergegebene Text ist der der Ausgaben zwischen 1939 und 1941, d.h. der letzten, die B. noch selbst autorisiert hat; ihre Seitenzahlen sind dankenswerterweise am Rand angegeben. Ein Anhang verzeichnet die Varianten, die sich in anderen Auflagen der Werke B.s finden, sowie genaue bibliographische Angaben zu diesen selbst. Die zahlreichen Anspielungen B.s auf zeitgenössische Auseinandersetzungen werden in sorgfältig abgefaßten *notes historiques* erklärt. Einem Verzeichnis der Stellen, an denen B. sich selbst zitiert, folgt ein Personenindex, dann ein ausführlicher Sachindex, dem sich (kurioserweise) ein Verzeichnis der lateinischen Redewendungen und (für B. typisch!) eine Liste der erwähnten Pflanzen- und Tierarten anschließen. Die Einleitung von *H. Gouhier* zeichnet in wenigen Strichen die Grundprobleme und Lösungseinrichtungen B.s. — Der auch äußerlich ansprechende und relativ billige Band könnte das Interesse für B. wieder neu beleben. Die Philosophie heute kann von B.s ruhiger, dem Phänomen verpflichteter Klarheit und seiner Zurückhaltung gegen den Zwang zur Veröffentlichung lernen.

G. Haeffner, S. J.

Kadenbach, Johannes, Das Religionsverständnis von Karl Marx (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hrsg. v. Prof. DDr. *J. Hasenfuß*, H. 24 bis 26). 8° (LXXX u. 420 S.) München-Paderborn-Wien 1970, Schöningh. — Diese Dissertation aus dem Jahre 1967 hat spätere Literatur zum Thema nicht nachgetragen, nicht einmal „Kritik der Religion bei Karl Marx" von *W. Post* (1969), aber es fehlt auch *I. Fetscher*, Karl Marx und der Marxismus (1967) mit dem interessanten Kapitel über „Wandlungen der marxistischen Religionskritik". Im übrigen bringt sie äußerst ausführliche Literaturangaben

(47 Seiten), gerade auch aus dem Russischen, allerdings nicht nur zum engeren Thema des marxistischen Religionsverständnisses, sondern zum gesamten historischen und systematischen Kontext. Ebenso ausführlich ist der Anmerkungsteil zum Haupttext (175 Seiten), in den viele sehr instruktive Zitate aufgenommen sind. Ziel der Untersuchung: Einblick in die Entstehung der Philosophie von K. Marx und in sein Weltbild, Diskussion eines primär soziologistischen Religionsbegriffs, Beitrag zur Deutung der gegenwärtigen marxistisch-leninistischen Religionskritik (7/8). Das Ergebnis der Untersuchung ist demnach: Marxens Religionsverständnis als zentraler Gegenstand der Marxforschung, Einsicht in die Herkunft soziologistischen Denkens aus der Philosophie Hegels, Notwendigkeit des Rückgangs auf die philosophischen Grundlagen der Religionskritik von Marx in der Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen leninistischen Atheismus (226). — Der Verf. holt weit aus; nach einer Einleitung über die Möglichkeit einer religionsphilosophischen und wissenschaftlichen Marxinterpretation wird im 1. Abschn. von Teil I, „Die Grundlagen des Religionsverständnisses von K. Marx", dessen religiös-weltanschauliche Erziehung und gesamte geistige Entwicklung über seine Auseinandersetzung mit Hegel, Bruno Bauer, Feuerbach u. a. hin dargestellt, wobei der Weg über die Religionstheorie in unmittelbarer Abhängigkeit von *Hegel* (46 ff.) zum „neuen" Religionsverständnis im Rahmen eines „mittelbaren" Hegelianismus (57 ff.) bis zur „endgültigen" Theorie nachgezeichnet wird; auch in diesem letzten Stadium bleibt Marx, insofern er den ontologischen Monismus beibehält (76), noch Hegelianer. Und: „Wenn er schließlich ganz im Gegensatz zu Hegel den arbeitenden Menschen als das Prinzip monistischen Philosophierens betrachtet, so bekennt er doch ausdrücklich, daß bereits Hegel den Menschen in dieser Weise verstanden hat" (ebd.). Im 2. Abschnitt erscheinen Anthropologie und Geschichtsphilosophie als zentral und als wichtigstes Ergebnis im Hinblick auf Religionskritik die Ablehnung dualistischen Denkens und Einführung der Dialektik gegenüber aller „statischen" Deutung der Wirklichkeit. — Teil II ist wiederum zweiteilig: „Definition der Religion" bei Marx und „Urteil über die Religion". Zur Definition: Religion ist Theorie, Ideologie, „Phänomen" (Epiphänomen); letzteres entscheidet, weil es Marx wesentlich auf ihre Genese ankommt, der die „wahre Kritik" nachzugehen habe (130). Schließlich also entlarvt Religion sich als „Produkt und Machwerk" des menschlichen „Kopfes" (133), ihr Prinzip ist die „Heteronomie des menschlichen Geistes" (139), ein extrem metaphysischer Dualismus (141 f.). Religion als Ausdruck menschlichen Elends und „Protest" dagegen wird kritisch auf „ihre weltliche Grundlage" zurückgeführt (164). Als Epiphänomen hat sie, eine typische Wendung bei Marx, „keine Geschichte" (173), d. h. keine eigene, gleichsam phänomenologisch ursprüngliche. Konsequente Religionskritik muß daher die „Geburtsstätte" religiösen Denkens revolutionieren (vgl. 174). Das Urteil über die Religion ist damit schon gesprochen; die langen Ausführungen dazu (176—218) bringen im wesentlichen nichts Neues. Die biographischen Bemerkungen zum „praktischen Verhältnis" Marxens zur Religion sind freilich lesenswert (215 f.). — Teil III, „Zusammenfassung, Ergebnis und Kritik", kann weithin auch nur wiederholen. Der letzte Paragraph des Werkes, der die Metakritik an Marx' Religionskritik zum Inhalt hat, ist kurz ausgefallen (234—243). Marx erscheine als „unkritischer Kritiker Hegels", insofern die Abhängigkeit von Hegel seine Aussagen relativiere und ihre Zeitbedingtheit demaskiere, vor allem auch deshalb, weil Marx Gott „nur im Sinne Hegels als das alleintätige, die menschliche Aktivität absorbierende und vernichtende Wesen" denkt (236). Die Hinweise auf die Religionskritik des zeitgenössischen Marxismus-Leninismus sind knapp (1 Seite), sie unterstreichen die bekannte These *Lenins*, Religion habe neben der sozialen auch eine erkenntnistheoretische Wurzel, nämlich die „metaphysische Art des Denkens" (239) — ob Lenin damit aber wirklich über Marx hinausgeht? Die abschließenden Reflexionen über „Unzulänglichkeit und die verborgene Wahrheit des Religionsverständnisses von Marx" (240—243) machen geltend, Marx „spiritualisiere" die Religion, verzerre sie zu einer Art idealistischer Philosophie und verkenne die Quelle religiösen Verhaltens, teile die „Wertblindheit des soziologischen Denkens" (241). Die „verborgene Wahrheit" Marxscher Religionskritik bezieht sich auf die enge Verflechtung von Religion und Gesellschaft sowie den möglichen und faktischen Mißbrauch der Religion durch die herrschende Klasse. — Mit dieser Anzeige seines Buches soll dem Verfasser für das reiche Material gedankt sein, das er in geduldiger Kleinarbeit zusammengetragen und systematisiert

hat. Das oben angegebene Ziel seiner Untersuchung hat er erreicht. Zu wünschen übrig läßt wohl die philosophische Durchdringung des ganzen Komplexes, wie vor allem der karge Schlußteil ausweist. Befreiend wirkt aber, mit welcher Energie gegen den „unkritischen Kritiker Hegels" Front gemacht wird.

H. Ogiermann, S. J.

Hamann, Richard - Jost, Hermann, Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart. Bd. 1: Gründerzeit (Sammlung „Dialog", 54). 8° (240 S. m. 40 Abb.) München 1971, Nymphenburger Verlagshandlung. 16.— DM. — Das erste von 6 Bändchen, in denen „Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart" dargestellt werden sollen. Dieser Band (unv. Abdruck der 1. Aufl. von 1963) stammt in der Hauptsache von dem erstgenannten, 1961 im Alter von 82 Jahren verstorbenen Verf., der auch an den beiden nächstfolgenden Bänden noch beteiligt war. — Unter „Gründerzeit" sind die Jahre nach Gründung des Bismarck-Reichs etwa bis 1885 verstanden. — An künstlerischen Schöpfungen der damaligen Zeit (ausgenommen Baukunst) wird zunächst in den Kapiteln „Stilideale" (48—86) und „Kämpfertum und konstruktive Gesinnung" (88—118) die geistige Haltung dieser Epoche veranschaulicht, die anschließend in den Kapiteln „Absage an den Liberalismus" (120—153) und „Idee und Realität" (156—200) einer sehr beachtlichen Kritik unterzogen und im tiefsten Grund als *unecht* erwiesen wird. Besonders eingehend befaßt *Hamann* sich mit *Nietzsche* als dem „prominentesten Sprecher" (126) dieser Zeit, dessen Sprachgewalt er ihrer verführerischen Macht restlos entkleidet — ein wirklich wertvoller Beitrag zur Nietzsche-Kritik.

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

3. Psychologie

Allport, Gordon W., Gestalt und Wachstum in der Persönlichkeit. Übertr. u. hrsg. v. *Helmut von Bracken*. Gr. 8° (589 S.) Meisenheim 1970, Hain. 63.— DM. — Dieses Buch weist gegenüber dem Werk „Persönlichkeit. Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart" (Stuttgart 1949; vgl. die Bespr. in: Schol 26 [1951] 416—418) eine Reihe von Änderungen und Weiterführungen auf, die zum großen Teil auf neuerer, meist amerikanischer Literatur aufbauen. In der neuen Bearbeitung „sind nur wenige Sätze und Abschnitte wörtlich wiederholt" (VII). Außerdem ist das Werk jetzt als ein Lehrbuch für College-Studenten gedacht. — Neuere Forschungsimpulse, wie sie vom Existentialismus, der Phänomenologie, der Ich-Psychologie herkommen, werden innerhalb der Grenzen berücksichtigt, die dem Buch von seiner Zielsetzung her gezogen sind. Für den Übersetzer, der sich mit dieser deutschen Ausgabe ein wirkliches Verdienst speziell für Studierende der Psychologie erworben hat, gab es mehr als einmal Fragen über die Verdeutschung bestimmter Ausdrücke (vgl. das Glossar XVI f.), bei denen man hin und wieder geteilter Meinung sein kann. Bei einer Neuauflage wäre vielleicht zu überlegen, ob nicht für den Ausdruck „propriat" („propriate funktionelle Autonomie", „propriates Streben", „propriate Gestaltung") ein besseres deutsches Wort zu finden ist. — Grundlegend ist auch für diese Neubearbeitung der Begriff der Persönlichkeit, es geht dabei dem Verf. um die *individuelle* Persönlichkeit. Er sucht hier „ein Gleichgewicht zwischen den beiden Extremen" einer ausschließlich nomothetischen oder ausschließlich idiographischen Auffassung und Beschreibung der Persönlichkeit zu halten (21). Die Persönlichkeit begreift A. als „ein System, dem Gestalt und Wachstum zukommt" (IX); dabei ist das System zu definieren als „ein Komplex von Elementen, die in Wechselwirkung miteinander stehen". Naturgemäß handelt es sich hier wie bei allen Lebewesen um ein offenes System (559—563: Persönlichkeit als System). Mit Recht weist A. auf die gerade in diesem Punkt untrennbare Verbindung zwischen Psychologie und Philosophie hin. Diese Verbindung wird noch deutlicher in der grundlegenden Definition, die der Verf. im 2. Kap. seines Buches anbietet (22—35: Persönlichkeit, Charakter, Temperament): „Persönlichkeit ist die dynamische Organisation derjenigen psychophysischen Systeme im Individuum, die sein charakteristisches Verhalten und Denken determinieren" (28). Dabei läßt der

Ausdruck „psychophysische Systeme" nicht nur Raum für die Geistigkeit im Menschen, das Funktionieren von Geist und Körper stellt vielmehr eine untrennbare Einheit dar. — Die fünf Teile des Buches entsprechen im wesentlichen der ersten Ausgabe: I. Ein Weg zur Erforschung der Persönlichkeit (3—54); II. Entwicklung der Persönlichkeit (57—299); III. Die Struktur der Persönlichkeit (303 bis 383); IV. Die Erfassung der Persönlichkeit (387—486); V. Verstehen der Persönlichkeit (489—565). Dem Buch sind Sach- und Personenverzeichnis beigegeben. Der Gedanke A.s von der funktionellen Autonomie der Motive wird in seiner Grundkonzeption beibehalten (221 ff.). Für den Leser ist es angenehm, daß jedes Kapitel mit einer Zusammenfassung der wesentlichen Gedanken abschließt. Der vom Verf. häufig gebrauchte Begriff der Struktur wird im formalen, nicht im inhaltlichen Sinn genommen (vgl. dazu 25 f.). Das wird besonders im 3. Teil des Buches deutlich (303—383: Die Struktur der Persönlichkeit). Dort behandelt A. zunächst die Suche nach den Elementen (303—323), sodann die Theorie der allgemeinen Eigenschaften (324—348), die persönlichen Dispositionen (349—368) und zuletzt die Einheit der Persönlichkeit (369—383). Er steht damit in der Nähe der personalistischen Auffassungen *W. Sterns*, für den die Persönlichkeit eine „dynamische unitas multiplex" darstellt.

L. Gilen, S. J.

Lexikon der Psychologie. Hrsg. v. Wilhelm Arnold, Hans Jürgen Eysenck, Richard Meili. Erster Band: AAM bis Graphische Darstellung. Gr. 8° (XIII u. 810 S.) Freiburg-Basel-Wien 1971, Herder. Subskr. 78.— DM. — Dieses Lexikon der Psychologie, das auf drei Bände berechnet ist, steht betont auf einer internationalen Grundlage. Mehr als 50% der Hauptbeiträge sind von nichtdeutschen Psychologen, besonders aus dem englischen Sprachraum, verfaßt. Das Werk soll in sechs Sprachen erscheinen. Mit dieser Ausweitung des Mitarbeiterstabes (300 Psychologen aus 22 Nationen) ist eine gewisse Garantie dafür gegeben, daß die wichtigsten Forschungsrichtungen und die Hauptprobleme aus verschiedenen Sichten dargestellt werden. Auch Grenzgebiete, wie Psychiatrie, Physiologie und Neurologie, sind gebührend berücksichtigt. Dazu sei für den ersten Band hingewiesen auf die Artikel Abnormal Psychology, Biogene Amine, Drogenabhängigkeit, Encephalopathologie, Gerontologie. Auch bei den Literaturangaben haben Arbeiten aus dem englischen Sprachraum ein dominierendes Übergewicht. Demgegenüber treten Untersuchungen aus dem deutschen und romanischen Gebiet stark zurück. Das wird aber auch mit der großen Zahl der englischsprachigen Mitarbeiter zusammenhängen. Manche Stichworte sind von zwei Autoren bearbeitet worden, so daß verschiedene, auch gegensätzliche Standpunkte zu Wort kommen; darin liegt einer der Vorzüge dieses Lexikons. So wird z. B. das „Denken" einmal von *E. Jorswieck* mehr operational und dann von *A. N. Sokolov* nach den Gedanken und Forschungsmethoden der russischen Psychologie dargestellt. S. geht davon aus, daß für die sowjetische Forschung die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus maßgebend ist, in Verbindung mit anderen an die Psychologie angrenzenden Wissenschaften, wie Informationstheorie und Kybernetik. Er führt vor allem russische Literatur an, die den meisten westlichen Psychologen im Original leider unzugänglich ist. Die Faktorenanalyse wird in einem ersten Beitrag von *R. B. Cattell* ausführlich und als zukunftsträchtig dargestellt (578—589). Eine kritische Stellungnahme dazu gibt *F. Merz;* diese Kritik bezieht sich auf grundsätzliche Gesichtspunkte, auf das „restriktive" Modell und auf die Technik. M. kommt zu der Auffassung, daß die Faktorenanalyse „keine geeignete Forschungsmethode ist"; sie kann aber gelegentlich dazu dienen, Zusammenhänge von Variablen graphisch oder in Tabellen anschaulich darzustellen. Der Herausgeber, *W. Arnold* hat instruktive Artikel über Angewandte Psychologie (92—102), Begabung, Berufsberatung, Charakter beigesteuert. — Vielleicht wäre es gut, wenn in einer Neuauflage die europäische Literatur und für die deutsche Ausgabe die entsprechenden deutschen Arbeiten mehr berücksichtigt würden. Das gilt z. B. für die Stichworte Gefühl und Gewissen. Alles in allem kann man sagen, daß hier ein umfassendes Lexikon vorliegt, das vor allem Psychologen und Pädagogen gute Dienste leisten wird. Aber auch alle, die sonst mit den Aufgaben der Menschenführung und -beurteilung betraut sind, können hier eine gute und weiterführende Orientierung finden.

L. Gilen, S. J.

Maslow, Abraham H., Motivation and Personality. Second Edition. Under the Editorship of *Wayne G. Holtzman* and *Gardner Murphy*. 8° (XXX u. 370 S.) New York, Evanston, and London 1970, Harper & Row. — In dieser neuen und vielfach veränderten Ausgabe dieses Buches wird noch deutlicher, daß ihm eine „humanistische" Weltanschauung oder auch eine umfassende Lebensphilosophie zugrunde liegt, wie M. sich ausdrückt (X), ohne daß diese Auffassung systematisch zur Darstellung käme. Hier zeigt sich eine Absage an das Menschenbild, wie es von der experimentellen Psychologie nahegelegt und auch von der Psychoanalyse vielfach vertreten oder doch als nur unklar bewußte Unterströmung in ihr wirksam wird. Der Verf. verschließt sich aber keineswegs den wirklichen Erkenntnissen und Einsichten, die von diesen Zweigen der psychologischen Forschung bzw. Praxis angeboten werden. Der von M. am häufigsten zitierte Autor ist *Freud*, neben ihm stehen *Fromm* und *K. Horney*, sowie *K. Goldstein; Adler* und *Jung* treten mehr zurück. Das Literaturverzeichnis (329—353) umfaßt rund 500 Titel. Wie sehr der Verf. an den Problemen seelischer Krankheit und Gesundheit interessiert ist, kann man schon aus den Überschriften einiger Kapitel ersehen: Psychopathogenesis and the Theory of Threat (105—115); Self-Actualizing People: A Study of Psychological Health (149—180); Psychotherapy, Health, and Motivation (241—264); Normality, Health and Values (265—280). In der Frage der Laienanalyse (vgl. *Freud*, Ges. Werke XIV, 287.567) ist M. recht großzügig. Er vertritt die These, daß allgemein gute menschliche Beziehungen sich auch psychotherapeutisch auswirken können: eine Meinung, die man sicher nicht rundweg ablehnen kann. Zwar ist es nach M. richtig, daß wir die meisten Einsichten in menschliche Motivation nicht der akademischen Psychologie, sondern den Psychotherapeuten und der Arbeit an ihren Patienten verdanken (33). Aber die Motivationslage des Neurotikers darf nicht etwa als ein Paradigma für die Motivation des Menschen überhaupt angesehen werden. Eine Motivationstheorie (35—58), die ernst genommen werden will, muß die hohen Möglichkeiten des gesunden und kraftvollen Menschen ebenso in ihre Überlegungen einbeziehen wie die Manöver der Selbstverteidigung einer gestörten Persönlichkeit. Man darf dabei aber nicht vergessen, daß es ein einfachhin vollkommenes Menschenwesen nicht gibt (176). Auch die großen Persönlichkeiten, die schöpferischen Naturen, die Weisen und die Heiligen können ihre Zeiten der Verbohrtheit, der Gereiztheit, der Selbstsucht und der Depressionen haben. Dabei kann es dann, wie auch sonst im Seelenleben und Verhalten des Menschen, zu Phänomenen kommen, über die der Verf. S. 229—239 berichtet: Unmotivated and Purposeless Reactions. — Von entscheidender Bedeutung für dieses Buch ist die Theorie der Grundbedürfnisse und ihrer Erfüllungen, die jeweils Motivationen des menschlichen Tuns und seiner Intentionen darstellen. Darüber handeln mehrere Kapitel: The Role of Basic Need Gratification in Psychological Theory (59—75); The Instinctoid Nature of Basic Needs (77—95); Higher and Lower Needs (97—104); Is Destructiveness Instinctoid? (117—129); Love in Self-Actualizing People (181—202). Zu den Grundbedürfnissen (Impulsen, Motiven, Trieben) gehören der Nahrungstrieb, das Verlangen nach Sicherheit und Geborgenheit, nach Besitz und Liebe, nach sozialer Anerkennung und Selbstachtung, nach Selbstverwirklichung. Interessant sind die Ausführungen des Verf.s über Stereotypisierung und Etikettierung (Rubrizising) in dem Abschnitt über Erkenntnis des Individuums und des Allgemeinen (203—228) oder Abstrakten nach *Bergson* und *Whitehead*. Im Menschen sind, nach M. und manchen anderen, keine Instinkte anzunehmen, wohl aber ererbte Anlagen für vielerlei Bedürfnisse und Reaktionen, die eher als „instinctoid" zu bezeichnen wären. Im Gegensatz zu atomistischen, statischen und mechanistischen Auffassungen will M. eine „holistisch-dynamische" Psychologie vorlegen (299—303). Daher muß auch die Konzeption einer (deterministischen) Kausalität in ihrer Anwendung auf die Psychologie zum mindesten einer kritischen Überprüfung unterzogen werden. Ein vertieftes Verständnis der Motivation muß notwendigerweise auch den Begriff des Wertes heranziehen und die Beziehungen zwischen Motivation und Wertpathologie berücksichtigen. Das gilt besonders für die Probleme, die sich von den Tendenzen, den Wegen und den Formen einer gesunden und einer neurotisch verzerrten Selbstverwirklichung her stellen. Es wäre interessant und im Sinn einer „humanistischen" Psychologie auch fruchtbar, wenn an diese Punkte die Verbindungen zur deutschen Strukturpsychologie *(Krueger, Wellek)* mit ihren Gedanken über Werthaltungen und die Gefüge der Wertungen hergestellt bzw. weiter verfolgt würden. L. Gilen, S. J.

Sievers, Ernst-F., Bilder der Neurose heute. Ein Leitfaden zum Verständnis seelischer Konflikte. Mit einem Geleitwort von *Arthur Jores*. 8° (148 S.) Bern-Stuttgart-Wien 1971, Huber. 14.— schw. Fr.; 12.—DM. — Zwar ist dieses Buch nach dem Geleitwort von *A. Jores* besonders wichtig für praktische Ärzte und Studenten (7). Aber die darin vermittelten Erkenntnisse können für alle bedeutsam werden, die mit Menschen zu tun haben, falls sie sich nicht in anderer Weise einige Kenntnisse über Psychotherapie und die ihr zugrundeliegenden Probleme und Konflikte erworben haben. Der Verf. geht davon aus, daß in der heutigen Gesellschaft neurotische Züge eine starke Verbreitung angenommen haben und deshalb in Jugend und Eheberatung und in der Seelsorge häufig begegnen. Es handelt sich um ein „Massenelend der Neurose" (10). Wieweit in unserer konformistischen Welt ein „Rest von Individualität und Identität" durch den Rückzug auf sich selbst erreicht werden kann (142), ist freilich eine Frage, die im Rahmen dieses Leitfadens nicht eingehend behandelt werden konnte. Eine Reihe von Versuchen dieser Art wird in dem Buche geschildert. Richtig ist, daß eine Besinnung und Identifikation mit objektiven Werten in persönlichen Auffassungen und in der Lebenspraxis hier sehr notwendig und dazu in unserer weitestgehend extravertierten Welt besonders schwierig geworden ist. Unter dieser Rücksicht vergleiche man das Kapitel über den hysterischen Menschen (121—135), das für die Praxis wertvolle Beobachtungen und Hinweise enthält, sowie den Exkurs über die Hinwendung zum eigenen Geschlecht (sog. „latente Homosexualität" [79—97]). An anderen neurotischen Formen der Entwicklung werden in dem Buch besprochen: Der distanzierte Mensch (13—34), Der depressive Mensch (35—78), Der zwanghafte Mensch (98—120). L. Gilen, S. J.

4. Ethik

Wendland, Heinz-Dietrich, Einführung in die Sozialethik. 2., erw. Aufl. (Sammlung Göschen, 4203). Kl. 8° (156 S.) Berlin 1971, de Gruyter. — Der 1., in Schol 38 (1963) 477 gewürdigten Auflage von 1963 folgt diese zweite im Abstand von acht Jahren. — Neu eingefügt sind die Kapitel I, 8: „Revolution und Gesellschaft" und III, 3: „Macht und Recht", Themen, die den Verf. in der Zwischenzeit stark beschäftigt haben. Nachdem er als evangelischer Theologe sich mit einem vielbeachteten, ebenso gewichtigen wie besonnenen Wort zur „Theologie der Revolution" geäußert hatte, durfte auch in seiner Einführung in die Sozialethik das Thema Revolution nicht mehr fehlen. — Kap. I, 7: „Christliches Naturrecht" ist um zwei kurze Absätze erweitert. Nachdem auf katholischer Seite eine ziemliche Sprachverwirrung in bezug auf das Naturrecht eingetreten ist — m. E. ist es vielmehr ein Streit um Worte als in der Sache selbst —, sieht W. sich genötigt, von der „Paradoxie eines ‚geschichtlichen' Naturrechts" zu sprechen, die er jedoch sofort richtig auflöst. Im Ergebnis kommt seine wesentliche Übereinstimmung mit der katholischen Auffassung nur noch deutlicher heraus. — Die knappen, aber sorgfältig ausgewählten Schrifttumsangaben sind bis zur Gegenwart nachgeführt. — Die am Schluß meiner Besprechung der 1. Auflage getroffene Feststellung, das Bändchen gereiche der Sammlung Göschen zur Ehre, gilt ebenso von dieser zweiten, vom Verlag noch etwas gefälliger aufgemachten Auflage. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Sontheimer, Kurt, Deutschland zwischen Demokratie und Antidemokratie. Studien zum politischen Bewußtsein der Deutschen (Sammlung „Dialog", 48). 8° (276 S.) München 1971, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung. 16.— DM. — In ‚Octogesima Adveniens', Ziff. 25, betont Papst *Paul VI.* nachdrücklich, daß Politik Praxis, nicht Ideologie ist; nichtsdestoweniger erachtet er es nicht als überflüssig, sich sehr eingehend mit Ideologien und deren Einfluß auf die Politik zu befassen. — Die vorliegende Sammlung von Aufsätzen aus den Jahren 1964—1971 behandelt diejenigen demokratischen und antidemokratischen ideologischen Strömungen, deren Kenntnis unerläßlich ist, um die politische Entwicklung vom Ausgang des Bismarckreiches bis zur gegenwärtigen Regierung der sozialliberalen Koalition zu verstehen. Als ebenso nüchterner wie von einem starken Ethos beseelter Politikwissenschaftler hält S. sich

von verstiegener Geschichtsphilosophie ebenso fern wie von plattem Positivismus. „Geschichte findet ihren Sinn nicht in sich selbst. Der *geschichtliche Sinn* ... ist nicht der *Sinn der Geschichte*. Dieser Sinn erschließt sich nur im Transzendieren der Geschichte, im Suchen nach den aller Geschichte zugrunde liegenden, in allem geschichtlichen Wandel wesentlich gleichbleibenden, zeitlosen Werten, denen der Mensch seine Humanitas verdankt." (32) — Auch wer die hier behandelte Entwicklung bewußt miterlebt hat, findet in diesen Aufsätzen interessante Informationen in Menge.

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

Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften, hrsg. von der *Görres-Gesellschaft* und dem *Heinrich-Pesch-Haus*, Bd. 10. 8° (305 S.) Mannheim-Ludwigshafen 1971, Pesch-Haus-Verlag. — Einen kritischen, aber sehr wohl abgewogenen Rückblick auf die nunmehr zehnjährige Reihe der Civitas-Bände bietet *M. Hättich* in seinem Beitrag „Ortsbestimmung des Katholizismus; 10 Jahre Civitas (221—231), dessen ausgezeichnete Ausführungen über die „politische Theologie" (227—229) es verdienen, eigens hervorgehoben zu werden. Dieser Beitrag, der in gewissem Sinn eine Fortsetzung bildet zu dem vorjährigen von *K. Hemmerle*, „Was heißt ‚katholisch' in katholisch-sozialer Bildung?" (IX, 9—26), hätte mit mindestens dem gleichen Recht wie dieser an die Spitze des ganzen Bandes und nicht, wie hier geschehen, erst der „Berichte" gehört; wahrscheinlich hat man ihm diesen Platz versagt, um meinen Beitrag „Die Situation des Sachverständigen zwischen Sachverstand und Politik" (11—27), mit dem ich meine Funktion als Mitherausgeber des Jahrbuchs abschließe, an diese Stelle setzen zu können. — Wie schon in früheren Bänden nimmt das Thema Entwicklungshilfe und speziell Latein-Amerika (4 Abhandlungen und 1 Bericht), nebenher auch Afrika (1 Abhandlung, die sich zu sehr in Einzelheiten verliert) den breitesten Raum ein. — Sehr beachtlich ist die ebenso gehaltvolle wie umfangreiche Abhandlung von *F. Nuscheler* „Dritte Welt und Imperialismustheorie" (28—84); der Bericht von *H. G. Hockerts* „Eine neue Theorie des Imperialismus" (263—270) hat es dagegen mit dem Zeitalter Bismarcks zu tun. — Die Buchbesprechungen behandeln wiederum fast ausschließlich Schrifttum über Latein-Amerika (*R. Schloz*, 273—290) sowie Entwicklung und Entkolonialisierung (*P. Molt*, 291—300); ganze zwei Seiten verbleiben für „Kirche und Staat" (*P. Mikat*, 301—302). — Nachdem es auch dieses Mal wieder gelungen ist, das einmal erreichte hohe Niveau zu halten, wird man sagen dürfen, Civitas habe mit den nunmehr vorliegenden zehn Jahresbänden seinen festen Platz im sozialwissenschaftlichen Schrifttum gesichert. — Daß einer der Mitherausgeber seinen Wohnsitz von Paris nach Rom verlegt hat, scheint der Schriftleitung entgangen zu sein.

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

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher erfolgt nach Tunlichkeit

Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner (1868—1947) bearb. v. Wolfram von Soden. Lfg. 10. Lex. (857—952 S.) Wiesbaden 1971, Harrassowitz. 36.— DM.

Alonso-Schökel, Luis, La parole inspirée. L'Écriture Sainte à la lumière du langage et de la littérature. Traduit de l'espagnol par *Hélène de Blignières* et *Paul Hardy* (Lectio divina, 64). 8° (408 S.) Paris 1971, du Cerf. 55.— F.

Arias Reyero, Maximino, Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen (Sammlung „Horizonte", Neue Reihe, 3). 8° (308 S.) Einsiedeln 1971, Johannes. 32.— DM/Fr.

Bayer, Oswald, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 24). Gr. 8° (376 S.) Göttingen 1971, Vandenhoeck. 58.— DM.

Bogdahn, Martin, Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie. Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherdeutung in evangelischer Sicht (Kirche und Konfession, 17). 8° (296 S.) Göttingen 1971, Vandenhoeck. 35.— DM.

Cornehl, Peter, Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule. Gr. 8° (378 S.) Göttingen 1971, Vandenhoeck. 38.— DM.

Corriveau, Raymond, C.S.S.R., The Liturgy of Life. A Study of the Ethical Thought of Saint Paul in his Letters to the Early Christian Communities (Studia, 25). 8° (296 S.) Bruxelles-Paris-Montréal 1970, Desclée. 480.— FB.

Demmer, Klaus, Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral. 8° (XVII u. 254 S.) Paderborn-München-Wien 1971, Schöningh. 30.— DM.

Dewart, Leslie, Die Grundlagen des Glaubens. Bd. 1: Historische Analyse. Übers. *v. Karlhermann Bergner.* 8° (182 S.) Köln 1971, Benziger. 19.80 DM.

Diller, Hans, Kleine Schriften zur antiken Literatur. Hrsg. v. *Hans-Joachim Newiger* und *Hans Seyffert.* Gr. 8° (646 S.) München 1971, Beck. 78.— DM.

Eherechts-Reform. Mit Beiträgen von Harald Bogs, Karl G. Deubner, Wolfgang Grunsky, Oswald von Nell-Breuning, Dieter Schwab, Gerhard Wurzbacher, Gudrun Cyprian (Rechtspolitik und Gesetzgebung, 2). 8° (154 S.) Frankfurt 1971, Athenäum. 28.— DM.

Heck, Erich, Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hrsg. v. *Josef Hasenfuß*, N. F. 21). 8° (XXVIII u. 308 S.) München-Paderborn-Wien 1971, Schöningh. 32.— DM.

Hill, Christopher, Antichrist in Seventeenth-Century England. 8° (201 S.) London 1971, Oxford University Press. 1.50 £.

Inhoffen, Peter, Der Bischof und sein Helferkreis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Zur Neuordnung der Diözesankurie für die Ausübung des Apostolats. 8° (VIII u. 180 S.) Hildesheim 1971, Bernward. 42.— DM.

Islamic Rationalism. The Ethics of 'Abd al-Jabbār. By George F. Hourani. 8° (XI u. 158 S.) Oxford 1971, Clarendon. 2.— £.

Kadlec, Jaroslav, Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio. Aus dem Nachlaß von *Rudolf Holinka* und *Jan Vilikovský* (Beitr GThPhMA, N. F. 4). 8° (XVI u. 356 S.) Münster in Westf. 1971, Aschendorff. 60.— DM.

Köhler, Theodor Wolfram, O.S.B., Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz O.P. (Studia Anselmiana, LVIII). 8° (XXXIII u. 540 S.) Romae 1971, Pont. Inst. S. Anselmi.

Lähnemann, Johannes, Der Kolosserbrief. Komposition, Situation und Argumentation (Studien zum NT, 3). 8° (169 S.) Gütersloh 1971, Mohn. 36.— DM.

Malantschuk, Gregor, Frihedens problem i Kierkegaards begrebet angest. Mit einer deutschen Zusammenfassung (Publications of the Kierkegaard Society, IV). Gr. 8° (132 S.) København 1971, Almqvist & Wiksells.

Marx, Werner, Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede" und „Einleitung". 8° (127 S.) Frankfurt a. M. 1971, Klostermann.

Maslow, Abraham H., Motivation and Personality. Second Edition. Under the editorship of Wayne G. Holtzman and Gardner Murphy. 8° (XXX u. 370 S.) New York, Evanston - London 1970, Harper & Row.

Mondin, Battista, Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 8). Gr. 8° (507 S.) Brescia 1971, Queriniana. 5.000 L.

Mühlen, Heribert, Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen. 8° (XIV u. 568 S.) Paderborn 1971, Schöningh. 32.— DM.

Plante, Guy, Le rigorisme au XVII^e siècle. Mgr. de Saint Vallier et le sacrement de pénitence (Recherches et Synthèses, Section Morale, 8). Gr. 8° (189 S.) Gembloux 1971, Duculot. 350.— FB.

Ruff, Wilfried, Organverpflanzung. Ethische Probleme aus katholischer Sicht (Das wissenschaftliche Buch, Abt. Medizin). Kl. 8° (178 S.) München 1971, Goldmann. 22.— DM.

Ruini, Camillo, La trascendenza della grazia nella teologia di san Tommaso d'Aquino (Analecta Gregoriana, vol. 180, sectio B, n. 57). Gr. 8° (XX u. 363 S.) Roma 1971, Università Gregoriana Editrice. 6.000 L.

Sala, Giovanni, S.J., Infallibile? Una risposta. Indefettibilità nella verità e infallibilità delle proposizioni. A proposito di una tesi di Hans Küng (Punti scittanti di teologia, 68). 8° (184 S.) Edizioni Paoline. 600.— L.

Sanders, Jack T., The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 15). 8° (XII u. 163 S.) Cambridge 1971, University Press. 3.60 £.

Science and Synthesis. An International Colloquium organized by UNESCO on the tenth anniversary of the death of *Albert Einstein* and *Teilhard de Chardin*. Gr. 8° (VII u. 206 S.) Berlin - Heidelberg - New York 1971, Springer. 38.50 DM.

Schellenbaum, Peter, Le Christ dans l'énergétique teilhardienne. Étude génétique. Préface par *Henri de Lubac* (Coll. Cogitatio Fidei, 56). 8° (464 S.) Paris 1971, du Cerf. 55.— F.

Schlier, Heinrich, Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III. 8° (320 S.) Freiburg - Basel - Wien 1971, Herder. 40.— 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.

Schwemmer, Oswald, Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants. 8° (247 S.) Frankfurt a. M. 1971, Suhrkamp. 16.— DM.

Theologie u. Philosophie

Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient

Von *Karl-Josef Becker, S. J.*

Die Diskussion über die Beichte ist nicht neu. Schon in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts hat man über „öffentliche Beichten" gestritten, wir würden heute sagen: über Bußgottesdienste. Neu ist heute die Vielfalt der Themen, die in diese Auseinandersetzung hineinwirken. Zu ihnen gehört die Frage, was das Konzil von Trient genau gelehrt hat, was es mit dem Ausdruck „göttliches Recht" meinte und in welchem Ausmaß seine Lehre für uns heute noch bindend ist. Einigkeit über die richtige Antwort scheint bis jetzt nicht zu bestehen, obwohl sorgfältige Arbeiten über die Sessio 14 des Konzils von Trient, die ja über Beichte und Letzte Ölung handelte, nicht fehlen.

F. Cavallera hat in den Jahren 1923—24 und nach einiger Unterbrechung wieder 1932—33 den Ablauf der Konzilsereignisse dargestellt und die Deutung der Capita und Kanones aus den damals verfügbaren Quellen erhoben[1]. Für die Periode von Bologna, die zum Verständnis des Dekretes von 1551 nicht unumgänglich ist, aber nützlich sein kann, mußte er sich auf das Diarium *Massarellis*, für die eigentlichen Beratungen der zweiten Periode auf *Theiner* und *Le Plat* stützen. Trotzdem bleibt seine Darstellung weiterhin wertvoll. *A. Michel* legte 1933 im Dictionnaire de Théologie Catholique ebenfalls eine ausführliche Behandlung der Konzilsentscheidung vor[2], die z. T. die Forschungen *Cavalleras* verwertet und in sein Werk, das 1938 alle Artikel des Lexikons zum Konzil von Trient neu bearbeitet in einem Sammelband vorlegt, eingegangen ist[3].

Der Krieg unterbrach die Forschungen. Aber noch kurz vor seinem Ausbruch, 1939, erschien die Arbeit von *F. Cappelli*, der die Frage stellte, ob in Ausnahmefällen bei der Beichte mit einer bloß allgemeinen Anklage der von Trient gelehrte Charakter des actus iudicialis in der Absolution noch verwirklicht sei[4]. Nach dem Kriege kam die gleiche Eigenart der Sündenvergebung unter einer anderen Rücksicht zur Sprache. Nachdem *K. Mörsdorf* 1948 diese Vergebung als hoheitlichen Akt darzustellen suchte[5], *J. Ternus* dagegen 1949, gestützt auch auf Konzilsprotokolle, auf dem eigentlich richterlichen Charakter bestand[6], faßte ihn *F. Gil de las Heras* in einer

[1] *F. Cavallera*, Le décret du Concile de Trente sur la pénitence et l'extrême onction, in: BullLitEccl 24 (1923) 277—297; 25 (1924) 56—63. 127—143; 33 (1932) 73—95. 114—140. 224—238; 34 (1933) 62—88. 120—135; 35 (1934) 125—137; 36 (1935) 3—24; 39 (1938) 2—29.

[2] *A. Michel*, Pénitence. L'œuvre doctrinale du Concile de Trente, DThC XII/1 1069—1113.

[3] *Ders.*, Les décrets du Concile de Trente (Histoire des Conciles, X/1 [Paris 1938]) 288—372.

[4] *F. Cappelli*, Confessio generica et iudicium sacramentale (Venetiis 1939).

[5] *K. Mörsdorf*, Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung, in: TriererThZschr 57 (1948) 335—348.

[6] *J. Ternus*, Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt, in: ZkTh 71 (1949) 214—230.

Veröffentlichung 1959 in der Linie von *K. Mörsdorf* als Begnadigung und damit als Verwaltungsakt auf. Er suchte 1962 durch Untersuchung der vor- und nachtridentinischen Theologie und Hinweise auf die Akten des Konzils seine Aufassung zu bekräftigen[7]. Beschäftigten sich die Forschungen vor dem Kriege mit einem Gesamtüberblick, die Untersuchungen zum actus iudicialis vorwiegend mit Kapitel 6 und Kanon 9 des Beichtdekretes, so gelten andere Veröffentlichungen etwa der gleichen Periode der Nachkriegszeit verschiedenen Einzelthemen.

1950 befaßte sich *W. Koch* mit den Beweisen zur Einsetzung des Bußsakramentes vor allem in der Bologneser Zeit und kam kurz auf das gleiche Thema in der zweiten Trienter Konzilsperiode zu sprechen[8]. Vier Jahre später ging *E. F. Latko* von den Schwierigkeiten der Dogmengeschichte her an Kanon 6 heran und brachte gute Hinweise aus der Dogmengeschichte zu den im Kanon behandelten Themen sowie einige Gegenüberstellungen, die den Werdegang von Kapitel 5 in seinen entsprechenden Abschnitten beleuchten[9]. 1964 untersuchte *G. Oggioni* die Beziehung von Buße als Tugend und Buße in den Sakramenten in den Trienter Texten[10].

Mittlerweile waren 1950 in Band VI/1 der Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft zum Tridentinum die Protokolle der Bologneser Periode und 1961 in Band VII/1 die der zweiten Periode von Trient, also auch die von Sessio 14 über die Beichte, erschienen. Die Forschungen stehen also jetzt auf einer sicheren Grundlage, wenn auch in den drei noch ausstehenden Teilbänden wichtige Originalvoten und andere Dokumente zu erwarten sind, die uns viele Aufschlüsse geben werden.

Zwei Jahre später wenden sich die Untersuchungen einem neuen Thema, der integritas confessionis, zu. *J. A. Do Couto* ging den Verhandlungen von Bologna und Trient auf Grund mancher ungedruckter Quellen nach, benutzte schon Band VI/1 der Ausgabe der Görres-Gesellschaft, mußte sich aber für Trient noch stark auf *Theiner* und *Le Plat* stützen, wenn seine Arbeit auch 1963 erschien. Er ist naturgemäß viel umfassender, als *Cavallera* und *Michel* es sein konnten, und geht ausführlich auf die Beweise der Theologen und Väter ein[11]. *D. M. Manzelli* hingegen widmet 1966 seine Studien ganz allgemein dem Sündenbekenntnis im Beichtdekret[12], während *G. Escudé Casals* 1967 wieder die vollständige Beichte behandelt, neue, ungedruckte Quellen heranzieht und der Bedeutung von ius divinum eine etwas größere Aufmerksamkeit als bisher schenkt[13].

Es mag sein, daß diese Arbeiten in ihrer Themenstellung durch die langsam sich ausbreitende Diskussion über Bußgottesdienste mit veranlaßt waren. Die erste Schrift, die sich mit ihr auseinandersetzt, auf Möglichkeiten und Grenzen der Bußgottesdienste und des allgemeinen Bekenntnisses in ihnen hinweist, und das aufgrund eines genauen Aktenstudiums von Trient, der vortridentinischen lateinischen Theologie und der Lehre der Reformatoren, ist die Studie von *Z. Alszeghy - M. Flick*[14] aus dem

---

[7] *F. Gil de las Heras*, Es la absolución sacramental un acto judicial?, in: Burgense 1 (1960) 191—204 oder XIX Semana Española de Teología 1959 (Madrid 1962) 275—286; *ders.*, Carácter judicial de la absolución sacramental según el Concilio de Trento, in: Burgense 3 (1962) 117—175.

[8] *W. Koch*, Zur Einsetzung des Bußsakramentes, in: ThQschr 130 (1950) 296—310.

[9] *E. F. Latko*, Trent and Auricular Confession, in: FrancStud 14 (1954) 3—33.

[10] *G. Oggioni*, Concilio Tridentino e rapporti tra penitenza-virtú e penitenza-sacramento (Miscellana Carlo Figini [Venegono Inferiore 1964]) 221—251.

[11] *J. A. Do Couto*, De integritate Confessionis apud Patres Concilii Tridentini (Analecta Dehoniana, 4 [Romae 1963]).

[12] *D. M. Manzelli*, La confessione dei peccati (Quaderni di Ricerca, 2 [Sotto il Monte-Bergamo 1966]).

[13] *G. Escudé Casals*, La doctrina de la confesión integra desde el IV Concilio de Letrán hasta el Concilio de Trento (Barcelona 1967).

[14] *Z. Alszeghy - M. Flick*, La dottrina tridentina sulla necessità della confessione, in: Magistero e Morale (Studi e Ricerche, 7 [Bologna 1970]) 101—192.

Jahre 1970. Im gleichen Jahr gab *H. Jedin* den dritten Band der Geschichte des Konzils von Trient heraus. Der Verfasser führt seine dortigen Ausführungen über die Sessio 14 kurz darauf in einem eigenen Artikel über die Notwendigkeit der privaten Beichte weiter[15].

Leider hat die Diskussion über die Bußgottesdienste diese letzten drei Veröffentlichungen noch wenig zur Kenntnis genommen. Sie hat sich aber auch mehr und mehr der Frage zugewandt, deren Klärung *H. Jedin* als wünschenswert bezeichnet hat: Was meint eigentlich „göttliches Recht" im Beichtdekret? Dann erörtert man, ob die Voraussetzungen und Beweise des Konzils falsch seien, in welchem Ausmaß seine Lehre heute noch bindend sei. All diese Fragen werden diskutiert und zum Teil verschieden beantwortet, um zu klären, ob Bußgottesdienste erlaubt seien, die nur ein allgemeines, nicht ein vollständiges Sündenbekenntnis verlangten und doch mit einer priesterlichen Lossprechung enden sollten und darum, wenigstens nach kirchlicher Billigung, als Sakrament anzusehen seien.

Es erscheint darum gut, noch einmal auf die Lehre des Konzils von Trient vom vollständigen Bekenntnis in der Beichte zurückzukommen und dabei besonders darauf zu achten, was das Dekret mit „göttlichem Recht" gemeint hat. Dafür sollen die uns angehenden Teile des Dekrets (das Kapitel 5 und die Kanones 6—9) als Ergebnis einer Konzilsdiskussion und damit einer gedanklichen Entwicklung und eines theologischen Reifungsprozesses dargestellt werden. Unsere Quellen sind die Protokolle *Massarellis* in Band VII/1 der Ausgabe der Görres-Gesellschaft, die Voten und Gutachten der Löwener Theologen bei *Le Plat* und einige schon bekannte, aber noch unveröffentlichte Dokumente[16].

---

[15] *H. Jedin*, Die Geschichte des Konzils von Trient III (Freiburg i. Br. 1970) 315—337; *ders.*, La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente, in: La Maison-Dieu 104 (1970) 88—115. — Nach Einsendung des Manuskripts wurde mir ein Artikel über die Beratungen von Bologna bekannt: *F. Nikolasch*, Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte, in: Liturgisches Jahrbuch 3 (1971) 150—167.

[16] Abkürzungen der im folgenden benutzten Ausgaben:

ApCA	Apologia Confessionis Augustanae
BekSchELK	Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (Göttingen ^{4}1959)
CA	Confessio Augustana
CR	Corpus Reformatorum
CT	Concilium Tridentinum ... edidit Societas Goerresiana
CT VI	... tomus VI, volumen prius (Friburgi Brisgoviae ^{2}1964)
CT VII	... tomus VII, volumen prius (Friburgi Brisgoviae 1961)
Le Plat IV	Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini ... spectantium amplissima collectio, tomus IV (Lovanii 1784)
WA	D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimar 1883 ff. [Weimarer Ausgabe])

I. Kanon 6

1. Der Ausgangspunkt der Konzilsaussprache: Artikel 4 der Irrtumsliste

Die Vorlage der Artikel

Am 11. Oktober 1551 hatte das Konzil in Sessio 13 beschlossen, die folgende feierliche Sitzung den Sakramenten der Beichte und der Letzten Ölung zu widmen und sie am 25. November zu halten[17]. Darum legte Kardinal *Crescenzio*, der Legat und erste Konzilspräsident, den Theologen am 15. Oktober zwölf Artikel über die Beichte und vier über die Krankensalbung zur Beratung vor[18].

Schon in der ersten Konzilsperiode hatte man die Beichte erörtert. Als im März des Jahres 1547 das Konzil nach Bologna verlegt worden war, hatten die Legaten mit den Beratungen über dieses Thema begonnen. Sie konnten sich dabei auf Vorarbeiten wohl *Seripandos* stützen, der zahlreiche Texte aus den Büchern der Reformatoren ausgewählt und zusammengestellt hatte. Aber nicht seine 29 Artikel, sondern eine kürzere Zusammenstellung von 14 wurde mit Quellenangaben den theologi minores als Thema ihrer Vorträge übergeben[19].

Diese Texte müssen in Trient im Jahre 1551 bekannt gewesen sein. Denn den Beratungen über das gerade verabschiedete Eucharistiedekret waren die entsprechenden Artikel von 1547 zugrunde gelegt worden, und die Fassung mancher der neuen Beichtartikel verrät die Kenntnis der alten, vor einigen Jahren aufgestellten. Anders aber als bei den Eucharistieberatungen griff *Crescenzio* bei der Beichte und Letzten Ölung nicht auf die letzte Vorlage von Bologna zurück. Vielleicht wollte er einen Streit über die Berechtigung der Verlegung nach Bologna vermeiden. Bei den Eucharistieartikeln, die 1547 ja noch in Trient erörtert worden waren, konnte man ihn nicht neu entfachen. Bei der erst in Bologna behandelten Irrtumsliste über die Beichte hätte er neu aufflammen können. Aber noch ein anderer Grund mag mitgespielt haben. 1551 wurde *Calvins* Institutio ausgiebig berücksichtigt. Während 1547 vorwiegend *Luthers* und *Melanchthons* Werke den Grundstock der Aussagen bildeten und nur in einem Artikel, dem 14., der Genfer Reformator erwähnt wurde, tritt er jetzt gleich bedeutsam neben die anderen Autoren. Unter den 12 Artikeln des Jahres 1551 fehlt sein Werk nur in dreien, dem 3., 8. und 9.

Die Theologen fanden das Thema vom ‚ius divinum confessionis' in Artikel 4 vor. Er stützte sich offensichtlich nicht auf den verwandten Artikel 3 von Bologna[20], sondern auf die Artikel 1 und 2 der Zusam-

---

[17] CT VII 193, 19—24 (Der vorbereitende Beschluß der Generalkongregation vom 10. Oktober); 207, 29—32 (Der Text im Decretum prorogationis der Sessio).
[18] CT VII 233, 1—8 ff.
[19] CT VI 7, 3—12, 2 (Die Artikel Seripandos); CT VI 12, 3—14, 18 (Die vorgelegten Artikel).
[20] CT VI 12, 23 f.

menstellung *Seripandos* im Teil ‚De confessione'. Die Neubearbeiter in der zweiten Konzilsperiode entnahmen ihn der Pariser Zensur einer Äußerung *Luthers*, einem Text aus *Melanchthons* Apologia confessionis augustanae und ergänzten beide durch Hinweise auf *Calvins* Institutio. Der Wortlaut von Artikel 4 läßt diese Texte deutlich durchschimmern und muß daher von ihnen her verstanden werden; er sollte aber offensichtlich eine eigenständige Formulierung sein, die eher den genauen Sinn als den genauen Wortlaut der zitierten Autoren wiedergibt.

Die reformatorischen Quellen und der Sinn von Artikel 4

Johannes Eck hatte im Sommer 1519 einige Sätze zusammengestellt, die er Luther vorhielt, und sie zusammen mit seinen Bemerkungen veröffentlicht[21]. In dieser Schrift gab er als Äußerung Luthers zur Beichte an:

‚Confessionem sacramentalem dixit non esse de iure divino, sed ex institutione Innocentii III.'[22]

Noch im Herbst antwortete *Luther* mit seiner ‚Defensio'. Er schrieb zu den Ausführungen Ecks über die Beichte:

‚Confessio illa, quae nunc agitur occulte in aurem, nullo potest iure divino probari, nec ita fiebat primitus: sed publica illa, quam Christus ... docet ... et Paulus ...'[23]

Das öffentliche Bekenntnis, so erklärte Luther anschließend, sei göttlichen Rechtes, von den Aposteln bewahrt und von den Vätern, die *Eck* fälschlich zu seinen Gunsten anführe, beschrieben worden. Er, Luther, habe dabei nichts gegen die confessio occulta, sondern nur etwas gegen die selbstquälerische und skrupelhafte Form, in die sie geraten sei.

Eck halte sich in seinem Beweis für das göttliche Recht des Bekenntnisses an *Scotus*. In Johannes 20, 23 habe Christus den Aposteln und deren Nachfolgern als Richtern die Vollmacht zu lösen und zu binden übertragen. Ein Richter könne aber nur eine Entscheidung treffen, wenn er die Sache kenne, über die er das Urteil fällen solle. Sie werde ihm aber durch das Bekenntnis (confessio) mitgeteilt. Luther verweist diese Überlegungen in den Bereich des Märchens (fabula). Kein Mensch könne alle seine Sünden kennen; daher werde er durch eine solche Überlegung zu Unmöglichem verpflichtet. Hier sei die Tür, durch die zahllose Verirrungen und Mißbräuche in der Beichte ihren Eingang gefunden hätten[24].

Luther lehnte es also ab, daß die geheime Beichte göttlichen Rechtes sei.

---

[21] Zu dieser Schrift Ecks vgl. WA 2/621—624.
[22] Ebd. 645, 6 f.
[23] ‚Contra malignum Johannis Eccii iudicium super aliquot articulis a fratribus quibusdam ei suppositis Martini Lutheri Defensio.' (WA 2/645, 16—18.)
[24] Die gesamte Ausführung ebd. 645 f.

1521 fand sich der Kernsatz dieser Ausführungen in der Liste der Irrtümer, die die Theologische Fakultät von Paris verurteilte.

„‚Confessio illa, quae nunc agitur occulte in aurem, nullo potest divino iure probari, nec ita fiebat primitus.'

Huius propositionis prima pars est falsa et ex ignorantia iuris divini asserta, Secunda est temerarie posita." [25]

In dieser Verurteilung war Luthers Urteil über die öffentliche Buße weggefallen. Auf sie kam in gemilderter Form *Melanchthon* in seiner Apologia confessionis augustanae zurück. Er schrieb dort:

‚Apud scriptores ecclesiasticos fit mentio confessionis, sed hi non loquuntur de hac enumeratione occultorum delictorum, sed de ritu publicae paenitentiae.' [26]

Melanchthon war der Meinung, eine Sündenvergebung sei auch ohne Aufzählung einzelner Sünden gewährt worden. Aber Gefallene (lapsi) und öffentliche Sünder habe man nicht ohne Bußwerke wieder in die Kirche aufgenommen; um aber diese Bußwerke gerecht zu bemessen, habe man vom Betreffenden verlangen müssen, ein genaues Bekenntnis abzulegen.

Calvin übernahm von beiden die gleiche Tendenz. Das öffentliche Bekenntnis zur Sündenvergebung sah er in der Schrift begründet, die geheime Beichte dagegen sei keineswegs göttlichen Rechtes. Vor den Zeiten *Innozenz' III.* habe es über sie keine Gesetze und keine Bestimmungen gegeben; die alten Schriftsteller, unter ihnen *Sozomenos*, bezeugten es [27].

Auf diese Texte und Gedanken wurde der Theologe in Trient hingewiesen, wenn er Artikel 4 der vom Legaten vorgelegten Themenliste las:

‚Confessionem sacramentalem secretam iuris divini non esse nec apud antiquos patres ante Concilium Lateranense eius factam fuisse mentionem, sed publicae tantum poenitentiae.' [28]

„Das geheime sakramentale Bekenntnis sei nicht göttlichen Rechtes und bei den alten Vätern vor dem Laterankonzil sei es nicht erwähnt, nur die öffentliche Buße."

Der Artikel hielt sich genau an die beiden Grundthesen der drei Reformatoren. Der erste Teil war eine Aussage zum Glauben und lehnte

---

[25] C. E. *Bulaeus*, Historia Universitatis Parisiensis, t. 6 (Parisiis 1673) 121: Propos. de confessione 2; vgl. dazu Art. 1 (De confessione) von *Seripando:* CT VI 8, 23—26.

[26] ApCA XII De poenitentia 112 (BekSchELK 274). — Die Quellenangabe der articuli in Trient verweist auf das cap. de confessione (CT VII 235, 1 f.). Ich glaube aber, damit ist nicht cap. XI De confessione gemeint (so der Herausgeber in CT VII 235, Anm. 1), sondern der Untertitel ‚De confessione et satisfactione' in Kap. XII. So entspricht es der Vorlage in Art. 2 *Seripandos* (CT VI 8, 27—29) und dem sachlichen Zusammenhang zwischen dem oben zitierten Text und Art. 4.

[27] Von Calvin ist als Quellenangabe bei Art. 4 zitiert: ‚cap. 9 n. 19, 20, 21, 23, 27, 29' (CT VII 235, 2). Die Angaben oben im Text sind aber aus n. 22 entnommen (CR 29, 700).

[28] CT VII 234, 8—10.

das göttliche Recht als Grundlage des geheimen Bekenntnisses der Beichte ab; der zweite Teil war eine Aussage zur Geschichte und sah die geheime Beichte als recht späte Einführung der mittelalterlichen Kirche an.

Bei der Formulierung von Artikel 4 dürften aber schon einige der kirchlichen Dokumente ihren Einfluß ausgeübt haben, die später in der Theologenaussprache mehrfach erwähnt wurden.

Die kirchlichen Dokumente und der Wortlaut von Artikel 4

Die theologische Auseinandersetzung um die Beichte war nicht erst mit der Reformation aufgebrochen. Schon *Wyclif* hatte das Bekenntnis in Frage gestellt. Das Konzil von Konstanz 1415 hielt es für notwendig, den folgenden seiner Sätze zurückzuweisen:

‚Si homo fuerit debite contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis.'[29]

Eine Verteidigung des Bekenntnisses vor dem Priester nahm *Martin V.* unter die Fragen auf, die den Wyclifiten und Husiten bei der Prüfung ihres Glaubens vorzulegen seien.

‚Utrum credat, quod christianus ultra contritionem cordis, habita copia sacerdotis idonei, soli sacerdoti de necessitate salutis confiteri teneatur, et non laico seu laicis quantumcumque bonis et devotis.'[30]

Hier werden die Gründe für die Verurteilung durch das Konzil sichtbar. Die Beichte mit ihrem Bekenntnis ist heilsnotwendig; damit ist nicht die Laienbeichte gemeint, sondern das Bekenntnis vor dem Priester allein.

Auf die Eigenart dieses Bekenntnisses geht das Konzil von Florenz 1439, also nur wenige Jahre später, in seinem Decretum pro Armenis ein. Auf seiten des Beichtenden gehört zum Sakrament neben der Reue und der Genugtuung auch das Bekenntnis:

‚... Oris confessio, ad quam pertinet, ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter.'[31]

Nach einigen Jahrzehnten vertrat *Petro Martínez de Osma*, ein Professor von Salamanca, Anschauungen über die Beichte, die zuerst in Spanien selbst, später von *Sixtus IV.* zurückgewiesen wurden. Der Papst ließ 1479 acht Sätze in einer Bulle verurteilen. Der erste lautete:

‚Confessionem peccatorum in specie, ex universalis Ecclesiae realiter statuto, non divino iure compertam fore.'[32]

Hier taucht zum erstenmal in einem römischen Dokument das „göttliche Recht" der ins einzelne gehenden Beichte auf. Eine Präzisierung enthielt auch der vierte abgelehnte Satz:

‚Quod confessio secreta sit, necessario non exigi.'[33]

---

[29] D 1157. [30] D 1260. [31] D 1323. [32] D 1411. [33] D 1414.

Die Bulle *Leos X.* ‚Exsurge, Domine' verurteilte zwar verschiedene Sätze über die Beichte; aber nur einer war verwandt mit den bisher behandelten, später von Artikel 4 in Trient aufgegriffenen Themen.

‚Tres esse partes poenitentiae: contritionem, confessionem et satisfactionem, non est fundatum in Sacra Scriptura nec antiquis sanctis christianis Doctoribus.'[34]

Damit war mittelbar erneut zum göttlichen Recht des Bekenntnisses Stellung bezogen; denn wenn *Luther* bestritt, daß etwas in der Schrift stand, bestritt er seine Begründung im göttlichen Recht.

Das Konzil von Trient hatte schon in seiner ersten Periode die Beichte behandelt. Man müsse lehren, so erklärte Kapitel 14 des Rechtfertigungsdekretes, daß auch die confessio sacramentalis und die absolutio sacerdotalis zu der Buße gehöre, die der Christ nach der Taufe zu leisten habe, falls er sündige.[35]

Diese Dokumente des Lehramtes sind in der zweiten Periode in Trient bekannt. Mir scheint, daß ihre Problemstellung — ihr Wortlaut nur in geringem Maße — bei der Abfassung von Artikel 4 Einfluß ausgeübt hat, als man die Gedanken der Reformatoren durchaus genau und treffend in ihn aufnahm.

Die Fassung von Artikel 4

Das Thema, von dem dieser Artikel handelte, wurde nicht mehr als confessio auricularis bezeichnet. In Anlehnung an *Luther* hatten *Seripando* und die ihm hier folgende Bologneser Irrtumsliste das Bekenntnis in der Beichte so bezeichnet. Jetzt mied man den Ausdruck. Vielleicht wirkt bei dieser Änderung schon die Abneigung voraus, die sich in den Theologenkongregationen gegen ihn zeigte. Er stamme von den Neuerern. Der Hauptgrund dürfte das aber kaum gewesen sein. Sachliche Gründe werden, wie mir scheint, die jetzigen Verfasser der Artikel bestimmt haben, mit ‚confessio sacramentalis secreta' das Thema für die Theologenaussprache klarer zu umschreiben.

Das Bekenntnis in der Beichte wurde nämlich damals innerhalb eines zweifachen Gegensatzes erörtert. Der erste rührte von der Person dessen her, der das Bekenntnis entgegennahm. Schon bei *Wyclif* konnte es in gewissen Fällen ein Laie sein. *Martin V.* wies demgegenüber darauf hin, daß allein der Priester es entgegennehmen könne. Auch in den Schriften der Reformatoren war von einem solchen Bekenntnis vor dem Bruder im Glauben die Rede. Soweit hätten die Katholiken sicher keine Einwände erhoben. Erst wenn dieses vor dem Bruder abgelegte Bekenntnis an die Stelle des vor dem Priester abgelegten oder über es gestellt wurde, begannen die Meinungsverschiedenheiten. Vielleicht hatte *Eck* schon 1519 aus diesem Grunde die Streitfrage klar umschreiben wollen und *Luther* von der ‚confessio sacramentalis' sprechen lassen. Das Bekenntnis im Hinblick auf die sakramentale Lossprechung war eben umstritten. Wohl aus dem gleichen Grunde hatte Trient im Rechtfertigungsdekret diesen Ausdruck gebraucht. Die Vermutung, die Verfasser der Artikel seien 1551 diesen Vorbildern gefolgt, scheint mir naheliegend.

[34] D 1455. [35] D 1543.

Das Bekenntnis wurde aber noch innerhalb eines anderen Gegensatzes erörtert, der seine Art und Weise betraf. Bei den Reformatoren ging es immer wieder um den Gegensatz der confessio publica und occulta, der ersten erkannte man eine Begründung im göttlichen Recht zu, der zweiten nicht. Vielleicht lag der Meinung des *Pedro de Osma* eine ähnliche Vorstellung zugrunde. Jedenfalls hatte *Sixtus IV.* gegen ihn das Wort von der confessio secreta gebraucht und deren Notwendigkeit verteidigt. Bei der damaligen Tendenz, eine einmal eingeführte kirchliche Terminologie beizubehalten, könnte das der Grund gewesen sein, auch in Trient in Artikel 4 den gleichen Ausdruck wieder zu verwenden.

‚Confessio sacramentalis secreta' gab also den Theologen sofort zu verstehen, daß sie nicht über das Bekenntnis eigener Fehler vor einem beliebigen Christen, nicht über Formen des öffentlichen Sündenbekenntnisses in einer Beichte handeln sollten, sondern nur von dem geheimen Sündenbekenntnis vor einem Priester im Hinblick auf die sakramentale Vergebung. Das umstrittene Thema war damit zwar nicht mit den Worten der Reformatoren ausgedrückt, aber durchaus in ihrem Sinne richtig bezeichnet.

Zwei Aussagenreihen finden sich in ihrem Schrifttum dazu. Die erste betraf den Glauben und lehnte das göttliche Recht als Grundlage des geheimen Bekenntnisses in der Beichte ab. Artikel 4 gab sie in der ersten Hälfte mit dem von *Luther, Melanchthon* und *Calvin* gebrauchten Wort, iuris divini, wieder. Die zweite Aussage zum Thema betraf die Geschichte und lehnte die Geltung dieses geheimen Bekenntnisses in der Zeit vor *Innozenz III.* ab. Ihr war der zweite Teil von Artikel 4 gewidmet. Die Verbindung dieser beiden Teile entsprach *Luthers* Denken in der Defensio gegen *Eck* und *Calvins* Ausführungen in seiner Institutio. Die Fassung des zweiten Teiles im Wort und der Gedankenführung lehnte sich aber stark an *Melanchthon* an. „Alte Väter" meint nichts anderes als die Schriftsteller der alten Kirche. In dieser Weite ist der Ausdruck von den Reformatoren gemeint, in dieser Weite muß er in Artikel 4 verstanden werden. Daß statt *Innozenz III.*, von dem *Luther* und *Calvin* immer sprachen, das vierte Laterankonzil genannt wurde, ist eine Verdeutlichung, nicht Verfälschung. Denn Sinn und Tragweite der Beichtverfügung dieses Konzils, des Caput ‚Omnis utriusque'[36], war immer wieder Ausgangspunkt und Gegenstand des Streites. Wenn Artikel 4 bei der öffentlichen Buße „nur" hinzufügt, ein Wort, das bei *Melanchthon* nicht steht, so scheint es mir doch den von den Reformatoren gemeinten Sinn richtig wiederzugeben.

Die Theologen hatten eine treffende Wiedergabe des umstrittenen Lehrpunktes vor sich, den sie richtig verstehen konnten, auch wenn sie die angegebenen Quellen nicht gelesen hatten.

2. Die Theologenkongregationen

Die Confessio

Am 15. Oktober waren die vierzehn Artikel verteilt worden. Vom 20. bis 30. Oktober fanden die Theologenkongregationen statt, in denen achtunddreißig Redner das Wort ergriffen[37]. Neunundzwanzig von ihnen sprachen zum Thema von Artikel 4, zum Teil bei anderen

[36] D 812; vgl. z.B. ApCA XI 6—8 (BekSchELK 251).
[37] CT VII 241—287.

Anlässen. So boten etwa der zweite Artikel, der von den drei Teilen der Beichte sprach, von Contritio, Confessio und Satisfactio, oder auch der erste Artikel, der sich mit der Buße als Sakrament befaßte, einigen die Gelegenheit dazu.

Gewiß konnten sich die Theologen auf frühere kirchliche Entscheidungen stützen. Aber keine betraf genau den gleichen Fragepunkt. *Sixtus* IV. verteidigte wohl das ius divinum der Confessio, gebrauchte aber dabei nicht die Worte ‚sacramentalis' und vor allem nicht ‚secreta'. Wo er aber die Notwendigkeit der Confessio secreta einschärfte, fehlte das ‚ius divinum'. *Leo X.* wies in der Bulle ‚Exsurge, Domine' die Meinung zurück, die Confessio sei nicht in der Schrift begründet. Aber konnte ein katholischer Theologe der damaligen Zeit in diesem Zusammenhang den Ausdruck „in der Schrift begründet" mit dem anderen „göttlichen Rechtes" gleichsetzen? Das Konzil von Trient hatte von der Confessio sacramentalis gesprochen. Meinte es damit die secreta? Das Wort fehlte. Und wenn es die Notwendigkeit dieser Beichte einschärfte, lag in diesem ‚docendum' die Überzeugung von einer Begründung im göttlichen Recht?

Die Theologen hatten also trotz aller Hilfen, die kirchliche Entscheidungen ihnen boten, aus mancherlei Gründen eigene Arbeit zu leisten. Sie befaßten sich in ihren Reden vorwiegend mit dem ersten Teil von Artikel 4. Keiner der neunundzwanzig Redner, die zum Thema sprachen, hieß den vorliegenden Artikel in seinem ersten Teil gut. Wenn man bloß auf ‚Confessio' achtet und die beiden Adjektive ‚sacramentalis' und ‚secreta' für den Augenblick beiseite läßt, behaupteten siebzehn das ius divinum der Confessio; fünf bezeichneten sie als notwendig, sieben verteidigten sie in allgemeinen Wendungen. Ob die beiden letzten Gruppen sachlich auch ein göttliches Recht meinten, scheint sich da und dort anzudeuten; beweisen kann man es beim Stand der Protokolle aber nicht. Innerhalb der einmütigen Verteidigung der Confessio und ihres Platzes in der Beichte läßt sich also unter den Theologen eine klare Mehrheit (der Redner zum Thema) für die These vom göttlichen Recht heute noch feststellen[38].

Innerhalb dieses Rahmens können wir beim jetzigen Stand der Quellenveröffentlichung nur noch einzelne Schwerpunkte und aufschlußreiche Meinungen, nicht aber Mehrheiten in den Theologenkongregationen auffinden.

Gleich der erste Theologe, *Laínez*, setzte einen solchen Akzent. Er führte den Ausdruck ‚Confessio in genere' in die Aussprache ein, der bei anderen wiederkehrte und für das Verständnis der Konzilsentscheidung festgehalten werden muß. ‚Confessio in genere' meint nicht die Confessio generalis, das allgemein gehaltene, nicht ins einzelne gehende Bekenntnis, sondern die Tatsache des Bekenntnisses unabhängig von

[38] Falls die bei Le Plat überlieferten Worte der Löwener Theologen echt sind und in die Zeit dieser Theologenkongregationen gehören, können wir noch drei der Theologen zu den Verteidigern des göttlichen Rechtes hinzuzählen: *Leonard v. Hasselt* und *Jodocus v. Ravestein*, die als Mitverfasser des Gutachtens Löwener Theologen angegeben sind (Le Plat IV 279 und 289), ferner *Johannes Walther*, O. P. (Le Plat IV 302).

seiner öffentlichen oder geheimen Form. Diese Confessio in genere sei, so meinte Laínez, göttlichen Rechtes. Aber anders als einige es verträten, stammten auch die Confessio secreta und die publica aus diesem göttlichen Recht[39].

Zusammen mit Laínez verteidigten zwei weitere Theologen das ius divinum des geheimen und des öffentlichen Bekenntnisses[40], ferner drei andere das des geheimen Bekenntnisses[41]. Sechs Theologen lehnten damit Teil 1 des vierten Artikels ohne Einschränkung ab.

Neben diesem einen Schwerpunkt der Debatte ist aber ein anderer zu erkennen. Als zweiter Redner[42] sprach *Ruard Tapper*, der Dekan und Kanzler von Löwen. Es entsprach wohl der Auffassung des Konzils, wenn *Massarelli* in der Überarbeitung der Akten hinzugesetzt hat: ‚vir gravis, senex magnique nominis et doctrinae'[43].

‚In quarto articulo considerandum est, quod ius divinum non praecipit confessionem magis secretam quam publicam[44], sed tantum in genere. Est autem iudicium Ecclesiae, quod secreta vel publica fiat.'[45]

Tapper greift also die Unterscheidung von *Laínez* auf und bezeichnet die Confessio in genere als göttlichen Rechtes. Indem er aber die anderen Glieder der Unterscheidung, die beiden species ‚secreta' und ‚publica', vom Urteil der Kirche abhängig macht, trennt er sich deutlich von ihm. Auf Tappers Linie aber wird die spätere Konzilsentscheidung liegen.

Drei, vielleicht fünf weitere Theologen sind der gleichen Meinung wie Tapper[46].

---

[39] CT VII 242, 18—23.

[40] *Rogerius Juvenis*, ein flämischer Augustinereremit, der zu den Vertretern der Universität Löwen gehörte, teilte die Auffassung von Laínez (CT VII 259, 4 f.; sein ausführliches Votum bei Le Plat IV 309 ff. enthält diesen Punkt nicht). *Johannes Arze*, ein vom Kaiser gesandter spanischer Doktor der Theologie, erklärte, für die geheimen Sünden sei die geheime Beichte, für die öffentlichen die öffentliche göttlichen Rechtes (CT VII 252, 4—7). Ob er mit dieser Aufgliederung noch über die Meinung von Laínez und Juvenis hinausgeht, läßt sich nicht sagen. — Es mag sein, daß *Johannes Gropper*, der theologische Berater des Kurfürsten von Köln, derselben Auffasung wie Arze war (CT VII 267, 29—31; 268, 34—39).

[41] *Melchior Cano*, der Inhaber des wichtigsten theologischen Lehrstuhls von Salamanca (CT VII 263, 10. 17 f.), *Martin Olaveus*, ein Spanier, der als Prokurator des Kardinals von Augsburg, Otto Truchseß, auf dem Konzil weilte (CT VII 264, 43 f.) und *Anton de Uglioa*, ein spanischer Observant (CT VII 283, 21 f. 33 ff.). — Daß der Augustiner *Franciscus Tranensis* die confessio secreta auricularis im Sinn der beiden vorigen Theologen verteidigt hat, ist möglich, aber nicht gesichert (CT VII 284, 7 f.).

[42] *Salmerón* sprach unmittelbar nach Laínez, behandelte aber nicht die Artikel, die uns angehen. So war Tapper, der nach ihm sprach, der zweite Redner zum Thema.

[43] CT VII 248, 6.

[44] In Conc. Trid. 22, d. h. in den Kongregationen selbst (CT VII 233, 1) notiert Massarelli: ‚... non praecipit confessionem secretam, sed tantum in genere' (CT VII 249, 29. 30 und Anm. g). In der Überarbeitung, in Conc. Trid. 118, ändert er: ‚... non praecipit confessionem magis secretam quam liberam, sed tantum in genere' (CT VII 249, 29.30). ‚Liberam' hat hier aber keinen Sinn. Darum habe ich das dem Zusammenhang entsprechende ‚publicam' eingesetzt. — Der Sache nach stimmt dieser Text oben mit der Sententia Tappers und dreier anderer Löwener Theologen für die Konzilspräsidenten überein (Le Plat IV 289).

[45] CT VII 249, 28—31.

[46] Sicher haben *Franciscus Sonnius* (CT VII 255, 27—32), vielleicht *Leonard v. Hasselt* und *Jodocus v. Ravestein* als Mitverfasser des Löwener Gutachtens neben ihm diese Meinung vertreten (Le Plat IV 279 und 289). Wie Tapper denken auch *Desiderius v. Palermo*, ein sizilianischer Karmelit (CT VII 286, 11.12, auch Anm. f), und *Ambrosius Pelargus*, der theologische Berater des Kurfürsten von Trier (CT VII 272, 12—14).

Zwar benutzen nur drei Theologen den Ausdruck ‚Confessio *sacramentalis*'[47]; man muß ferner bei weiteren vier, die das Kapitel 14 der Sessio 6 des Tridentinums anführen[48], das Wort voraussetzen. Aber da alle das Wort im vierten Artikel vor sich hatten und niemand es ablehnte, darf man die Zustimmung aller mit Recht annehmen. Außerdem trug ja die Irrtumsliste die Überschrift ‚De *sacramentis* poenitentiae et extremae unctionis'.

Wir haben also unter den neunundzwanzig Theologen, die zum Thema sprachen, nur etwa zehn, bei denen sich für uns heute etwas genauer faßbare Meinungen abzeichnen. Schulbildungen, wenigstens im alten Sinne, lassen sich nicht feststellen. Ein entscheidender Punkt wird aber selbst bei diesen spärlichen Angaben freigelegt: Darf man bloß das Bekenntnis im allgemeinen oder muß man auch seine geheime, vielleicht ebenso die öffentliche Form im göttlichen Recht verankert sehen? Was verstehen aber die Theologen unter „göttlichem Recht"?

Ius divinum

Luther gab das göttliche Recht einer bestimmten Form des Bekenntnisses, nämlich des öffentlichen, zu. Göttliches Recht war dabei für ihn das, was in der Schrift stand, nicht aber, was aus ihr durch Schlußfolgerung abgeleitet wurde. Den verbreiteten Gedankengang der Theologen, die sich hier an *Scotus* hielten und den er bei *Johannes Eck* vorfand, lehnte er ab. Nach ihnen hatte Christus in Joh 20, 23 den Aposteln und ihren Nachfolgern die Vollmacht zur Sündenvergebung übertragen. Diese Vollmacht könne aber ohne Kenntnis der Sünden und darum ohne Bekenntnis durch den Sünder nicht ausgeübt werden; daher sei dieses Bekenntnis auch von Christus gewollt.

Genau dieser von Luther abgelehnten Form des Beweises für ein göttliches Recht[49] folgte eine große Gruppe von Theologen.

Unter den neunundzwanzig Rednern, die das in Artikel 4 angegebene Thema behandelten, gingen achtzehn näher auf den Beweisweg ein. Vierzehn von ihnen waren für das ius divinum; vier andere nannten das göttliche Recht zwar nicht, legten aber für die Notwendigkeit des Bekenntnisses in der Beichte gleiche oder sehr verwandte Gedankengänge vor. Unter diesen achtzehn tritt deutlich eine Gruppe von dreizehn heraus, die genau das Argument wie *Eck* vertreten. *Melchior Cano*, einer von ihnen, drückt es nach *Massarellis* Notizen so aus:

‚Et ex Ioanne 20, 23 necessario colligitur (nämlich das göttliche Recht der Confessio), quia ad illum finem, de quo in illis verbis: *quorum remiseritis* et *retinueritis*, perveniri non potest nisi per medium confessionis.

---

[47] CT VII 242, 21.23 (Laínez); 272, 13 (Pelargus); 278, 13 (Zaballos).

[48] Neben *Pelargus* (271, 38) führen diesen Text an: *Tapper* (CT VII 249, 18); *Malvenda* (251, 8 f.); *Cano* (262, 29); *M. a Vosmediano* (276, 27).

[49] Vgl. Luthers Defensio gegen Eck (WA 2/645, 5 — 646, 15).

Alias Christus instituisset stultum iudicium, si absque causae cognitione sacerdos iudicaret . . .'[50]

Die anderen zwölf Theologen hielten, bisweilen mit leicht veränderten Worten, den sachlich gleichen Beweisgang für richtig[51]. Zu diesen Theologen dürfen wir vier weitere hinzuzählen, die zwar Joh 20 nicht nennen, wohl aber aus dem iudicium die Notwendigkeit der Confessio herleiten[52]. Wir stehen also hier vor einer beträchtlichen Mehrheit — siebzehn Theologen von achtzehn, die auf den Beweisweg eingehen —, die durch eine Schlußfolgerung aus einem Schriftwort das göttliche Recht des Bekenntnisses herleitet.[53]

Um die Auffassung vom göttlichen Recht, die sich hier zeigt, näher zu erklären, führt man bisweilen ein gemeinsames Gutachten (compendium) der Franziskanerkonventualen zur Beichte an. Einer der Verfasser, *Ioannes Antonius Delphinus*, scheint den Hauptanteil zu haben, weil sein Votum in einer Theologenkongregation weithin mit dem Gutachten übereinstimmt.

Delphinus	**Compendium**
‚Iuris divini gradus sunt tres.	„. . . quattuor esse iuris divini gradus iuxta gravissimorum virorum sententiam:
In primo sunt omnia, quae continentur in sacra scriptura veteris et novi testamenti.	Ac in primo sane gradu sunt ea, quae in sacra scriptura veteris ac novi testamenti continentur.
In secundo ea, quae implicite in eis continentur quasi per concomitantiam necessariam.	In secundo autem gradu sunt ea, quae bona et formali consequentia deducuntur ex his, quae evidenter in sacris voluminibus habentur.
In tertio sunt statuta ecclesiae	Deinde in tertio gradu sunt illa, quae neque habentur in sacra scriptura nec evidenti ac (?) necessaria consequentia possunt ex eis colligi, sed in usu ecclesiae sunt, qualia sine dubio multa observat et sanctissime retinet ecclesia ex apostolorum institutione. Illi quidem orationes plurimas fecerunt, sine ullis tamen scripturis.

[50] CT VII 263, 13—15.

[51] *Laínez* (CT VII 243, 3—5.17—29); *Malvenda* (251, 11 f.); *Arze* (252, 7—10); *Orthega* (254, 1—3); *Sonnius* (255, 27—30); *Valterius* (257, 38—42); *Juvenis* (259, 4—8); *Malo* (274, 29 f.); *Toro* (276, 4—7); *Zaballos* (278, 8 f.); *Aloysius de Cathania* (279, 22—24).

[52] *Tapper* (CT VII 249, 32—36); *Mahusius* (258, 20 f.); *Olaveus* (264, 43—45); *Delphius* (273, 33—39) wohl auch wegen des usus clavium, der das Bekenntnis erfordere.

[53] Wenn wir das Gutachten der Löwener Theologen hinzuzählen (Le Plat IV 279 und 290), kommen zwei weitere hinzu: *Leonard v. Hasselt* und *Jodocus v. Ravestein.*

... et conciliorum,	In quarto enim gradu sunt, quae statuuntur ab orthodoxis patribus in generalibus conciliis pro ecclesia bene regenda, ut scilicet omnia gerantur et procedant cum decoro et ordine.
	...
	Quae sunt in primo gradu pariter quae in secundo, sunt iuris divini simpliciter.
... et hic ultimus gradus dicitur etiam ius humanum'[54].	Quae vero in tertio et quarto ponuntur sunt iuris divini secundum quid; tamen sunt iuris humani simpliciter, utpote ab hominibus ordinata iuxta voluntatem Dei'[55].

Das Votum von Delphinus wie das Compendium der Konventualen stufen kurz nach unseren Zitaten das göttliche Recht des Bekenntnisses im zweiten Grad ein.

Es ist richtig, diese beiden Texte zur Erklärung heranzuziehen; nur muß man ihren Wert genau abgrenzen. Ein *Beweis* für die Deutung von ‚ius divinum' und die Aussageabsicht des Konzils im Beichtdekret der Sessio 14 können sie nicht sein. Diesen Beweis kann nur die Mehrheit der Bischöfe liefern, die in der zweiten Konzilsperiode dem Dekret ihre Zustimmung gaben. Delphinus aber und seine Mitbrüder gehören der ersten Periode in Bologna an und sind eine Gruppe der theologi minores. Wo ist der Beweis, daß alle Theologen, ja die Bischöfe in ihrer Mehrheit ihre Ansicht übernahmen?

Als *Erläuterung* dagegen haben diese Texte große Bedeutung. Sie erhellen uns die Theologiegeschichte, auch der zweiten Konzilsperiode; denn vier Jahre Unterschied machen unter dieser Rücksicht nichts aus. Ja sie dürfen wegen der sachlichen Übereinstimmung als guter Ausdruck für die Meinung der genannten sechzehn Theologen von 1551 gelten.

Trotz dieses Wertes kann das Urteil Delphinus' und seiner Mitbrüder nur begrenzte Dienste leisten[56]; denn es erklärt nicht alles, was die Protokolle *Massarellis* aus der zweiten Periode uns mitteilen. Wie läßt sich mit der Auffassung, die Beichtpflicht stehe durch Schlußfolgerung fest, vereinbaren, daß fünf dieser dreizehn in *Canos* Sinn denkenden Theologen erklären, *Christus* habe das Sündenbekenntnis eingesetzt?[57] Wie paßt es zu diesem Bild, daß fünf Theologen, zum Teil aus der gleichen Gruppe, neben Joh 20, 23 auch noch Jak 5, 16 („Be-

---

[54] CT VI 70, 17—20.

[55] Ottob. lat. 461 f. 13^{r}.

[56] Schon für die Periode von Bologna müßte man das Summarium sententiarum theologorum berücksichtigen, auf das die Herausgeber der Protokolle hinweisen (CT VI 88, Anm. 1) und das sehr ausführlich auf den Begriff des ius divinum eingeht. Ich halte es nicht für unmöglich, daß *Laínez* und *Salmerón* dessen Verfasser sind oder zu ihnen gehören. Solange aber keine Sicherheit besteht, möchte ich dieses Dokument nicht für die zweite Konzilsperiode auswerten.

[57] *Laínez* (CT VII 242, 20); *Arze* (252, 5); *Sonnius* (255, 31); *Cano* (263, 17 f.); *Toro* (276, 5); nach dem schon öfter erwähnten Gutachten der Löwener Theologen kommen außer *Sonnius*, einem der Verfasser, noch drei andere hinzu.

kennet einander eure Sünden")[58] und ein anderer, *Gropper*, Apg 19, 18 („Sie bekannten ihr Tun") zur Begründung heranziehen?[59] Beruht die Bekenntnispflicht für diese Männer nicht bloß auf einer Schlußfolgerung, sondern auch auf einem Vergleich oder einer Zusammenstellung von verschiedenen Schriftstellen? Wie ordnen wir die Theologen ein, die außer den genannten Überlegungen der Mehrheit das göttliche Recht in Schrift und Überlieferung oder in der Überlieferung oder einfachhin mit Berufung auf die Kirche begründen?

Hier hilft ein Text von *Laínez* weiter. In der dritten Konzilsperiode hat er ein Gutachten über die Jurisdiktion der Bischöfe verfaßt[60], an dessen Beginn er seine Auffassung vom ius divinum erläutert. Es gebe ein ius divinum im weiteren Sinn, das nicht nur das unmittelbar von Gott eingesetzte, sondern auch das von der kirchlichen Autorität erlassene Gesetz umschließe[61]. Laínez scheidet diesen Begriff aus der Erörterung aus, da weder er noch seine Gegner in der damaligen Auseinandersetzung über den Ursprung der bischöflichen Jurisdiktion diesen Begriff verträten[62].

Den engeren Begriff des göttlichen Rechtes beschreibt Laínez ausführlich:

‚Ius ergo divinum proprie est lex iusta, lata ab ipso Deo absque media humana auctoritate, vel quae ex huiusmodi lege necessario et manifeste deducitur, sive per scripturam canonicam sive per fidelem traditionem ad nos perveniat.'[63]

Laínez legt Wert auf die Feststellung, daß jedes Dazwischentreten menschlicher Autorität aus dem ius divinum ausgeschieden werden müsse. Wir müssen heute zwei Beobachtungen hinzufügen, die für Laínez wohl selbstverständlich waren, uns aber nicht mehr so problemlos vorkommen. Sie sind für das Verständnis der Theologen- und Generalkongregationen wichtig.

1. Unmittelbar ist Gott Gesetzgeber, ob er ein Gesetz selbst erlassen hat oder ob eine Anordnung nun notwendig und offenkundig aus seinem Gesetz folgt. Unmittelbar ist er es im ius naturale wie in den Gesetzen Jesu.

2. Die Schlußfolgerungen werden doppelt gekennzeichnet, durch eben diese notwendige und klare Ableitung, *und* durch die Mitteilung in Schrift oder Überlieferung. Das Verhältnis dieser Kennzeichnungen zueinander interessiert Laínez nicht.

---

[58] *Laínez* (CT VII 243, 3—6); *Arze* (252, 7—9 ff.); *Sonnius* (255, 27—30)? *Valterius* (257, 38—40); *Candidus* (260, 6 f.); *Toro* (276, 4—7).

[59] CT VII 267, 15.

[60] Vgl. die Textausgabe in: *H. Grisar*, Jacobi Laínez Disputationes Tridentinae, t. I (Oeniponte 1886) 1—370.

[61] Ebd. 2.

[62] Ebd. 7, Nr. 6.

[63] Ebd. 8, Nr. 7; vgl. zum Text und der Erläuterung ferner: ebd. 42 f., Nr. 28.

Diese beiden Beobachtungen führen über das Compendium der Konventualen in der ersten Konzilsperiode hinaus. Gemeinsam ist ihnen mit Laínez der Hinweis auf die Schlußfolgerung beim ius divinum. Laínez fügt aber, ohne das in Frage zu stellen, die unmittelbare Herkunft von Gott und die Mitteilung durch Schrift oder Überlieferung hinzu.

In der Erläuterung seiner Definition vom ius divinum kann er seinerseits, wenn er von den Gesetzen Jesu spricht, die Schlußfolgerung weglassen — sicher nicht, um sie zu leugnen — und nur diese beiden von ihm hinzugefügten Merkmale nennen:

‚Omnes etiam leges, quas Dominus Iesus per seipsum instituit, sive per Scripturam sive per fidelem traditionem ad nos perveniunt, ius divinum sunt, quia leges sunt iustae, et ab eo immediate institutae, licet nobis sint promulgatae vel per apostolos vel per auctores Scripturae, vel per ipsam Ecclesiam eiusque fidelem traditionem.'[64]

Wiederum schiebt Laínez einen neuen Ausdruck ein; neben Schrift und Überlieferung tritt die Kirche, ohne daß eine Überlegung zu sehen wäre, wie diese drei sich zueinander verhalten.

Dieses Gutachten der dritten Konzilsperiode macht uns die Äußerungen von Laínez aus der zweiten Periode voll verständlich. Er geht davon aus, daß göttlichen Rechtes sei, was unmittelbar, ohne Dazwischentreten einer menschlichen Autorität, von Gott eingesetzt ist. Das Bekenntnis sei aber von Christus eingesetzt und darum göttlichen Rechtes[65]. Ausdrücklich wiederholt er beim 6. Artikel, nicht die Kirche, sondern Christus habe das Bekenntnis vorgeschrieben; darum könne die Kirche es auch gar nicht abschaffen[66]. Die Kirche ist ihm aber wohl der Garant, daß die Schlußfolgerungen nicht falsch sind[67]. Diesen Hintergrund darf man nicht aus den Augen verlieren, wenn er ausführlich seine Ableitungen aus Joh 20 vorlegt[68]. Wiederum wie in seinem Gutachten stellt und beantwortet er die Frage nicht, die *uns* heute interessiert, wie denn Schlußfolgerung und Kirche sich als Gründe des Ergebnisses zueinander verhalten oder als der eine Grund zusammengehören.

Wenn wir also den Unterschied in Rechnung stellen, daß das sehr ausführliche Gutachten von ihm selbst niedergeschrieben, das Protokoll

---

[64] Ebd. 8, Nr. 7—9.

[65] ‚Articulum 4 etiam haereticum comprobavit, et confessionem de iure divino esse ostendit. Quod enim a Deo immediate institutum est, iuris divini dicitur; sed confessio est a Christo instituta, ergo etc' (CT VII 242, 18—20).

[66] ‚6. articulus etiam haereticus est, quia ecclesia ea peccata praecipit confiteri, quorum quis memoriam habet. Alias autem Christus impossibilia praecepisset, non ecclesia, quia confessio est praeceptum Dei, non ecclesiae, quae neque confessionem ipsam tollere posset' (CT VII 244, 4—7).

[67] ‚Neque etiam de generali confessione intelligenda sunt verba illa Joannis, quia alias ecclesia errasset (quod impium est, cum sit columna veritatis)' (CT VII 243, 21 f.; vgl. die erste Fassung Massarellis in Anm. i).

[68] CT VII 243, 17—30.

seines Votums in der Theologenkongregation dagegen von *Massarelli*, so gut er es konnte, verfaßt wurde, vertritt Laínez in beiden Perioden die gleiche Auffassung vom göttlichen Recht. Er betrachtet die Notwendigkeit des Bekenntnisses nicht als kirchliches oder sonstwie menschliches Recht, sondern als göttliches Recht im engeren Sinne, als Bestimmung, die sich durch Schlußfolgerung ergibt und ebenso auf die Promulgation durch die Kirche stützt.

In dieses durch Laínez wohl erkennbare, aber sicher nicht verursachte Bild fügen sich jetzt die anderen bisher nicht erklärten Äußerungen gut ein. Sie halten an der Schlußfolgerung fest und sagen doch, das Ergebnis stamme von Christus[69]. Sie halten an der Schlußfolgerung fest und berufen sich ebenso auf Schrift und Überlieferung[70]. Sie halten an der Schlußfolgerung fest und legen sie ebenso als Schriftdeutung der Kirche vor[71]. Was aber in der Kirche nicht beibehalten, sondern abgeschafft wurde, kann nicht göttlichen Rechtes sein[72].

Diese Berufung auf die Kirche muß man im Auge behalten; denn nicht nur bei Laínez scheint sie ein Übergewicht gegenüber der deductio zu haben, weil ihr (oder Schrift und Überlieferung) die promulgatio

---

[69] ‚Iure enim divino instituta est atque praecepta (nämlich die confessio in der Beichte), quia illud iudicium, quod sacerdos debet facere super peccatore, non potest fieri de ignotis, sed oportet, quod peccata audiantur, ut discerni possit, quid remittendum sit, quid non.

Insinuative igitur confessio est a Christo instituta et praecepta' (*Ruard Tapper* [CT VII 249, 32—36; vgl. Le Plat IV 290]).

‚Et cum Deus aliquod instituit, id etiam videtur instituisse, sine quo ad illud explicite institutum perveniri non potest.

Neque a sacerdote ad absolutionem seu retentionem perveniri potest, nisi audiat prius peccatoris delicta, praesertim cum idemmet Christus dicat: Nolite secundum faciem iudicare, sed iusto iudicio' (*Joannes Delphius* aus der Begleitung des Kurfürsten von Trier [CT VII 273, 35—39]).

[70] ‚Confessionemque esse de iure divino, sive secretam sive publicam, tum ex scriptura tum e traditione. Iudicium enim causa incognita fieri non debet' (*Rogerius Juvenis*, ein Löwener Theologe [CT VII 259, 4—6]; vgl. auch sein Iudicium [Le Plat IV 310 f.]).

‚Confessio autem habetur tum ex Joa 20 (23) et Iac 5 (16), tum ex traditione apostolica perpetuo in ecclesia Romana observata et retenta ... Cum igitur omnes sancti patres de ipsa confessione meminerint et continua apostolorum traditione ad nos devenerit, eam iure divino esse tenendum est' (*Alexander Candidus*, von der Universität Köln [CT VII 260, 6—8. 10—12]; vgl. auch *Toro* [276, 4—7] zur Bedeutung der Väterlehre für die Schriftdeutung).

[71] ‚... confessionem de iure divino esse, confirmavit ex Joa 20, 23: Quorum remiseritis, quod sine confessione fieri non potest.

Quem locum omnes patres ita intellexerunt et ita ecclesia sancta interpretatur' (*Martinus Malo*, Theologe des Bischofs von Oviedo [CT VII 274, 29—31]).

‚Sextum esse omnino falsum, quia confessio ipsa est de iure divino et ab apostolis etiam tradita et in ecclesia catholica perpetuo observata' (*Melchior Cano* [CT VII 263, 10 f.]; vgl. auch den ‚generalis consensus ecclesiae' bei *Juvenis* [Le Plat IV 310 f.]).

[72] ‚Deinde improbavit esse de iure divino publicam confessionem vel publicam satisfactionem, cum ea non habeatur in ecclesia neque retenta fuerit' (*Antonius de Uglioa*, ein spanischer Observant [CT VII 283, 31 f.]).

legis zukommt. Auch die Anweisung des Legaten an die Theologen erwähnt als Beweisweg nicht eine conclusio, wohl aber (Schrift und Überlieferung und) den consensus Ecclesiae catholicae.

‚Sententiae per theologos dicendae deducantur ex Sacra Scriptura, traditionibus apostolicis, sacris et approbatis Conciliis, Summorum Pontificum et Sanctorum Patrum constitutionibus et auctoritatibus ac consensu Ecclesiae catholicae. Sint breves nec vagentur per inutiles quaestiones fugiantque protervas contentiones'[73]

Es gibt also keinen Anhaltspunkt dafür, daß man das göttliche Recht des Bekenntnisses im ersten Sinn der Konventualen oder von *Laínez* verstanden habe, also als Wahrheit, die klar in der Schrift stünde und so von Gott selbst erlassen sei. Man hat es sicher im zweiten Sinn der beiden Aufstellungen verstanden. Dabei ist ebenso die unmittelbare Einsetzung durch Christus wie die Schlußfolgerung festzuhalten, aber wiederum nicht bloß die Schlußfolgerung, sondern mit ihr zusammen Schrift, Überlieferung und Kirche.

Diese Erkenntnis über die Haltung der Theologen ist bedeutsam; entscheidend für den Sinn des Dekretes sind aber die Bischöfe.

3. Die Generalkongregationen

Die Confessio

Am 30. Oktober hatte der letzte Theologe gesprochen. Erst für den 5. November nachmittags berief der Legat eine Generalkongregation ein. Man möge es nicht als Einschränkung der Redefreiheit auf dem Konzil ansehen, so führte er aus, wenn er darauf dränge, jeder solle sich kurz fassen. Um Zeit zu sparen, schlage er vor, den Bischöfen sofort doctrina und canones vorzulegen und ihre Meinung dazu zu erbitten. Man könne aber auch canones ohne anathema und ‚sub dubio' zur Beratung vorlegen und in ähnlicher Weise mit der doctrina verfahren. Er überlasse den Bischöfen die Entscheidung.

Der Wunsch des Legaten war trotz der höflichen Schlußwendung deutlich genug ausgesprochen. Er fand sofort die Unterstützung des Kardinals von Trient, der drei Kurfürsten und des Bischofs von Wien, der gleichzeitig als Gesandter des Königs von Ungarn auf dem Konzil weilte. Sie alle billigten den ersten Vorschlag, der Bischof von Zagreb, der zweite ungarische Gesandte, wenigstens den anderen. Aber *Granada* verlangte, der Aussprache die Artikel zugrunde zu legen. Die Voten der Theologen genügten nicht; die Väter hätten bisweilen bessere Beiträge zu bieten. Granada setzte sich durch. Die erste Abstimmung ging noch unentschieden aus: vierundzwanzig zu vierundzwanzig. In der zweiten unterlag der Vorschlag des Legaten mit zweiundzwanzig zu sechsundzwanzig Stimmen. Die Mehrheit wollte die Artikel beraten.

Auch die Entscheidung des Konils, nicht zweimal, sondern einmal am Tag Generalkongregation abzuhalten, entbehrte nicht einer Spitze gegen den Legaten, der immer

[73] CT VII 240, 11—14.

wieder drängte, wegen des nahen Sessionstermins die Beratungen rasch zu erledigen[74]. — Kardinal *Crescenzio* ließ in seinem Bemühen, Zeit zu sparen, nicht nach. Er erklärte am folgenden Tag, dem 6. November, er habe den Konzilsvätern die Bemerkungen der Theologen nicht, wie sonst üblich, zukommen lassen, „da sie wenig Bedeutung haben" und man auf die Kürze der Zeit Rücksicht nehmen müsse. Da aber die Bischöfe drängten, las er ihnen doch eine Zusammenstellung der Bemerkungen der Theologen vor. Was dort zu Artikel 4 gesagt wird, ist mehr als dürftig[75]. *Massarelli* hat in der Schlußfassung der Akten den Vorgang so abgemildert, daß die Initiative für die Verlesung jetzt beim Legaten liegt[76].

Anschließend begannen in der gleichen Generalkongregation noch die Beratungen der Bischöfe. Sie dauerten vom 6. bis 14. November. In dieser wichtigen Aussprache der zweiten Konzilsperiode über die Beichte ergriffen sechsundvierzig Bischöfe, zwei Äbte und der Augustinergeneral das Wort. Außerdem redeten am Schluß — sicher für viele unerwartet, weil gegen den Brauch des Konzils — der zweite und der dritte Konzilspräsident, *Sebastiano Pighino*, der Erzbischof von Siponto, und *Luigi Lippomani*, der Bischof von Verona. Da der Erzbischof von *Saloniki*, sei es wegen sprachlicher Schwierigkeiten, sei es aus anderen Gründen, nur eine kurze allgemeingehaltene Erklärung abgab, bleiben fünfzig Redner. Sie alle nehmen zum Bekenntnis in der Beichte Stellung. Keiner verteidigte *Luthers* Meinung, keiner ließ an der Notwendigkeit des Bekenntnisses rütteln[77].

Achtunddreißig Prälaten bezeichneten Artikel 4 als häretisch, davon dreizehn nur den ersten Teil; eine geringere Qualifikation gaben zwei; von zehn wissen wir nichts über eine genauere Einstufung der reformatorischen Meinung. Vielleicht liegt diese Lücke aber an den manchmal dürftigen Mitschriften *Massarellis*. Überhaupt muß man solchen Zahlenangaben beim begrenzten Wert der Protokolle *Massarellis* einen gewissen Spielraum zugestehen. Das Kräfteverhältnis und in unserem Fall die überwiegende Ablehnung zeigen sich aber doch.

Etwas genauer als über die Ablehnung der anderen Meinung sind wir über die eigene Auffassung der Bischöfe unterrichtet. Bei neun Bischöfen wissen wir zwar, daß sie entweder alle Artikel oder wenigstens Artikel 4 als häretisch bezeichnet haben; ob sie aber damit das Bekenntnis im göttlichen Recht begründen wollten, können wir nicht behaupten. Die einundvierzig übrigen haben aber das Bekenntnis als ius divinum bezeichnet, wenn wir einmal von seiner geheimen oder öffentlichen Art absehen. Von ihnen vertreten zehn diese Aussagen ausdrücklich nur

---

[74] CT VII 287, 29 — 291, 26.

[75] ‚In 4. articulo. Quidam dicunt confessionem secretam non esse a Christo institutam, ideo velle(n)t ex hoc articulo deleri secretam. Et dicatur *confessionem, quae hodie in ecclesia secreto fit.* Secunda pars ibi *neque apud antiquos* non videtur aliquibus haeretica, sed maligna etc' (CT VII 292, 36—39).

[76] CT VII 292, 17 f.; zur ersten Fassung, der Niederschrift Massarellis in der Generalkongregation selbst, vgl. dort Anm. e.

[77] Die Protokolle der Generalkongregationen: CT VII 292—324.

für die Confessio in genere und lehnen damit für die modi ein göttliches Recht ab; fünfzehn lassen keine Stellungnahmen zu den modi erkennen[78]. Elf halten die Confessio secreta für göttliches Recht, fünf neben der secreta auch die publica. Also haben sechzehn Konzilsväter den ersten Teil von Artikel 4, der ja ein Urteil über das ius divinum der secreta Confessio verlangte, völlig abgelehnt, zehn nur dann, wenn dieses Adjektiv wegfiel. Bei den anderen können wir uns auf dieser Stufe der Beratungen kein Urteil bilden. Damit zeigt die Generalkongregation im wesentlichen die gleiche Meinungsverschiedenheit über das Bekenntnis als geheimes wie die Theologenkongregation.

Aber was heißt ius divinum, und wie wird es begründet?

Ius divinum

Von sechzehn Rednern in den Generalkongregationen sind uns keine Äußerungen erhalten, die uns einen Aufschluß über ihr Denken vom ius divinum geben könnten. Die verbleibenden vierunddreißig lassen sich nicht immer genau abgegrenzt in verschiedene Gruppen einteilen, weil sich nicht selten bei einem Bischof verschiedene Hinweise finden, die es notwendig machen, ihn an mehreren Stellen anzuführen. Der Zugang zu den Vorstellungen über das göttliche Recht müssen wir uns wieder von der Confessio her eröffnen.

1. *Ius divinum ist nicht ius naturae* (Die Begründung der Beichtpflicht). Die größte erkennbare Gruppe, dreizehn Prälaten, legt für die Beichte den Beweis vor, der aus den Theologenkongregationen schon bekannt ist. In Joh 20, 23 hat Christus die Sündenvergebung eingesetzt. Diese Vollmacht kann aber nur ausgeübt werden, wenn die Sünden bekannt sind[79]. Wie bei den Theologen treten auch bei den Bischöfen einige Male andere Schriftstellen neben das Johanneszitat[80]. Gewiß fehlt bei einigen in den Notizen *Massarellis* der Ausdruck ‚ius divinum'. Aber wir dürfen wegen der Gleichheit der Gedanken alle als Vertreter eines ius divinum ansehen, wie die Theologenkongregationen es zeigen und wie es bei *Laínez* formuliert ist. Bei ihm ist göttliches Recht auch das, was aus einem ausdrücklich vorliegenden Gebot Christi notwendig und klar folgt. Der Bischof von *Feltre* erklärt, Sünden vergeben könne

---

[78] Genaugenommen bezeichnen 9 die confessio (ohne ein Urteil über die modi erkennen zu lassen) als iuris divini, 6 als a Christo instituta.

[79] *Feltre* (CT VII 299, 32—36); *Lanciano* (302, 38—40); *Worcester* (304, 28 bis 30); *Belcastro* (306, 19—23); *Huesca* (308, 18—21); *Elne* (311, 8 f.); *Verdun* (316, 23—26); *General O. E. S. A.* (321, 16 f.); *Verona* (323, 3—7); ohne Joh 20 mit Worten zu nennen, deuten den gleichen Beweisgang an: *Camerino* (300, 37 f.); *Ceneda* (311, 24—28); *Tuy* (313, 40 f.) und *Siponto* (322, 30 f.).

[80] So bei *Feltre, Lanciano* und *Verona.*

nur Gott, ‚qui cum id mandavit, mandavit et illud, per quod ad id pervenitur'[81].

Dieses Ergebnis wird durch eine andere Beobachtung bestätigt.

Göttlichen Rechtes sein, heißt zum mindesten, von Christus *eingesetzt* sein. Das wenigstens meinen die dreizehn Bischöfe der genannten Gruppe mit ihrer Stellungnahme; vier, darunter drei nicht aus dieser Gruppe, gebrauchen diese Wendung ausdrücklich[82]. Sieben, darunter wiederum vier nicht aus dieser Gruppe, werden deutlicher und erklären, das Bekenntnis sei von Christus eingesetzt und *vorgeschrieben*, d. h., es sei göttlichen Rechtes in dieser doppelten Hinsicht[83]. Gegen diese Auffassung erhebt sich eine einzige Stimme.

Der Bischof von *Chioggia* vertritt in seinem Votum die Meinung, nur die Einsetzung des Bekenntnisses gehe auf Christus zurück, sei also göttlichen Rechtes, die Verpflichtung dagegen nicht. Der Christ habe mehrere Wege, die Sündenvergebung zu erlangen. Die größere Sicherheit (via tutior) biete sich ihm aber in der Beichte. Darum sei der Christ iure naturali verpflichtet, diesen Weg zu gehen. Denn eben dieses Naturrecht verpflichte ihn, die größere Sicherheit zu wählen[84]. Für Chioggia ist also das Bekenntnis in seiner Möglichkeit von Christus eingesetzt. Hier stimmt er mit den anderen überein. In seiner Verpflichtung gründet es im Naturgesetz, vielleicht sagt man besser, *auch* im Naturgesetz. Hier steht er gegen sie.

Chioggia bleibt mit seiner Meinung allein. Aber da er sich mit der These, das Bekenntnis sei in Joh 20 zwar von Christus eingesetzt, aber nicht vorgeschrieben, von der Mehrheit abgrenzen will, hilft es uns, eben deren Begriff des ius divinum zu klären. Er selbst unterscheidet ius divinum und ius naturale. Seine Meinung war überhaupt keine Distanzierung von der Mehrheit, wenn diese Mehrheit, in der Sache zwar anderer Meinung, im Begriff nicht genauso dächte wie er: ius divinum ist nicht ius naturale. Vielleicht müßte man genauer sagen, von Christus herrühren heißt nicht im Naturrecht begründet oder mit seiner Hilfe abgeleitet sein. Denn Chioggia will ja mit seiner Begründung im ius naturale die Begründung der anderen im ius divinum ablehnen.

Damit wissen wir von einundzwanzig Bischöfen[85] unter den vierunddreißig Prälaten, die uns ihren Begriff vom ius divinum wenigstens

---

[81] CT VII 299, 34 f.

[82] *Zagreb* (CT VII 295, 26—28); *Palermo* (296, 14 f.); *Sassari* (298, 1 f.) und *Worcester* (304, 28—30).

[83] *Cagliari* (CT VII 298, 28); *Monopoli* (312, 13); der Suffraganbischof von *Mallorca* (317, 21); *Modena* (319, 13—15); zu ihnen gehören auch *Feltre, Huesca* und *Tuy* (s. Anm. 79).

[84] ‚Sed confessio non est praecepta apud Joa 20 (23), sed instituta, sicut si princeps saecularis constitueret aliquod tribunal, coram quo omnes causae deciderentur; quod non propterea omnes litigantes lites suas in eo iudicio diffinire tenentur, sed possent inter se pacisci et transigere et etiam via arbitraria.

Praecipitur autem confessio iure naturali. De iure enim naturali tenetur quis sibi benefacere et Christum diligere et fugere, quidquid Deo adversatur, id est peccata. Sed institutum est remedium, quo quis gratiam Dei per peccatum deperditam consequatur, ut est poenitentiae sacramentum, Joa 20 (23): Quorum remiseritis. Ergo teneor confiteri, ut illis auditis sacerdos ea remittere possit. Etsi enim pluribus viis id facere possem, de iure tamen naturae teneor eligere tutiorem' (*Chioggia* [CT VII 308, 45 — 309, 7]).

[85] Sie setzt sich zusammen aus der Gruppe der 13 und aus den folgenden zwei, die 3 bzw. 4 umfassen, die den 13 noch nicht gehörten, und eben *Chioggia*.

in etwa erläutern, daß sie im Fall der Einsetzung und Vorschrift des Bekenntnisses ‚ius divinum' in einem engeren Sinne verstehen, der nicht als ius naturale oder Folgerung mit Hilfe des ius naturale aufgefaßt werden kann.

Alle Vorstellungen über das göttliche Recht sind hiermit aber noch nicht erfaßt.

2. *Ius divinum kann ius naturae sein* (Die Begründung des geheimen Bekenntnisses). Diese andere Auffassung zeigt sich bei den Beweisen für und gegen die Confessio secreta. Von den elf Bischöfen, die sie als göttlichen Rechtes ansehen, verteidigten zwei, vielleicht vier, diese Meinung mit Argumenten, die wir heute als theologisch ansehen würden[86]. Da aber die Notizen zu spärlich sind, möchte ich daraus keine weiteren Schlüsse ziehen. Sechs weitere aus dieser Gruppe erläutern das ‚ius divinum' anders. Der Mensch sei verpflichtet, seinen guten Ruf (fama) zu wahren; darum müsse er seine Fehler geheim bekennen[87]. Einer von ihnen sagt ausdrücklich, Gott handele nicht gegen das ius naturale[88]. Ein anderer nennt die Pflicht zur geheimen Beichte ein ius divinum mixtum cum naturali[89]. Vielleicht spricht er damit nur deutlicher aus, was die anderen letztlich auch meinen: die Pflicht zum Bekenntnis ist göttlichen Rechtes; wenn man aus dem Naturrecht die Pflicht, seinen guten Ruf zu wahren, hinzunimmt, ergibt sich die Pflicht zum geheimen Bekenntnis. Da aber das Naturrecht in einem wirklichen Sinne göttliches Recht genannt werden kann, ist die Pflicht zum geheimen Bekenntnis göttlichen Rechtes.

Eine gewisse Zurückhaltung legt sich in der Bewertung dieser Überlegungen auf; denn genau der zuletzt erwähnte Bischof beweist das ius naturale aus Prov 25, 9. Ein anderer stellt die traditio apostolica neben die Überlegung über den guten Ruf[90]; zwei andere benützen ebenfalls ein anderes theologisches Argument[91]. Der vorherrschende Eindruck bleibt aber doch, daß hier ein ius divinum behauptet und mit einem Gedankengang, den die Redner damals und wir heute auch ius naturale nennen, bewiesen wird. Wir stehen also vor einer anderen Bedeutung des Begriffes ius divinum als vorhin beim Beweis des Bekenntnisses schlechthin aus Joh 20.

---

[86] *Verona* (CT VII 323, 3—24 ff.), wohl auch *Calahorra* (310, 32—37). Der Suffragan von Mallorca scheint die confessio sowohl secreta wie publica, die er beide als iuris divini ansieht, mit theologischen Argumenten zu stützen (317, 17—21), ebenso *Bossa* (318, 27—30). — Auch *Feltre* (vgl. Anm. 138) muß zu den Verteidigern des ius divinum des geheimen Bekenntnisses gehört haben.

[87] *Cagliari* (CT VII 298, 28 — 299, 1); *Mallorca* (300, 23—25); *Lanciano* (303, 1—6); *Orense* (307, 7—10); der Suffragan von *Barcelona* (308, 6—13), wenn auch nicht mit letzter Sicherheit, scheint mir hierhin zu gehören. *San Marco* (300, 11—13) möchte ich hierzu zählen, weil sich sein Beweis aus den scandala auch bei *Cagliari* findet. — Vielleicht muß auch *Palermo* (296, 12—17) hinzugerechnet werden.

[88] *Mallorca.*

[89] Der Suffragan von *Barcelona.*

[90] *Lanciano.*

[91] *Cagliari* und *San Marco.*

Zu diesem Begriff des ius divinum, das sachlich Naturrecht ist, paßt die Meinung von fünf Bischöfen, darunter zwei aus der gerade genannten Gruppe, die die Pflicht des Beichtvaters zu schweigen als ius divinum bezeichnen, aber mit naturrechtlichen Überlegungen beweisen: geheime Dinge müsse man geheim bewahren; wenn die Beichtväter redeten, würden ferner die Gläubigen von der Beichte abgeschreckt[92].

Die Verteidiger des ius divinum der Confessio secreta haben aber in den Bischöfen, die nur die Confessio in genere als göttliches Recht ansehen, ihre Gegenposition.

Drei von ihnen greifen ausdrücklich den Beweisgang aus dem guten Ruf an und erklären, es gebe höhere Werte, um derentwillen der Sünder bei geheimen Sünden das öffentliche Bekenntnis wählen könne[93]; drei andere wollen die Wahl zwischen geheimem und öffentlichem Bekenntnis dem Sünder überlassen[94]. Wieweit sie sich dabei von den vorigen drei unterscheiden oder von vier weiteren ihrer Gruppe, die eine bestimmte Rechtsform angeben, bleibt offen. *Chioggia* nennt nämlich die geheime Beichte ius naturae et Ecclesiae[95], *León* ius positivum[96], *Verdun* ius humanum[97], und der flämische Abt erklärt, die Weise, geheim oder öffentlich die Sünden zu bekennen, sei der Festlegung der Kirche überlassen[98].

Dieser Streit um die Begründung der Confessio secreta bezeugt deutlich eine bestimmte Art, von ius divinum und ius naturale zu denken.

Einige Bischöfe sind der Meinung, der Mensch müsse seinen guten Ruf wahren und dürfe darum seine geheimen Sünden nur geheim beichten. Sie weisen diese Überlegungen dem ius naturale zu und erklären doch die geheime Beichte als Einrichtung des ius divinum. Bei ihnen ist also das ius naturale ein ius divinum, genauer eine der Formen des ius divinum. Andere Bischöfe hingegen greifen die Gültigkeit dieses Beweises an, sehen Ausnahmen als erlaubt an und bestreiten darum das ius divinum des geheimen Bekenntnisses. Im *Begriff* des ius naturae und divinum haben sie damit die gleiche Ausdrucksweise wie ihre Gegner, die sie in der *Sache* ablehnen. Denn sehen wir einmal davon ab, daß für sie kein ius naturale ist, was Ausnahmen zuläßt, dann läuft ihr Gedankengang begrifflich darauf hinaus, ein naturrechtliches Argument für die geheime Beichte gebe es nicht. Ius naturale wäre aber ein ius divinum. Da außerdem ihre Gegner wie sie selbst keinen Offenbarungsbeweis dafür sehen, sei das geheime Bekenntnis nicht göttlichen

---

[92] *Cagliari* und *Orense* sind schon bei der Gruppe in Anm. 87 genannt; ferner: *Castellammare* (CT VII 301, 30—37); *Syrakus* (304, 18 f.) und *Oviedo* (313, 19—27).

[93] *Castellammare* (CT VII 301, 31—36), *Oviedo* (313, 17—21) und *Guadix* (316, 2—5). Auch *Calahorra* (310, 36 f.) und *Siponto* (322, 32—34) vertreten diesen Einwand; aber beide gehören aus anderen Gründen zu den Verteidigern des ius divinum der geheimen Beichte.

[94] *Granada* (CT 297, 1—3), *Syrakus* (304, 16—18) und *Modena* (319, 13—15). An sich gehört auch *León* (s. Anm. 96) hierhin; aber er geht einen Schritt weiter.

[95] CT VII 308, 38—40.

[96] CT VII 313, 5—12.

[97] CT VII 316, 23 f.

[98] CT VII 320, 9 f.

Rechtes[99]. Eine Bestätigung dafür ist die kleine Gruppe der fünf Bischöfe, die auf die Schweigepflicht des Beichtvaters zu sprechen kommt und sie aus dem göttlichen Recht beweist. Zwei von ihnen, *Cagliari* und *Orense*, verteidigen das göttliche Recht der geheimen Beicht[100], drei lehnen es ab, nämlich *Castellammare*, *Oviedo* und *Syrakus*[101]. Ihre Begriffe von ius naturale ist aber der gleiche: der Beweis aus dem guten Ruf (den man für sich oder für den anderen wahren muß) ist ein Naturrechtsargument. Naturrecht aber ist göttliches Recht. Wer also den Beweis anerkennt, verteidigt das göttliche Recht (der geheimen Beicht oder der Schweigepflicht des Beichtvaters); wer den Beweis ablehnt, leugnet es. Die Stellung zur Sache ist verschieden, der angewandte Begriff gleich.

3. *Ius divinum (Ein Überblick).* Wenn von göttlichem Recht die Rede ist, darf der Begriff keineswegs auf das juristische Gebiet eingeschränkt werden. Sonst könnte *Laínez* nicht Glaube, Hoffnung und Liebe zum göttlichen Recht zählen. Es ist vielmehr jede von Gott gegebene Regelung, Mitteilung oder überhaupt Wirklichkeit gemeint.

„Göttliches Recht" kann im *uneigentlichen* Sinn verstanden werden. Es umfaßt dann die Anordnungen einer von Gott stammenden Autorität, etwa in der Kirche. So gebraucht *Laínez* in seinem Gutachten aus der dritten Konzilsperiode ‚ius divinum laxe sumptum'. Ich erwähne diesen Begriff nur, weil er heute in die Diskussion über die Beichtpflicht, wenn auch selten, zur Deutung des Konzilsdekretes herangezogen wird. Laínez schaltet ihn in seinem Gutachten sofort für sich und seine Gegner aus der weiteren Erörterung aus. In den Beratungen der Theologen und Bischöfe über die Beichte kommt der Begriff nicht vor. Wir können ihn in Zukunft daher übergehen.

„Göttliches Recht" kann im *eigentlichen* Sinn verstanden werden. Es meint dann jedes Recht, das Gott selbst ohne Dazwischentreten einer zwar von ihm eingesetzten, aber eben doch menschlichen Autorität gegeben hat. Diese Bedeutung findet sich im Gutachten von *Laínez* als das ‚ius divinum proprie sive stricte sumptum'. Der Sache nach findet sie sich auch in den Konzilsberatungen. Dabei ist aber eine Unterteilung zu beachten.

Eine erste, nur von einer kleinen Gruppe gebrauchte Wortbedeutung spricht vom ius divinum auch dann, wenn sie von Naturrecht oder *Naturgesetz* redet. Es sind dann Wesenszüge und -bestimmungen gemeint, die Gott in der Erschaffung jeder Seele einprägt, genauer

---

[99] *Calahorra* und *Siponto* (vgl. Anm. 93) erkennen diesen Einwand an, halten die geheime Beichte aber doch für göttliches Recht. Es scheint mir aber nicht sicher, worin ihre Beweisführung gründet, vielleicht in einer bestimmten Auffassung von der Einsetzung der Sakramente durch Christus. Darum ist ein Schluß auf ihre Naturrechtsauffassung nicht möglich.

[100] Vgl. Anm. 92 und 87. [101] Vgl. Anm. 92, 93 und 94.

müßte man sagen: was sich aus dem Offenbarungsgesetz mit Hilfe eines so beschriebenen Naturgesetzes ergibt. So bejahen die Verteidiger des Beweises aus der fama das geheime Bekenntnis, so leugnet es ein Teil der Gegner dieses Argumentes. Diese Bezeichnung des ius naturale als ius divinum lehnt *Chioggia* begrifflich ab. Wie weit sein terminologischer Einwand vom Konzil geteilt wird, läßt sich jetzt noch nicht sagen. *Laínez* in seinem Gutachten aus der dritten Konzilsperiode kennt diese Wortbedeutung und bejaht sie. Er hält sich nicht dabei auf, weil es für sein Thema wertlos war.

Ein zweiter Wortgebrauch wird von allen Theologen und Bischöfen anerkannt. Ius divinum ist in ihm ein *Offenbarungsgesetz*, ein von Gott im Alten Testament oder von Christus im Neuen Testament gegebenes Gesetz. Bei der Beichte geht es natürlich auf dem Konzil um das Neue Testament, um eine Stiftung Christi. *Daß* etwas von Christus eingesetzt worden ist, erkennt man aber nach dem Denken der Theologen wie der Bischöfe auf zwei Wegen: entweder unmittelbar durch die klare Aussage einer Schriftstelle, so etwa bei der Einsetzung einer Vergebungsgewalt in der Kirche, oder aber durch einen Vorgang innerhalb der Kirche, bei dem man das Ergebnis einer übereinstimmenden Glaubensüberzeugung als Stiftung Christi ansieht. Man hält es für notwendig, die gedanklichen Schritte, die zu dieser Glaubensüberzeugung geführt haben, anzugeben. Dem heutigen Leser kommen sie als rein theologische Überlegungen vor, und in diesem Sinne wird heute gerne das Zitat aus dem Compendium der Konventualen über die zweite Stufe des ius divinum verstanden. Im Denken der Konzilsteilnehmer ist aber die Autorität, auf die hin sie das Ergebnis als ius divinum ansehen, nicht die deductio oder die conclusio necessaria et evidens, oder wie man es auch nennen mag. Dieser entscheidende Grund ist für sie die Annahme dieser Glaubensüberzeugung als solcher durch die Kirche. Dieser Sachverhalt wird beim Compendium der Konventualen und dem Zitat von *Delphinus* nicht sichtbar, wohl aber deutlich beim Gutachten von *Laínez*.

Es gibt also zwei Erkenntniswege, auf denen ein neutestamentliches ius divinum bekannt wird: den aus der klaren Aussage der Schrift und den aus der Annahme einer Glaubensüberzeugung durch die Kirche. In beiden Fällen ist aber das, was jeweils bekannt geworden ist, ein ius divinum, etwas ‚immediate a Christo institutum'.

Das Gutachten von *Laínez* ist, obwohl es aus der dritten Konzilsperiode stammt, eine getreue Wiedergabe all dieser Vorstellungen und Begriffe. Es faßt in wenigen Worten das zusammen, was die Theologen und Bischöfe darlegen, wenn sie von der Bekenntnispflicht im allgemeinen reden, von ihrer unmittelbaren Einsetzung durch Christus, von den Beweisen dafür und von der Lehre der Kirche.

Diese Zusammenfassung gibt schon die Richtung an, in der das ius divinum in der Schlußfassung des Dekretes zu verstehen ist, noch nicht aber die Gesamtüberlegungen des Konzils, die bisher ja nur über die Articuli gingen; die Kanones und die Doctrina existierten ja noch nicht.

4. Die Beratung der Kanones

Die Deputati

Am 15. November hatten der zweite und der dritte Konzilspräsident ihre Vota über die Beichte abgegeben, ein auf dem Konzil ungewöhnlicher Vorgang. Tags darauf trat zum erstenmal die Deputatio zusammen, die den Auftrag hatte, dem Konzil einen Entwurf für Kanones und Doctrina vorzulegen, der den bisherigen Beratungen entsprach und die Grundlage für ein endgültiges Dekret bilden konnte.

Dem Range nach standen der Kurfürst von Mainz, *Sebastian von Heusenstamm*, und *Paulus Gregoriancz*, der Bischof von Zagreb, als Gesandter des Königs der Römer und Königs von Ungarn, an erster Stelle. Sie hatten die Beichte wohl verteidigt, sich in allen Einzelheiten aber sehr zurückgehalten. Theologisch tiefer war *Cornelio Musso*, der Bischof von *Bitonto*. Vielleicht verdankte er es seinem zu Recht erworbenen Ruf aus der ersten Konzilsperiode, daß er auch jetzt in Trient wieder zu den Deputati gehörte. Man sieht es seinem Votum aber an, daß theologisch seine Zeit vorüber ist; der Mehrheit, die mit geordneten theologischen Argumenten Schritt für Schritt und Frage für Frage vorangeht, entspricht seine mehr humanistisch-theologische Art der ersten Stunde der Auseinandersetzungen nicht mehr. Auch von ihm ist uns eine Stellungnahme zum ius divinum nicht erhalten. Neben ihm steht aber schon sein italienischer Landsmann, *Egidio Foscarari*, der Bischof von Modena, der in den aufreibenden und theologisch schwierigen Verhandlungen der dritten Konzilsperiode eine wichtige, zum Teil entscheidende Rolle spielen wird. Er vertritt ein ius divinum nur des Bekenntnisses im allgemeinen, nicht aber seiner konkreten Weise. Derselben Meinung sind zwei Spanier, die wie er in der dritten Konzilsperiode eine große Bedeutung als Führer der Opposition erlangen werden, *Pedro Guerrero*, der Erzbischof von Granada, ein theologisch gebildeter Mann, der mit wachem Sinn die geistigen Strömungen der Zeit verfolgte, und *Martín Pérez de Ayala*, der Bischof von Guadix (später von Segovia), der wohl theologisch beschlagen war, aber einen zum Teil wohl aus seinem Charakter herkommenden Hang zu Sondermeinungen und ausgeprägten Positionen hatte. Beide hatten dieselbe theologische Auffassung wie Modena: sie lehnten das ius divinum des geheimen Bekenntnisses in der Beichte ab. Ihre beiden spanischen Landsleute verteidigten es dagegen, *Francisco de Navarra*, Bischof von Badajoz, und *Salvatore Salapusio*, der Erzbischof von Sassari auf Sardinien, in den Akten als Spanier bezeichnet. *Pedro de Acuna*, Bischof von Astorga, läßt sich nicht einordnen; er hat während der gesamten Beratungen über das Beichtdekret nicht das Wort ergriffen[102].

Am 16. November begannen diese neun Bischöfe unter dem Vorsitz des Legaten und der beiden anderen Konzilspräsidenten ihre Arbeit.

---

[102] CT VII 290, 45 ff. ist nur eine Stellungnahme zu praktischen Fragen des Konzilsverlaufs und zur Geschäftsordnung.

Sie mußten dabei davon ausgehen, daß über das Hauptthema von Artikel 4, die Confessio *secreta*, weder in den Theologenkongregationen noch in den Generalkongregationen Einigkeit geherrscht hatte. Der Augustinergeneral, selbst ein Vertreter des ius divinum des geheimen Bekenntnisses in der Beichte, hatte am Schluß der Aussprachen in den Generalkongregationen vorgeschlagen, ‚secreta' zu streichen und nur zu sagen, das sakramentale Bekenntnis sei göttlichen Rechtes[103]. Die Linie eines Kompromisses hielt auch der Legat ein. Er erklärte am 15. November in der Generalkongregation:

‚In 4° aptabuntur verba secundum patrum sententias, ut neutra opinio damnetur, cum omnes concordent, confessionem esse de iure divino.'[104]

Die Deputati hielten sich an die Lage, wie sie sich in den Voten der Bischöfe gezeigt hatte, griffen die beiden Kompromißvorschläge auf und gaben dem Kanon 7, später 6, der aus Artikel 4 entwickelt wurde, folgende Grundgestalt: der erste Teil sprach wie in Artikel 4 über das sakramentale Bekenntnis, strich aber „geheim" und bezeichnete es in dieser allgemeinen Form als göttlichen Rechtes. Der zweite Teil beschäftigte sich, anders als Artikel 4, ganz mit der Confessio secreta und verteidigte nur, sie stehe zur Absicht Christi nicht im Widerspruch. In diesen Satz wurde eine kleine Erinnerung an die geschichtliche Feststellung eingeschoben, die früher den ganzen zweiten Teil von Artikel 4 ausgemacht hatte.

Der erste Teil von Kanon 7, später 6

Durch die Streichung des Wortes ‚secreta' blieb Kanon 7 zwar hinter Artikel 4 im ersten Teil zurück. Diese Grundentscheidung war aber von zwei Ergänzungen begleitet, die über Artikel 4 hinausgingen.

‚Si quis negaverit, confessionem vocalem sacramentalem vel iure divino institutam vel ad salutem necessariam esse . . ., anathema sit.'[105]

Die Streichung hat ihre Bedeutung für den Sinn des Wortes ‚iure divino'. Damit sind alle Stimmen, die ‚ius divinum' als Naturrecht oder Schlußfolgerung mit Hilfe des Naturrechtes verstehen, aus dem Sinn des Kanonvorschlages ausgeschaltet. Im Konzil, das heißt in den Generalkongregationen, wurde diese Bedeutung nur bei der Confessio secreta vertreten. Für die Confessio schlechthin vertrat man, sofern Theologen und Bischöfe sich überhaupt erklärt haben, einen anderen Sinn: die aus einer Schriftstelle notwendig und eindeutig gezogene

---

[103] CT VII 321, 15—19. — Bibl. Angelica (Roma), Man. lat. 425, gibt seine Meinung zum geheimen und öffentlichen Bekenntnis genauer wieder: ‚Hoc disiunctum est de iure divino, neutra tamen pars divisive est de iure divino' (f. 35r).
[104] CT VII 321, 44 — 322, 2.
[105] CT VII 326, 1 f. 4.

Folgerung, durch die Kirche im Ergebnis promulgiert. Diese kirchliche Promulgation ist nicht die Entscheidung des Konzils, die zu diesem Zeitpunkt ja noch gar nicht existierte, sondern der Consensus Ecclesiae, der ein als Glaubensüberzeugung übernommenes Ergebnis anerkennt und als solches vertritt. Das ist der Sinn des ius divinum an dieser Stelle.

Während früher aber bloß ganz allgemein behauptet wurde, das Bekenntnis *sei göttlichen Rechtes*, heißt es jetzt in der ersten Ergänzung, es sei kraft göttlichen Rechtes *eingesetzt* und sei zum Heil *notwendig*. Die Erwähnung der Einsetzung ist verständlich; sie war einhellig die Meinung der Theologen und Bischöfe und der Sache nach nur eine Ausgestaltung des bisherigen „sein". Der zweite Ausdruck der Ausgestaltung könnte überraschen. Wohl hatten mehrere Theologen gefordert, man solle sagen, das Bekenntnis sei *vorgeschrieben*, aber nicht so viele hatten von einer *Notwendigkeit* gesprochen, fünf Theologen[106] und drei Bischöfe[107]. Der dritte Konzilspräsident, der Bischof von *Verona*, hatte freilich in seiner Rede, dem allerletzten Votum zum Thema, gefordert, man müsse sagen, das Bekenntnis sei von Christus eingesetzt, vorgeschrieben und sei zum Heile notwendig[108]. Sein Rang auf dem Konzil genügt aber nicht, um die Aufnahme des Zusatzes zu erklären. Denn obwohl er das göttliche Recht der geheimen Beichte vertrat, setzte er sich hier keinesfalls durch. Eine andere Vermutung ist mir daher wahrscheinlicher.

In ihrer Antwort auf die Confessio Augustana hatte die Confutatio daran festgehalten, daß die ‚confessio integra ... ad salutem necessaria' sei[109]. *Melanchthon* hatte das in der Apologia mehrfach abgelehnt und, um keinen Zweifel zu lassen, erklärt, sie sei nicht kraft göttlichen Rechtes zum Heile notwendig[110]. Die Quellenangabe zu Artikel 4 zitiert genau den Abschnitt der Apologia, aus dem diese Meinung ebenso wie der Hinweis auf die Confutatio stammt. Die Deputati dürften daher mit ihrem zweiten Zusatz diese Kontroverse im Auge gehabt haben.

In Kanon 7 ist zur Bezeichnung des Bekenntnisses ein neues Wort als zweite Ergänzung aufgenommen: *vocalem*. Diese Zufügung erwartet man nicht, weil die Ansätze in den vorangegangenen Kongregationen, eine solche Erweiterung zu rechtfertigen, nach den Protokollen *Massarellis* mehr als spärlich sind. Ein flämischer Dominikaner aus Löwen, *Ioannes Valterius*, hatte in den Theologenkongregationen die Meinung vertreten, ohne Confessio vocalis gebe es keine Vergebung

[106] *Valterius* (CT VII 257, 39); *Mahusius* (258, 27 f.); *Zaballos* (278, 8 f.); *A. de Cathania* (279, 18—20); *B. de Colloredo* (280, 25 f.).
[107] *Zagreb* (CT VII 295, 22); *Bitonto* (305, 19 f.); *Tuy* (313, 40 f.).
[108] CT VII 323, 3—5.
[109] Confutatio, Resp. ad secund. part. IV (CR 27, 159).
[110] ApCA XII 111 (BekSchELK 274); vgl. XI 7—8 (251); XII 23 (256); XII 102 (272).

in der Beichte[111], sein Ordensbruder *Melchior Cano* war der gleichen Meinung. Er nannte einen Einwand, das Bekenntnis sei darum nicht notwendig, weil einer in der Krankheit ja die Stimme verlieren und durch Zeichen die Absolution verlangen könne. Sie müsse ihm dann gewährt werden. *Cano* erwiderte darauf, das sei keine absolutio sacramentalis, sondern eine Art von reconciliatio; denn es könne ja kein iudicium stattfinden. Auch die Väter der alten Kirche hätten das gemeint, wenn sie in solchen Fällen von einer poenitentia publica redeten[112]. Ein anderer Dominikaner teilte diese Anschauungen[113], während *Martinus Malo*, der Theologe des Bischofs von *Oviedo*, auch dem die Absolution zugestand, der im Krankheitsfall nicht reden kann[114]. Ob *Laínez*, der als erster sprach, auch diese letzte Meinung vertrat[115] und damit vielleicht die Debatte über das Thema auslöste, läßt sich nicht entscheiden. Nur drei Bischöfe sprachen von der Confessio oris[116] — ein Ausdruck, den das Konzil von Florenz schon gebraucht hatte[117]. Ob es nun die Autorität dieses Konzils war oder ein anderer Grund, jedenfalls stand ‚vocalis' jetzt im Kanon 7. Das Wort hielt sich nicht lange. In den Generalkongregationen vom 20. und 21. November verlangten sechs Redner seine Streichung[118]. Einer von ihnen sagte: ‚Ne muti excipiantur.'[119] Der Bischof von *Calahorra* begründet seinen Antrag noch ausführlicher:

‚Ex 7° deleatur *vocalem*, quia excluderentur alii modi confitendi, ut signum in muto et per litteras.'[120]

Man gab dem Antrag statt und strich das Wort.

Noch einmal versuchten sieben Bischöfe in den Generalkongregationen vom 20. und 21. November, ‚praeceptam' zur Confessio einzuführen[121], aber ohne Erfolg; ‚necessariam' wurde nicht angetastet, nicht ergänzt und nicht gestrichen. Wohl aber folgte man einem Vorschlag des Bischofs von Mallorca, *Gianbattista Campeggio*. Am 24. November schlug er zum Kanon, der mittlerweile die Nummer 6 erhalten hatte, vor:

‚In 6° *iure divino* addatur ibi *ad salutem*.'[122]

So lautete jetzt der erste Teil von Kanon 6 in der endgültigen Fassung, die in der Sessio am folgenden Tage verabschiedet wurde:

‚Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse iure divino ... anathema sit.'[123]

Wenn ‚iure divino' in der früheren Fassung nur zu ‚institutam' gehört haben mochte, jetzt gehört es sicher zu beiden Adjektiven, bezieht sich auf die Einsetzung und auf die Notwendigkeit.

---

[111] CT VII 257, 33 f. [112] CT VII 261, 19—22; 263, 6—10.

[113] *B. de Colloredo* (CT VII 280, 25—27); vielleicht teilte auch der Augustiner *Tranensis* diese Anschauung (284, 4—7).

[114] CT VII 274, 26—28.

[115] CT VII 243, 15 f.

[116] *Lanciano* (CT VII 302, 44 f.); *Ceneda* (311, 25 f.); *Lacorensis*, ein anderer Suffragan von Barcelona (314, 23).

[117] D 1323.

[118] *Mallorca* (CT VII 328, 28); *Castellammare* (329, 5); *Tuy* (331, 15 f.); *Verdun* (331, 28). Die beiden anderen vgl. in den folgenden Anmerkungen.

[119] Der flämische Abt (CT VII 331, 41 f.).

[120] CT VII 330, 25 f.

[121] *Mallorca* (CT VII 328, 28 will ‚necessariam' durch ‚praeceptam' ersetzen); *Huesca* (329, 39); Suffragan von *Würzburg* (330, 16 f. will ersetzen); *Elne* (330, 33); *Monopoli* (330, 40 f.); *León* (331, 5); Suffragan von *Mallorca* (331, 36 f.).

[122] CT VII 338, 29 f. [123] D 1706.

Der zweite Teil von Kanon 7, später 6

Dieser Teil befaßte sich jetzt fast ausschließlich mit der geheimen Confessio. Eine geeignete Formulierung zu finden, war wohl nicht ganz einfach, weil man einerseits das geheime Bekenntnis gegen die Protestanten in Schutz nehmen wollte, wohl auch mußte, also einen Akzent setzen mußte, anderseits aber im Meinungsstreit innerhalb des Konzils, ob es göttlichen Rechtes sei oder nicht, genau in der Mitte bleiben mußte, also keinen Akzent setzen durfte. Der Vorschlag der Deputati trug beiden Erfordernissen Rechnung.

‚Si quis ... dixerit, modum secrete confitendi soli sacerdoti ... alienum esse ab institutione et mandato Christi et inventum esse humanum: anathema sit.'[124]

Der Ausdruck ‚modum secrete confitendi' war aus den Erörterungen in der Aula verständlich. Dort hatte man ja das Bekenntnis im allgemeinen von seinen beiden Weisen, der geheimen und der öffentlichen, unterschieden. ‚Soli sacerdoti' dürfte wohl im Gegensatz zur Laienbeichte stehen und das Thema eingrenzen auf das Bekenntnis vor dem Priester im Hinblick auf die sakramentale Vergebung. ‚Alienum ab ...' vermeidet eine Behauptung, die geheime Beichte sei von Christus eingesetzt, und verbindet in glücklicher Weise damit einen Schutz für diese Praxis der Kirche. Es wäre möglich, daß ‚inventum humanum' auf die Predigt *Luthers* über die zehn Aussätzigen anspielen will, deren lateinische Fassung die geheime Beichte eine ‚fictio hominum' nennt[125]; man gäbe so zu verstehen, daß das Konzil diese Auffassung ablehnt.

In den Generalkongregationen vom 20. und 21. November unternahmen einige Bischöfe noch einmal einen Versuch, das ius divinum der geheimen Beichte in den Kanon hineinzubringen[126]; sie trafen sofort auf Widerspruch[127]. Das Konzil änderte nichts. Es entsprach auch nicht einem Vorschlag, die publica poenitentia zu erwähnen[128].

So wie der zweite Teil von Kanon 7, später 6, vorgelegt worden war, wurde er auch verabschiedet.

In ihm wurde aber noch der Rest, der vom zweiten Teil von Artikel 4 übriggeblieben war, eingeschoben. Er hatte den Theologen und den Bischöfen so vorgelegen:

‚... Nec apud antiquos Patres ante Concilium Lateranense eius (d. h. des geheimen sakramentalen Bekenntnisses) factam fuisse mentionem, sed publicae tantum poenitentiae.'[129]

Die Theologen scheinen sich mit diesem Text nicht viel beschäftigt zu haben. Vier Redner lehnen ihn ausdrücklich ab, *Laínez* und *Delphius* als häretisch, *Tapper* als falsch und blasphemisch, *Malvenda* als verwegen[130]. *Pelargus* verlangt den Zusatz: „... und daß über sie keine Konstitutionen erlassen worden seien"[131]. Vielleicht sind

---

[124] CT VII 326, 2—4. [125] CT VI 8, 25 f.

[126] *Köln* (CT VII 327, 22); Suffragan von *Barcelona* (329, 32); ebenso, wenn auch mit anderen Worten: *Cagliari* (328, 14 f.); *Lanciano* (328, 34 f.); *Huesca* (329, 39 f.).

[127] *Verdun* (CT VII 331, 28 f.); vielleicht auch *Tuy* (331, 16 f.).

[128] *Upsala* (CT VII 328, 8); *Castellammare* (326, 6 f.); *León* (331, 5).

[129] CT VII 234, 8—10.

[130] *Laínez* (CT VII 243, 33—38); *Delphius* (274, 6—8); *Tapper* (249, 26—250, 4); *Malvenda* (251, 16).

[131] CT VII 272, 17 f.

zu diesen Theologen noch weitere fünf hinzuzurechnen[132]. Aber bei ihnen ist es nicht immer ganz sicher, ob sie vom Bekenntnis schlechthin oder vom geheimen Bekenntnis reden. Jedenfalls besteht aber die Möglichkeit, daß die Auffassung des Gutachtens, das *Tapper* und drei andere Löwener Theologen dem Präsidenten einreichten, auch von anderen geteilt wurde:

‚Huius (nämlich des Artikels) secunda particula non pertinet ad dogmata sive articulos fidei, nam facti quaestio est non fidei, an secretae confessionis mentionem faciant veteres.

Interea prodit haec particula apologistarum vel insignem inscitiam, vel malitiosam dissimulationem.'[133]

Die Bischöfe befassen sich mit dem zweiten Teil von Artikel 4 häufiger als die Theologen. Von fünfzig Rednern nahmen dreiundzwanzig zu ihm Stellung. Im Endergebnis erfahren wir wenig. Sechs bezeichnen den zweiten Teil als lügnerisch[134], acht geben ihm Qualifikationen wie falsch[135], irrig[136], gottlos und blasphemisch[137]. Hinzurechnen dürfen wir auch die fünf Bischöfe, nach denen die Confessio immer in der Kirche gelehrt wurde[138]. Ob und wie weit sie die confessio secreta meinen, ist nicht mit Sicherheit zu sehen. Einige Bischöfe erklären nur, die Väter erwähnten das Bekenntnis[139]; einer ist noch zurückhaltender, es sei schon 500 Jahre vor dem vierten Lateranense in Übung[140]. Ein anderer weist darauf hin, *Calvin* habe nicht gelehrt, was im zweiten Teil von Artikel 4 stehe. Er behaupte vielmehr, es gebe vor dem vierten Laterankonzil keine Dekrete über die Beichte[141].

Als häretisch hat nach den uns erhaltenen Notizen *Massarellis* keiner in den Generalkongregationen den zweiten Teil bezeichnet. Inhaltlich können diese spärlichen Äußerungen aber erst lebendig werden, wenn man die zahlreichen Väter-, Konzilien- und Papstzitate auswertet. Sie werden sicher ein klareres Bild vermitteln.

Die Deputati spiegeln in der Verschiedenheit ihrer Auffassung auch hier die Generalkongregation gut wider. *Mainz* und *Guadix* hatten den zweiten Teil von Artikel 4 für lügnerisch gehalten, *Granada* und *Badajoz* für falsch, *Sassari* für irrig. Von *Bitonto* ist uns ein Urteil nicht erhalten, *Astorga* hat in den Generalkongregationen nie das Wort ergriffen. So bleiben zwei Deputati, die Artikel 4 als ganzen

---

[132] *Hasselt* (CT VII 254, 21 f.); *Candidus* (260, 10—12); *Cano* (263, 26 f.); *Gropper* (268, 35 f.; 269, 5—10); *M. a Vosmediano* (277, 7—9). *Walther* (Le Plat IV 302) bezeichnet den Teil als falsch.

[133] Le Plat IV 288.

[134] *Mainz* (CT VII 294, 17 f.); *Trier* (294, 42); *Köln* (294, 43); *Straßburg* (306, 8 f.); *Calahorra* (310, 29 f.); *Guadix* (316, 5—7).

[135] *Granada* (CT VII 297, 4); *Mallorca* (300, 21 f.); *Lanciano* (303, 1); *Badajoz* (307, 17); der flämische Abt (320, 13).

[136] *Sassari* (CT VII 298, 2 f.); Suffragan von *Barcelona* (307, 24).

[137] *Castellammare* (CT VII 301, 37).

[138] *Trient* (CT VII 293, 33—35); *Zagreb* (295, 27); *Wien* (296, 3); *Antivari* (296, 4); *Feltre* (299, 36) und im Original: ‚Confessionem sacramentalem secretam esse iuris divini abunde superius ostensum fuit. Eam in usu fuisse ante Lateranense Concilium ostendunt testimonia sanctorum Patrum, qui ante illud Concilium fuerunt' (Vat. lat. 3916 f. 161^{r+v}).

[139] *Palermo* (CT VII 296, 15—17); *Bossa* (318, 28 ff.); ferner die schon genannten *Mainz, Trier, Köln* (Anm. 134) und *Castellammare* (Anm. 137), der zu den antiqui patres auch *Beda* zählt.

[140] *Orense* (CT VII 307, 10).

[141] *Chioggia* (CT 308, 40 f.).

qualifiziert haben; nach *Zagreb* ist er falsch, nach *Modena* häretisch. Falls dieses Urteil Modenas auch ausdrücklich für den zweiten Teil gelten sollte, war er der einzige unter den Deputati, der den zweiten Teil als Glaubensfrage ansah.

Im Entwurf zu Kanon 7 minderte die Kommission die Bedeutung des Themas erheblich dadurch, daß sie es nur noch in einem Relativsatz erwähnte, änderte die Aussage aber, indem sie ihr eine positive Wendung gab.

„... Modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat ...'[142]

Über die Entstehung dieser Fassung wissen wir nichts. Nur ein genaues Studium der Vätertexte in den Vota kann genaueren Aufschluß geben. Sicher soll aber nicht behauptet werden, die Beichtpraxis sei von Anfang an in der Kirche so wie im sechzehnten Jahrhundert gewesen. Man kannte die publica poenitentia, man wußte um die Form einer publica confessio; man wollte, wenn ich recht sehe, nur behaupten, es habe von Anfang eine secreta confessio gegeben (die dann vielleicht mit einer publica poenitentia verbunden war).

In der Aussprache über die Kanones verlangten zwei Bischöfe, die Worte ‚ab initio' zu streichen[143]. Ihr Antrag wurde nicht angenommen. Unter der neuen Nummer 6 ging der Kanon in diesem Stück unverändert in das Schlußdekret ein.

5. Die Doctrina im Kapitel 5

a) Der Werdegang

Am 16. November, einen Tag nach der letzten Generalkongregation, traten die Deputati unter dem Vorsitz der drei Konzilspräsidenten zu ihrer ersten Sitzung zusammen. Der Legat legte ihnen dabei den Entwurf einer Doctrina vor, die auf seine Veranlassung hin von „gelehrten und frommen Männern" verfaßt worden sei und mithelfen solle, Zeit zu sparen; denn es sei leichter, eine vorliegende Doctrina umzuändern, als eine völlig neue auszuarbeiten[144].

Dieses Vorgehen des Legaten war wohl die Antwort auf seine Niederlage zu Beginn der Generalkongregationen. Er hatte ja am 5. November den Prälaten vorgeschlagen, sofort über eine Doctrina und über Kanones zu reden und nicht erst über die Articuli, war aber mit seinem Vorschlag nicht durchgedrungen. Jetzt war er am Zuge und stellte die Deputati mit der Doctrina vor eine vollendete Tatsache, die sie zwar juristisch, aber kaum sachlich umgehen konnten. Die Zeit drängte; die Sessio war schon für den 25. November festgesetzt.

Wir kennen die Verfasser der Doctrina nicht[145]. Wenn im folgenden also Namen genannt werden, wird auf eine Verwandtschaft der Ideen hingewiesen und nicht eine Urheberschaft behauptet. Der Werdegang der Doctrina gibt uns aber auch ohne

---

[142] CT VII 326, 2 f.

[143] *Syrakus* (CT VII 329, 21); *Oviedo* (331, 7 f.). Außerdem hatte der Suffragan von Mainz verlangt, hinter ‚catholica' noch ‚Romana' hinzuzusetzen (329, 18).

[144] CT VII 324, 11—22.

[145] *H. Jedin*, Die Geschichte des Konzils von Trient III (Freiburg i. Br. 1970) 327 f., vermutet, daß zu den Verfassern *Laínez* und *Salmerón* gehören. Wer in den Werken *Salmeróns* die Ausführungen zur Beichte liest, findet Ähnlichkeiten mit dem Entwurf, den der Legat vorlegte. Die Frage muß aber noch weiter untersucht werden.

Kenntnis der Verfasser wertvolle Aufschlüsse über den theologischen Sinn der verabschiedeten Endfassung. Der Text, der von Kardinal *Crescenzio* am 16. November vorgelegt wurde, ist uns im Band Conc. Trid. 22 des vatikanischen Archivs erhalten[146] und muß in der Ausgabe der Akten durch die Görres-Gesellschaft mit Hilfe der Fußnoten zusammengestellt werden. Eine mit dieser Form 1 eng verwandte, bisweilen aber leicht verschiedene Fassung, die von Conc. Trid. 119, können wir übergehen, weil sie für Kapitel 5 keine Abweichungen aufweist. Die Deputati arbeiteten vom 19. bis 22. November in fünf Sitzungen[147] die ihnen vorgelegte Doctrina um. Die Arbeiten standen offensichtlich unter Zeitdruck. Trotzdem wurden wichtige Änderungen, die durch die Aussprache verlangt waren, vorgenommen. Das Ergebnis, Form 2, liegt uns in Conc. Trid. 146 vor. Die Verbesserungswünsche der Generalkongregation vom 23. November wurden noch am gleichen Tag auf einer Sitzung der Deputati in diese Form 2 eingearbeitet[148]. Die Randbemerkungen von Conc. Trid. 146 dürften diesen Stand der Verhandlungen wiedergeben. Die beiden Generalkongregationen vom 24. November brachten keine Änderungswünsche mehr zutage[149]. So wurde der Text der Doctrina in der erreichten Form am folgenden Tag verabschiedet.

b) Die Lehre über das Bekenntnis in Form 1 der Doctrina

Artikel 4 verlangte eine Stellungnahme zur Behauptung, das geheime Bekenntnis sei nicht göttlichen Rechtes. Die den Deputati vorgelegte Form der Doctrina gliederte die Antwort aber auf. Sie redete im ersten Teil vom Bekenntnis überhaupt, im zweiten aber von seiner geheimen Art und Weise.

Confessio

Die These, die den ersten Teil einleitete und gleichsam seine Überschrift darstellte, lautete:

‚Ex institutione sacramenti poenitentiae iam explicata Patres necessaria quadam et evidenti consequentia collegerunt, institutam esse a Domino etiam integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis praeceptam exstitisse.'[150]

Diese These weist im Vergleich mit der Aussprache in den Generalkongregationen drei Merkmale auf.

Zunächst fehlt hier wie im ganzen Kapitel 5 von Form 1 das Wort ‚ius divinum'. Nachdem die Aussprache für das Bekenntnis im allgemeinen eine solch überwältigende Einmütigkeit ergeben hatte, fällt dieses Schweigen auf, selbst wenn man in Rechnung stellt, daß der Entwurf während der Beratungen und nicht erst hinterher entstanden ist. Es scheint aber, daß sich hier eine bestimmte Absicht auswirkt. Es könnte nämlich sein, daß die Verfasser mit Bewußtsein den Ausdruck ‚ius divinum' vermeiden wollten, da er in einem doppelten Sinn gebraucht wurde, und daß sie ihn

---

[146] CT VII 343, Anm. 3. Hier sind alle weiteren Angaben zu den Bänden zu finden, die unten genannt werden. Die damalige Bezeichnung ‚Conc.' ist inzwischen in ‚Conc. Trid.' geändert worden.

[147] CT VII 327, 5—7. 10—12; 332, 4—7; 333, 51 — 334, 2.

[148] CT VII 337, 29—31.

[149] CT VII 338, 3—8; 340, 8—11. In den Notizen *Massarellis* zu den Reden der Bischöfe finden sich keine Änderungswünsche.

[150] CT VII 348, Anm. c.

durch die jeweils gemeinte Sache ersetzen wollten. Die drei Wendungen ‚necessaria et evidenti consequentia', ‚a Domino' und ‚Patres' erinnern an *Laínez*, zum Teil auch an das Compendium der Konventualen und geben die zweite Bedeutung des göttlichen Rechtes (im eigentlichen Sinn) in seiner Einteilung wieder. Der Entwurf will also eine Stiftung Christi behandeln und stützt sich dabei auf eine Väterlehre. Wenn von einer theologischen Schlußfolgerung die Rede ist, muß sie in diesem Rahmen gesehen werden.

Ein anderes Merkmal hängt mit diesem ersten zusammen. Nicht bloß ‚ius divinum', sondern folgerichtig ebenso ‚esse iuris divini' wird vom Entwurf umschrieben. Er wählt dabei die beiden Ausdrücke, die nur bei einer kleinen Gruppe bezeugt sind: eingesetzt und vorgeschrieben sei das Bekenntnis. Im ersten Ausdruck herrschte Einmütigkeit. Der zweite war vielleicht darum übernommen, um der Intervention des Bischofs von *Chioggia*, natürlich ohne seinen Namen zu nennen, zu begegnen. Die Pflicht zum Bekenntnis soll also nicht auf eine Naturrechtsüberlegung, sondern genauso wie die Einsetzung auf Christus zurückgeführt werden.

Als drittes Merkmal spricht der Entwurf sofort von der confessio *integra*, einer Wendung, die vielleicht das Florentinum wiederaufnehmen will (confiteri integraliter), vielleicht noch eher die confutatio (confessio integra). Damit wird ein Teil von Artikel 5 schon in die dem Artikel 4 entsprechende Antwort hineingezogen und gleichermaßen im göttlichen Recht begründet. Ich übergehe daher das Wort vorläufig.

Nach der Grundthese führt Form 1 die beiden Schlußfolgerungen der Väterlehre näher aus: die Einsetzung des Bekenntnisses ergebe sich aus der Eigenschaft der Priester als ‚praesides et iudices', die in einem Gericht (tribunal) die Schlüsselgewalt der Sündenvergebung auszuüben hätten und die den Fehlern zukommende Buße der Billigkeit entsprechend auferlegen müßten; daher müßten sie auch die zur Entscheidung vorliegende causa kennen[151]. Die Verpflichtung zum Bekenntnis ergebe sich aus der Überlegung, daß sonst die von Christus übertragene Schlüsselgewalt sinnlos sei, wenn man ohne sie die Sündenvergebung Christi erlangen könne[152].

Confessio secreta

Die These des zweiten Teiles lautet:

‚Caeterum delictorum confessionem secreto apud solum sacerdotem esse faciendam, christiani non ab ullo humano praecepto, sed ab ipsa naturae lege atque adeo ab ipso Christo Domino, sacramenti huius auctore, instructi didicerunt.'[153]

Es fällt sofort auf, daß wie im ersten Teil auch hier das Wort ‚ius divinum' vermieden wird, vermutlich aus dem gleichen Grunde wie oben.

Form 1 will die Sache selbst ohne ein etwas schillerndes Wort ausdrücken. Die Verpflichtung zum geheimen Bekenntnis stammt also nicht von einer menschlichen Autorität, sondern aus dem Naturgesetz. Es sei undenkbar, fährt Form 1 fort, daß Christus eine Form des Bekenntnisses eingesetzt habe, die vom Naturrecht abweiche.

---

[151] CT VII 348, Anm. c. und 348, 2—4.
[152] CT VII 348, Anm. g.
[153] CT VII 349, Anm. l (etwas oberhalb der Mitte).

Der Beichtende habe an seinen Ruf zu denken, Gefahr von sich abzuwenden und einen Skandal in der Kirche zu vermeiden. Im Erkenntnisweg ist hier wohl ähnlich wie in Teil 1 eine Folgerung dargelegt, aber nicht notwendig und offenkundig genannt und nicht durch die Autorität der Väter gedeckt, sondern durch das Naturgesetz. Hier liegt der Unterschied der beiden Begründungen und wohl auch der Anlaß für die Verfasser von Form 1, weder im einen noch im anderen Fall von ius divinum zu reden.

Der Entwurf geht dann zum öffentlichen Bekenntnis über. Er gibt zu, daß es in gewissen Fällen sinnvoll sein könne, bestreitet aber, daß es auf göttliche oder menschliche Vorschrift gestützt werden könne. Er vertritt damit, vom Zusammenhang her eindeutig zu sehen, eine im Naturgesetz und, um im Sprachgebrauch von Form 1 zu bleiben, von Christus selbst gegründete Verpflichtung nur zum geheimen Bekenntnis, das aber Ausnahmen zuläßt.

Mit dieser ganzen Beweisführung schließt sich der Entwurf dem Denken jener Bischöfe an, die die Pflicht zum geheimen Bekenntnis darum als ius divinum bezeichnen wollen, weil sie aus dem Naturrecht (zusammen mit der allgemeinen Beichtpflicht) folge.

Form 1 schließt mit einem Satz, der schon Artikel 6 aufgreift und der sich in der Fassung des Schlußdekretes weiterentwickeln wird:

‚Hanc enim saltem semel in anno omnibus christifidelibus faciendam esse iuxta Lateranensis Concilii decretum sancta haec Synodus de integro statuit.'[154]

Form 1 und Kanon 7

In manchen Punkten gab Kapitel 5 der Doctrina in Form 1 das Denken der Konzilsmehrheit nicht treffend wieder und mußte daher wichtige Änderungen hinnehmen; aber in seiner Grundentscheidung wirkte es auf Kanon 7 (später 6) ein. Dieser Kanon 7, der von den Deputati verfaßt und am 19. November zur Beratung ausgegeben wurde, sprach nämlich im ersten Teil nur vom Bekenntnis im allgemeinen und im zweiten Teil von dessen geheimer Form. Diese Aufgliederung entsprach durchaus der verschiedenen Bewertung beider Aussagen in den Kongregationen und blieb im Kanon 6 der Schlußfassung erhalten.

Aus Form 1 dürfte auch die Weise, vom geheimen Bekenntnis zu reden, in Kanon 7 und durch ihn unverändert in den heutigen Kanon 6 eingedrungen sein.

Form 1	**Kanon 7**
‚delictorum confessionem secreto apud solum sacerdotem.'[155]	‚modum secrete confitendi soli sacerdoti.'[156]

Wenn diese Wendung ‚soli sacerdoti' tatsächlich aus Form 1 und dem dortigen Zusammenhang herübergenommen ist, dann will sie nicht in erster Linie das Bekenntnis vor dem Priester mit der Vergebungsvollmacht gegenüber dem vor dem Laien herausstreichen. Es geht dann darum, das Bekenntnis vor dem Priester allein zu verteidigen und nicht das Bekenntnis vor ihm im Beisein der Gemeinde zu fordern.

---

[154] CT VII 349, Anm. 1 (letzter Satz).
[155] A. a. O. (Anm. 153). [156] CT VII 326, 2.

c) Von Form 1 zu Form 2 der Doctrina

Die Deputati hatten zunächst im Sinn der Generalkongregationen die Kanones entworfen und den Vätern vorgelegt. Sie gingen jetzt ebenso daran, die Doctrina umzugestalten. Gleich der erste Satz wurde in zwei Punkten entscheidend geändert.

Confessio

Form 1	Form 2
‚Ex institutione sacramenti poenitentiae iam explicata	
ecclesiae patres necessaria quadam et evidenti consequentia collegerunt	universa ecclesia semper intellexit,
institutam (Form 1: etiam) esse a Domino (Form 2: etiam) integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis	
praeceptam extitisse.'[157]	necessariam existere.'[158]

Die erste Änderung erinnert an *Canos* Relectio de Poenitentia, die drei Jahre vor diesen Beratungen gehalten worden war:

‚Semper enim intellexit Ecclesia, Confessionem quam a Christo accepit, integram esse debere.'[159]

Mit diesem Gedanken hat die Kommission der Deputati die Begründung der Erkenntnis der Beichtpflicht verstärkt. Nicht mehr die Väter lehren eine eindeutige und notwendige Folgerung; nein, der Consensus Ecclesiae selbst trifft sich in der Überzeugung, daß das vollständige Bekenntnis von Christus selber stammt. Dabei ist die collectio oder consequentia durchaus nicht geleugnet. Sie fehlt wohl hier, bleibt aber in den folgenden Stücken des Dekretes erhalten. Sie muß also jetzt immer innerhalb der Übereinstimmung der Kirche in einer Glaubenswahrheit gesehen werden, nicht als in sich stehendes Argument.

Die zweite Änderung ist in der letzten Zeile vorgenommen worden: ‚praeceptam' wurde durch ‚necessariam' ersetzt. Dieses Wort stand schon im Entwurf von Kanon 7, entsprach dem Vorschlag *Veronas*, dürfte aber eher die These der Confutatio verteidigen wollen, die ja von der Apologia abgelehnt worden war. Aus dem gleichen Grund hat man wohl die Lehre, die Priester *dürften* ihre Vollmacht nicht ohne Kenntnis der Lage ausüben, geändert in die andere, sie *könnten* es ohne sie nicht tun[160].

Confessio secreta

Der zweite Teil von Kapitel 5 hat auf seinem Weg von Form 1 zu Form 2 ebenso einschneidende Änderungen durchgemacht.

---

[157] CT VII 348, Anm. c.
[158] CT VII 347, 16—18.
[159] *M. Cano*, Relectio de Poenitentiae sacramento, Pars VI (Opera Parisiis 1704) 752.
[160] Vgl. Form 1 (CT VII 348, Anm. e) mit Form 2 (348, 2).

Form 1	Form 2
‚Caeterum delictorum confessionem secreto apud solum sacerdotem esse faciendam, Christiani non ab ullo humano praecepto, sed ab ipsa naturae lege atque adeo ab ipso Christo Domino, sacramenti huius auctore, instructi didicerunt.	‚Caeterum, quoad modum confitendi secreto apud solum sacerdotem,
. . .	
At vero etsi Christus non vetuerit, quin aliquis (Form 1: consulto prius Domini sacerdote) in vindictam suorum scelerum et sui humiliationem	
	. . .
delicta sua publice . . . retegere . . . possit,	delicta sua publice confiteri possit,
non est tamen hoc divino praecepto mandatum nec satis consulto (Form 2: -e) humana aliqua lege praeciperetur,	
. . .‘[161].	ut delicta, praesertim secreta, publica essent confessione aperienda.‘[162]

Form 1 stellt eine These auf und gibt eine Ausnahme an. Die These bezeichnet das geheime Bekenntnis als Einsetzung Christi, weil es mit Hilfe des Naturgesetzes aus der Einsetzung der Beichte und ihres Bekenntnisses im allgemeinen folgt; die Ausnahme erklärt, es sei zwar weder kraft göttlichen noch kraft menschlichen Rechtes vorgeschrieben, daß einer ein öffentliches Bekenntnis ablege, aber grundsätzlich gebe es hier kein Verbot Christi, so etwas zu tun.

Die Verfasser des Entwurfes hatten also die These vom göttlichen Recht der geheimen Beichte und damit von einem göttlichen Recht, das in diesem Falle Naturrecht war, übernommen. Bei dem Widerspruch, auf den diese Meinung in den Generalkongregationen gestoßen war, konnte sie nicht zum Konzilsbeschluß erhoben werden. So fiel bei der Umarbeitung der Doctrina diese These und mit ihr die einzige Stelle, an der im Dekret vom ius divinum in diesem besonderen Sinne die Rede war. Nur ergab sich jetzt die paradoxe Lage, die auch in der verabschiedeten Fassung später beibehalten wurde, daß die These gefallen war, die Ausnahme aber stehenblieb. Man wählte nämlich in Form 2 den seltsamen Weg, einen Satz zu beginnen „hinsichtlich der Art und Weise, geheim beim Priester allein zu beichten“. Das so angedeutete Thema wurde aber gar nicht behandelt, sondern der Text wandte sich sofort dem öffentlichen Bekenntnis — eben der Ausnahme — zu.

Zu dieser Ausnahme blieben drei klar unterschiedene Aussagen erhalten: 1. Das öffentliche Einzelbekenntnis ist nicht grundsätzlich von Christus verboten. Es mag religiöse Motive für eine solche Form der Beichte geben. 2. Das öffentliche Bekenntnis ist nicht durch göttliches Gebot vorgeschrieben. Hier weist man die entsprechende Auffassung der Reformatoren ab. 3. Es wäre unklug, das öffentliche Bekenntnis durch ein kirchliches Gesetz vorzuschreiben.

Form 2 hat vielleicht doch die seltsame Lage gespürt, daß die Ausnahme stehenblieb und der Regelfall gestrichen wurde. Denn am Schluß ersetzte man die Aufstellung der geschichtlichen Tatsachen von Form 1 durch eine Begründung der dritten

[161] CT VII 349, Anm. l, zweite Hälfte.
[162] CT VII 349, 15 — 350, 4.

Feststellung. Es sollte nämlich angedeutet werden, *warum* ein kirchliches Gesetz zum öffentlichen Bekenntnis unsinnig sei. Diese Begründung ließ mittelbar erkennen, daß damit der andere Weg, nämlich das geheime Bekenntnis, die einzige Möglichkeit für die Kirche sei. In der Sache nähert sich meiner Ansicht nach die hier durchschimmernde Beweisführung der Gruppe, die das geheime Bekenntnis aus dem Naturgesetz herleiten wollte. Nur vermeidet Form 2 jeden Anschein, als wolle man dieses Ergebnis auf Christus selbst zurückführen.

Der Satz, der jetzt in Form 2 folgt, stellt einen weiteren Versuch dar, diese Lücke zu schließen. Er erklärt, das geheime sakramentale Bekenntnis, ‚qua ab initio ecclesia sancta usa est et modo etiam utitur'[163], sei von den Vätern empfohlen worden und könne darum nicht als Widerspruch zum göttlichen Gebot, die Sünden zu bekennen, aufgefaßt werden. Hier erst wird eine Empfehlung des geheimen Bekenntnisses, eine Art Ersatz für den Beweis aus dem göttlichen Recht in Form 1, mit der Autorität der Väter nachgeholt. Der Relativsatz über die Dauer dieses Brauches vom Anfang der Kirche bis jetzt ist offensichtlich unter dem Einfluß von Kanon 7 entstanden und verdient eine eigene Abhandlung. Ich habe bei Kanon 7 schon auf die entsprechenden Fragen hingewiesen.

Am Schluß wendet sich Form 2 dem vierten Laterankonzil zu. In Form 1 sollte das Tridentinum nur dessen Beichtanordnung kraft eigener Autorität noch einmal erlassen. Wohl unter dem Eindruck der Kritik an Kanon 9, später 8, der diese Tendenz zwar schon erweitert, aber die Anregungen der Bischöfe noch zuwenig berücksichtigt hatte, entschied man sich jetzt bei der Umarbeitung zu drei Schritten: das Gebot Christi bezieht sich auf die Notwendigkeit des Bekenntnisses; das Gebot der Kirche setzt eine Zeit fest für die Erfüllung des Gebotes Christi (einmal im Jahr); der Brauch der Seelsorge und der Rat der Kirche weist darauf hin, dafür die Fastenzeit zu wählen.

In diesem Rahmen taucht zum erstenmal in der Arbeit an der Doctrina der Begriff vom ius divinum auf.

‚Iure divino' in Doctrina und Kanon während der Schlußphase der Beratungen

Als die Deputati ihre Arbeit begannen, fanden sie in der Lehre vom göttlichen Recht zwei Ausgangspunkte vor. Auf der einen Seite mußten sie die Meinung der Theologen und Bischöfe berücksichtigen, die einmütig ein ius divinum des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte

[163] ‚Unde cum a sanctissimis et antiquissimis patribus magno unanimique consensu secreta confessio sacramentalis, qua ab initio ecclesia sancta usa est modo etiam utitur, fuerit semper commendata, manifeste refellitur inanis eorum calumnia, qui eam a divino mandato alienam et inventum humanum esse, atque a patribus in concilio Lateranensi congregatis initium habuisse, docere non verentur' (CT VII 350, 4—8).

vertreten hatten. Ius divinum war hier eine von Christus ausgehende Anordnung, die mit Hilfe von schlußfolgernden Überlegungen zugänglich geworden und durch einen consensus Ecclesiae mitgeteilt worden war. Eine kleine Gruppe lehrte auch ein ius divinum des geheimen Bekenntnisses. Ius divinum war in diesem Falle eine Schlußfolgerung, die auf der Voraussetzung ruhte, Christus habe nichts gegen das Naturgesetz tun wollen. Auf der anderen Seite fanden die Deputati eine Doctrina vor, die das Wort ‚ius divinum' vermied und statt dessen von einer Einsetzung Christi sprach. Diese Einsetzung war beim Bekenntnis im allgemeinen als Schlußfolgerung, die von den Vätern gelehrt war, dargestellt; im Fall des geheimen Bekenntnisses als Schlußfolgerung aus dieser Lehre mit Hilfe des Naturgesetzes.

Die Deputati entschieden sich im Entwurf von Kanon 7 und 8 (später 6 und 7) für die Linie der Generalkongregation und nahmen in beide den Ausdruck ‚iure divino' auf. Dadurch, daß eine Glaubensaussage zur geheimen Form des Bekenntnisses vermieden und damit der entsprechende Sinn des ius divinum ausgeschaltet wurde, gaben die Deputati für das Konzil und seine Mitglieder eindeutig zu verstehen, wie sie vom göttlichen Recht reden wollten.

Bei der Umarbeitung der Doctrina schlugen die Deputati aber einen Mittelweg ein. Sie hielten am Anfang vom Kapitel 5 an der Linie der Verfasser des Entwurfes fest, nicht von ius divinum, sondern von einer Einsetzung Christi zu reden[164]. Dadurch, daß sie den Erkenntnisgrund änderten, nicht mehr von den Vätern, sondern der ganzen Kirche redeten, kamen sie nicht nur der Meinung der Generalkongregation nach, sondern gaben ebenso zu verstehen, was sie in den Kanones mit ius divinum meinten. Am Schluß vom Kapitel 5 dagegen gebrauchten sie dieses Wort und setzten, um vielleicht auch den kleinsten Schatten von Mißverständnissen noch zu beseitigen, hinzu, das Bekenntnis gehe eben nicht auf eine Anordnung der Kirche zurück.

Diese doppelte Redeweise in der Doctrina, einmal ‚a Christo', einmal ‚iure divino institutum' zu sagen, erzwang im Zusammenhang mit einer anderen Umarbeitung aus rein philologischen Gründen eine neue Hinzufügung von ‚iure divino'.

Es war eine andere Eigenart der Doctrina in Form 1 gewesen, beim Bekenntnis von Einsetzung und *Vorschrift* Christi zu sprechen. In Kanon 7 (später 6) hatten die Deputati aber, wohl um das zweite Glied noch zu verstärken, eine Einsetzung kraft göttlichen Rechtes und eine *Notwendigkeit* zum Heil aufgenommen. Folgerichtig hatten sie in der Doctrina die Stellen ausgemerzt, daß Christus das vollständige Bekenntnis *vorgeschrieben* habe, und statt dessen zweimal die Wendung aufgenommen, das Bekenntnis sei eingesetzt und *notwendig*. Damit sollte das ‚praeceptum confessionis' gar nicht geleugnet werden. Es wurde ja in die Schlußfassung von Form 2

[164] ‚Neque enim per Lateranense concilium ecclesia statuit, ut Christi fideles confiterentur, quod iure divino necessarium et institutum esse intellexerat, sed ut praeceptum confessionis saltem semel in anno ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, impleretur' (CT VII 350, 8—11).

neu aufgenommen. Man wollte wohl nur durch die *Notwendigkeit* die Lehre noch verstärken.

Diese Vorschläge der Deputati, in den Kanones wie im Kapitel von Einsetzung und Notwendigkeit zu reden, brachten aber einen sprachlichen Nachteil mit sich. Er zeigte sich zuerst im Kanon 6 (früher 7). Der Bischof von *Mallorca* schien zu befürchten, nur die Einsetzung, nicht aber die Heilsnotwendigkeit sei nach der Lehre des Kanons im göttlichen Recht begründet. Er schlug darum vor:

‚in 6° *iure divino* addatur ibi *ad salutem.*'[165]

Eine Änderung trug diesem Vorschlag Rechnung.

Kanon 6

Vorletzte Fassung	Dekret
‚Confessionem sacramentalem	‚Confessionem sacramentalem
vel iure divino institutam	vel institutam
vel ad salutem necessariam	vel ad salutem necessariam
esse.'[166]	esse iure divino.'[167]

Durch diese Umstellung bezieht sich jetzt ‚iure divino' auf beides, auf Einsetzung und Heilsnotwendigkeit.

Die gleiche Klärung vollzog sich in der Doctrina. Form 2 lehrte nämlich, das vollständige Bekenntnis aller Sünden sei von Christus eingesetzt und für alle nach der Taufe Gefallenen notwendig. Bei dieser Fassung konnte man, ohne dem Text Gewalt anzutun, fragen, worauf denn diese Notwendigkeit beruhe, und bezweifeln, daß der Text sie in einer Anordnung Christi begründen wolle. Wer diesen Zweifel beseitigen wollte, konnte rein grammatisch nicht ‚a Christo' ein zweites Mal einfügen. Wollte man also die Doctrina an Kanon 6 angleichen, blieb nichts anderes übrig, als ‚iure divino' hinzuzusetzen.

Form 2	Dekret
‚Institutam esse a Domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis necessariam existere . . .'	iure divino necessariam existere . . .'[168]

Hier stehen in einem Satz die beiden Ausdrücke ‚a Domino' und ‚iure divino' nebeneinander. Der Unterschied erklärt sich aus dem Werdegang der Doctrina. Ein sachlicher Unterschied besteht nicht. ‚Ius divinum' meint hier wie an den anderen Stellen eine Stiftung Christi, die durch eine in der Kirche übereinstimmend gehaltene Glaubenslehre mitgeteilt wird. Darauf gründet sich nach der Erklärung des Konzils von Trient die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte.

---

[165] CT VII 338, 29 f.
[166] CT VII 326, 1 f. (Ich setze hier voraus, daß ‚vocalem' mittlerweile schon gefallen war.)
[167] CT VII 358, 17 f.
[168] CT VII 347, 17.18 und Anm. y.

II. Die Kanones 7 bis 9 und die entsprechenden Teile von Kapitel 5

Im heute erörterten Thema der Bekenntnispflicht ist Kanon 6 die wichtigste Antwort. Zur Ergänzung müssen aber noch die drei folgenden dargestellt werden. Sie fanden im Konzil weit weniger Beachtung, wohl weil sich alle bewußt waren, daß mit Kanon 6 die entscheidende Frage gelöst war.

1. Die Lehre von Kanon 8 (später 7)

Für die Theologen und Bischöfe war der Gesamtstoff des späteren Kanons 7 (mit Ausnahme der Schlußbemerkung über die läßlichen Sünden) schon bei der Erörterung von Artikel 4 behandelt. Wenn man trotzdem noch einen weiteren Artikel diskutierte und zu einem Kanon umarbeitete, lag es an dem Gegner, dem man antworten wollte.

Die Auffassung der Reformatoren

Luther hatte in seinem „Vorspiel über die babylonische Gefangenschaft der Kirche" durchaus die These vertreten, das Sündenbekenntnis sei notwendig und von Gott geboten[1]. Dieser Satz mußte aber immer im Lichte zweier anderer Auffassungen gedeutet werden. Die erste verstand ihn vom öffentlichen Bekenntnis und wollte ihn nicht auf das geheime anwenden. Unter dieser Rücksicht hatte Artikel 4 die Frage angegangen und Anlaß zur Fassung von Kanon 6 gegeben. Es gab aber noch eine andere Auffassung, die immer zur rechten Deutung des grundlegenden Satzes hinzugenommen werden mußte. Nach ihr gab es weder die Notwendigkeit noch die Möglichkeit, *alle* Sünden zu bekennen. Diesem Thema war Artikel 5 gewidmet.

Der genannte Angriff *Luthers* richtete sich gegen die bekannte Beichtordnung des vierten Laterankonzils, jeder zum Gebrauch der Vernunft gelangte Gläubige müsse wenigstens einmal im Jahre alle seine Sünden getreulich beichten[2]. Schon 1518 hatte der Reformator in seinem Sermo de Poenitentia seine Ablehnung formuliert: ‚Nullo modo praesumas confiteri peccata venialia, sed nec omnia mortalia, quia impossibile est ut omnia mortalia cognoscas. Ad impossibile autem nemo obligatur.'[3]

Wenn aber einer trotzdem diesen Versuch unternehme, dann tue er nichts anderes als der göttlichen Barmherzigkeit keinen Raum mehr zur Verzeihung zu lassen[4]. Dieselben Thesen zu den schweren und läßlichen Sünden finden sich in den Conclusiones des Jahres 1518[5]. Zwei Jahre später ergänzte *Luther* in seiner ‚Confitendi Ratio', er könne

[1] WA 6/546, 1 f.
[2] D 812.
[3] WA 1/322, 22—24.
[4] Ebd. 323, 4—6.
[5] WA 1/633, 1—4 (Concl. 46 u. 47).

nicht verstehen, daß die geheimen Herzenssünden in das sakramentale Bekenntnis gehörten[6]. Jedenfalls seien aber die Sünden gegen die beiden letzten der 10 Gebote auszuklammern[7]. Im gleichen Jahre 1520 hatte er in der Schrift „Über die babylonische Gefangenschaft" eine schon früher geäußerte Meinung wiederholt und die Aufzählung der Umstände der Sünden abgelehnt. ‚Apud christianos una est circumstantia, quae est, peccasse fratrem.'[8] 1528 kehrte er in der deutsch verfaßten Visitatio Saxonica, die auf dem Konzil in lateinischer Übersetzung benutzt wurde, noch einmal zu seinem Ausgangspunkt zurück, alle Sünden aufzuzählen, sei nicht geboten; denn es sei unmöglich[9]. Dieser lateinische Text redete hier von einer peccatorum enumeratio. Von wem diese Übersetzung auch immer stammen mag, sie war ein Stichwort in den Werken *Melanchthons*.

1530 hatte der Mitarbeiter Luthers in der Confessio Augustana abgelehnt, daß die Aufzählung aller Vergehen in der Beichte notwendig sei[10]. Die Confutatio hielt dem entgegen, das vollständige Bekenntnis der Sünden sei zum Heil notwendig[11]. Daher fühlte sich *Melanchthon* verpflichtet, in der Apologia Confessionis Augustanae ausführlicher zu antworten. Man müsse genau den Fragepunkt im Auge behalten. Der Streit gehe nicht darum, ob die Aufzählung der Sünden zur Unterweisung der einfachen Leute dienen könne, sondern darum, ob sie kraft göttlichen Rechtes notwendig sei, notwendig zur Erlangung der Sündenvergebung.

Dieser letzte Zusatz weist für *Melanchthon* schon auf eine andere Klärung der Frage hin. Gewiß hätten die alten Schriftsteller ein Bekenntnis mit einer Aufzählung der Sünden erwähnt; aber sie sei Voraussetzung für die gerechte Abwägung der aufzuerlegenden Buße, nicht für die Vergebung der Sünden. Für sie sei sie nicht erforderlich, und darum gehe der Streit[12]. Bei *Melanchthon* tritt in diesen Gedanken, wie so oft, das Bemühen hervor, die Gegensätze abzumildern. Er hatte einen Nutzen des vollständigen Bekenntnisses zur christlichen Unterweisung angedeutet[13]; er hatte auch einen schon bei *Luther* vorhandenen Ansatz, daß ein solches Bekenntnis Trost spenden könne, weiterentwickelt. Die gleichen Gedanken führt *Melanchthon* in seinen Loci Communes aus[14].

Calvin besteht in seiner Institutio, ganz in der Linie von *Luther* und *Melanchthon*, darauf, daß das Bekenntnis frei sei, ebenso die Aufzäh-

---

[6] WA 6/161, 6ff. [7] Ebd. 164, 9—11. [8] Ebd. 548, 10.

[9] WA 26/220, 1—3. (Zur Frage der Verfasserschaft und zum Datum der lateinischen Ausgabe vgl. die Einleitung.) Den lateinischen Text siehe CT VI 8, 32 oder 13, 4. Diese Texte stammen zwar aus der Periode von Bologna, müssen aber 1551 in Trient bekannt gewesen sein.

[10] CA XI (BekSchELK 66). [11] Vgl. oben S. 188, Anm. 109.

[12] ApCA XI 6 (BekSchELK 251 f.).

[13] ApCA XII 110 (BekSchELK 274).

[14] Nur sie werden unter den Werken *Melanchthons* in den Quellenangaben zu Art. 5 zitiert (CT VII 235, 13 f.). Mir scheint aber die Formulierung des Artikels auf eine Abhängigkeit von der ApCA hinzuweisen. Sie war ja auch bekannt und gibt jedenfalls *Melanchthons* Gedanken richtig wieder.

lung aller Sünden. Er formuliert auch die Meinung der beiden in der knappen Weise, daß beides zu Unterweisung und Trost sinnvoll geschehen könne[15].

Die Aussprachen über Artikel 5

Alle diese Texte waren in Trient bekannt und bildeten den Grundstock für Artikel 5, indem man mit der These *Melanchthons* über die Enumeratio begann und die anderen Gedanken einordnete, sei es mehr in der Redeweise *Luthers* oder *Calvins*.

‚Enumerationem peccatorum in confessione non esse necessariam ad illorum remissionem, sed liberam et tantum hac aetate utilem ad erudiendum poenitentem et consolandum, et olim fuisse ad satisfactionem canonicam imponendam,

nec necessarium esse confiteri omnia peccata mortalia, ut puta occulta et quae sunt contra ultima duo decalogi praecepta, sed neque ullas circumstantias peccatorum, quas homines otiosi excogitarunt, velleque omnia confiteri esse nihil relinquere divinae misericordiae ignoscendum,

immo neque licere confiteri venialia.‘[16]

Der erste und der zweite Teil haben an sich das gleiche Thema, die Notwendigkeit der Aufzählung aller Sünden; bloß wird beim ersten die Frage nach dem Ziel, beim zweiten nach der Vollständigkeit hervorgehoben. Der dritte Teil erst führt ein neues Thema ein, das Bekenntnis der läßlichen Sünden.

Zu diesem Text sollten die Theologen Stellung nehmen. Nur 12 befaßten sich mit Artikel 5. Wiederum nur 7 von ihnen gingen über eine bloße Verurteilung hinaus und traten in eine Sachdiskussion ein. Man war wohl der Meinung, bei Artikel 4 schon das Nötige gesagt zu haben. Bei den Bischöfen war das Interesse etwas reger. 25 von ihnen äußerten sich zu Artikel 5, aber auch hier nur 13 näher zur Sache selbst. Nach den Theologenkongregationen hatte der Legat noch eine Zusammenfassung der Schwierigkeiten vorlegen lassen[17], die das Wesentliche nicht schlecht trifft; bei den Bischöfen verzichtete er schon ganz darauf[18].

Der Entwurf von Kanon 8 (später 7)

Trotz der äußerst spärlichen Notizen zeichnen sich doch in den Aussprachen der Theologen und Bischöfe schon die drei Änderungen ab, eine grundlegende und zwei weniger wichtige, die an Artikel 5 auf dem Wege zu Kanon 8 (später 7) vorgenommen wurden.

Die Vollständigkeit des Bekenntnisses: Die erste Änderung war die entscheidende, faßte das dem ersten und zweiten Teil von Artikel 5

---

[15] Inst. IX 22 (CR 29, 700) und 27 (704).

[16] CT VII 235, 4—10.

[17] ‚In 5. articulo. Quidam loco *enumerationem* cuperet dici *sigillatim singula peccata* etc., quia alias dicit eam enumerationem esse impossibilem. Et ibi *ad satisfactiones canonicas* aliqui vellent addi *tantum*, quia alias articulus non est falsus. Et ibi *neque licere venialia* advertendum monuerunt quidam Lutherum non sic loqui, sed dicere: Non praesumas venialia confiteri etc.‘ (CT VII 293, 1—5).

[18] CT VII 322, 2. Hier geht der Legat einfach von Art. 4 zu Art. 6 über.

gemeinsame Thema zusammen, die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses, und änderte es im Sinne der Vorschläge um.

Schon bei den Theologen hatte *Sonnius*, ein Löwener Theologe, darauf hingewiesen, eine wirkliche Aufzählung sei ja gar nicht möglich[19]. Auch *Chioggia* hatte bei den Bischöfen zu dem Wort seine Bedenken geäußert[20]. *Modena* wünschte ebenfalls eine Änderung, um Mißverständnisse zu vermeiden[21]. Da er nach den Generalkongregationen als Deputatus bestätigt wurde, dürfte er diesem Wunsch zur Verwirklichung verholfen haben. Dabei berücksichtigte man den Vorschlag von *Sonnius*, ‚sigillatim de singulis' zu sagen, und griff die Anregung des *flämischen Abtes* auf, der den Zusatz wünschte, ‚quae memoriae occurrunt'[22]. So kurz dieser Vorschlag ist, so wichtig ist er. *Luther* griff immer auf das vierte Laterankonzil zurück und wies seine Anordnung als unmöglich ab, wenn man sie nicht lax interpretieren wolle[23]. Aber schon die Theologie des 13. Jahrhunderts verstand diese Konzilsbestimmung, alle Sünden zu beichten, nur von denen, die einem noch in Erinnerung waren. *Thomas von Aquins* Schrift „Über die Glaubensartikel und die Sakramente der Kirche" ist ein Zeuge dafür. Ihr Text ging wörtlich in das Decretum pro Armeniis ein[24], und der *flämische Abt* spielte mit seiner Bemerkung offensichtlich auf diesen Text an, gleichsam um zu sagen, die von der Theologie der Zeit gegebene Deutung sei ja schon längst von einem späteren Konzil, dem Florentinum, gebilligt. Die Deputati gingen auf diesem Weg der Fortentwicklung weiter.

Sie faßten also zunächst das dem ersten und zweiten Teil von Artikel 5 gemeinsame Thema, nämlich die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses, zusammen. Dabei berücksichtigten sie die Weiterentwicklung, die das Beichtdekret des vierten Laterankonzils durch die Lehre des Konzils von Florenz durchgemacht hatte.

Den Erfordernissen ihrer eigenen Gegenwart entsprechend gingen die Deputati dann noch einen Schritt weiter.

Lateranense IV	**Florentinum**	**Tridentinum, Kanon 8 (später 7)**
		‚Ad remissionem peccatorum in sacramento poenitentiae
‚Fidelis	‚peccator	necessarium esse iure divino confiteri
omnia sua peccata	omnia peccata	omnia et singula peccata mortalia
	quorum memoriam habet,	quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur.'[27]
confiteatur.'[25]	confiteatur integraliter.'[26]	

[19] CT VII 256, 1 f.: vgl. das Löwener Gutachten, bei dem *Sonnius* als Mitverfasser zeichnete (Le Plat IV 291), zu Art. 6, ferner *Joannes Valtherius* zu Art. 5 (Le Plat IV 302).

[20] CT VII 308, 42 f.

[21] ‚Articulus 5. haereticus est; sed aptetur verbum *enumerationem*, et difficultates, quae oriri possent, adimantur' (CT VII 319, 15 f.).

[22] CT VII 320, 14 f.

[23] WA 6/162, 26 (Confitendi Ratio).

[24] D 1323. (Das Konzil hat zwar nach ‚integraliter' einen Zusatz von Thomas weggelassen, ‚non ea dividens diversis sacerdotibus'; aber in unserem Zusammenhang können wir diese Änderung außer acht lassen.)

[25] D 812. [26] D 1323. [27] CT VII 326, 5—7; praktisch auch D 1707.

Das vierte Laterankonzil stellt den einfachen Grundsatz auf. Florenz verdeutlicht den gemeinten Sinn, indem es bei ‚omnia' noch ‚integraliter' ergänzt und gleichzeitig die Einschränkung nennt: ‚quorum memoriam habet'. Die Deputati hätten bei der einfachen Wiederholung des Wortes ‚omnia' die reformatorische Lehre nicht berücksichtigt, alle Fehler seien ja in der allgemeinen Erklärung der eigenen Sündhaftigkeit eingeschlossen. Sie folgten darum dem Vorschlag von *Sonnius* und ergänzten ‚omnia et singula'. Sie konnten ferner immer wieder die Anklage lesen, die Verpflichtung zum vollständigen Bekenntnis sei eine Tortur und daher unmöglich. Darum ergänzten sie ‚cum debita et diligenti praemeditatione', wohl nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, um vor einem Laxismus in der Deutung des Florentinums zu warnen, sondern doch eher, um zu sagen, daß eine ernsthafte und vernünftige Vorbereitung bei der Nachforschung des Gedächtnisses gemeint sei und nicht das Verhalten eines Skrupulanten.

In diese von den Erfordernissen der Zeit her bestimmte Weiterentwicklung der beiden Konzilsäußerungen fügen die Deputati noch den Streit um die Confessio Augustana ein. Der Konjunktiv ‚confiteatur', der rein grammatisch auch eine bloße Empfehlung, nicht einen Befehl bedeuten konnte, reichte nicht mehr aus, seitdem durch die Schriften der Protestanten bestritten wurde, daß es bei der Beichtpflicht um eine Notwendigkeit göttlichen Rechtes gehen könne, und zwar wenn man von einem Bekenntnis im Hinblick auf die Sündenvergebung rede. Diese Verschärfung der Fragestellung mußte vom Konzil berücksichtigt werden. Sie führte zu der Erweiterung am Anfang von Kanon 8 (später 7), in der *Melanchthon* fast wortwörtlich zurückgewiesen wird. Das ‚iure divino' ist in den Akten nicht erläutert, kann aber nichts anderes als in Kanon 6 und Kapitel 5 meinen, da es ja das ius divinum der *integra* confessio wiederholt.

Man kann sich fragen, ob der Unterschied zwischen diesem Kanonentwurf und der Lehre des jungen *Luther* so groß ist, wie es auf den ersten Blick hin erscheint; denn in seiner Confitendi Ratio hatte er Auffassungen über die Gewissenserforschung vorgetragen[28], die von Trient bei einem ruhigeren theologischen Klima wohl angenommen worden wären.

Die Umstände: Nach dieser Grundbehauptung, alle Sünden seien zu beichten, geht der Entwurf von Kanon 8 (später 7) auf drei Einzelfälle ein. Zwei, das Bekenntnis der geheimen Sünden und der gegen die beiden letzten Gebote gerichteten, werden fast wörtlich aus Artikel 5 übernommen[29]. Der dritte Fall betrifft die circumstantiae.

Hier setzt die zweite Änderung ein. Man griff ein Bedenken des Bischofs von *Calahorra* auf, man müsse erläutern, welche Umstände zu beichten seien[30]. Aus den

[28] WA 6/162, 27—29, wo *Luther* ‚omnis diligentia facta' vor der Beichte offensichtlich voraussetzt (Confitendi Ratio, 8um).

[29] Vgl. CT VII 235, 7 f. mit 326, 7 f.

[30] ‚Et omnia peccata cum circumstantiis confitenda sunt; sed declarentur, quae circumstantiae debent confiteri' (CT VII 310, 38 f.).

Verbesserungsvorschlägen setzte sich zunächst die Fassung von *Sassari* durch, vielleicht einfach, weil er als Deputatus bestätigt wurde und die anderen Bischöfe mit ihren Vorschlägen nicht in der Kommission vertreten waren. Er wollte von den Umständen sprechen, ‚quatenus mutant peccatum'[31]. So ergab sich also hier folgende Änderung im Text:

Artikel 5	**Kanon 8 (später 7)**
‚nec necessarium esse confiteri ... ullas circumstantias peccatorum, quas homines ociosi excogitarunt, ...'[32]	‚necessarium non esse iure divino confiteri ... circumstantias, quae peccata mutant.'[33]

Die alte Fassung wäre für ein Konzilsdokument zu verschwommen gewesen. Was konnte nicht alles mit den Umständen gemeint sein, die von Leuten ausgeklügelt waren, die nichts zu tun hatten! Die neue Fassung klärt und schränkt zugleich ein. Nur die Umstände, die die Sünden verändern, sind zu beichten.

Das Ziel des vollständigen Bekenntnisses: Die dritte Änderung befaßt sich mit der Beziehung der Bekenntnispflicht zu den anderen Zielen als denen der Sündenvergebung.

Hier war die Fassung von Artikel 5 rein geschichtlich. Die Sündenaufzählung sei nur „in dieser Zeit" nützlich zur Unterweisung und Tröstung des Beichtenden; sie sei „einst" auf die Auferlegung der kanonischen Buße hingeordnet gewesen[34]. Jetzt, im Kanon 8 (später 7), legt man auf die Anregung *Tappers* hin, wohl auch des Kurfürsten von *Mainz*, der der ranghöchste Deputatus war, eine Fassung vor, die nichts schlechthin ablehnt, sondern nur extreme Äußerungen: Man dürfe nicht sagen, daß dieses erwähnte Bekenntnis *nur* für Unterweisung und Tröstung sinnvoll sei oder daß es früher *nur* auf die Auferlegung der kanonischen Buße hingeordnet gewesen sei[35].

Die letzten Verhandlungen bringen eine stilistische Neufassung, die die gemeinte Sache nicht ändert[36].

Die Umarbeitung von Kanon und Doctrina

In den Generalkongregationen vom 20. und 21. November trugen nur 14 Bischöfe Änderungswünsche zu Kanon 8 vor. Fast alle hatten das eine oder andere an der Lehre von den Umständen auszusetzen. Eine Richtung der Vorschläge, ‚et aggravant' hinzuzufügen, kam nicht zum Zuge; die Erschwerung einer Sünde durch einen Umstand, so schwerwiegend er in sich sein mag, ist also vom Konzil in der Aussage vom ius divinum der Bekenntnispflicht nicht einbegriffen. Dagegen drang eine andere Richtung durch, die sich schon in der ersten Reihe der Generalkongregationen gezeigt hatte und jetzt wieder von einigen Bischöfen vertreten wurde. Es sollte nicht mehr heißen ‚circumstantiae,

[31] CT VII 298, 4 f.
[32] CT VII 235, 6 f., 8.
[33] CT 326, 5 f., 8.
[34] CT VII 235, 5 f.
[35] CT VII 326, 8—10.
[36] Vgl. CT VII 235, 9 f. mit 326, 10—12.

quae peccata mutant', sondern ‚circumstantiae, quae peccati speciem mutant'[37].

Damit war die endgültige Fassung erreicht. In der nächsten Vorlage erhielt der Kanon nur die Nummer 7, und so wurde er in der Sessio vom 25. November verabschiedet[38].

In den letzten Beratungen war auch Kapitel 5 der Doctrina angepaßt worden. Sie selbst hatte wohl in einem Punkte auf die Entwicklung des Kanons eingewirkt. In Form 1 hieß es nämlich, das vollständige Bekenntnis sei um der Vergebung und der gerechten Auflage der Buße willen notwendig. Mit zwei Änderungen von sachlich verschiedenem Gewicht blieb dieser Text in Form 2 erhalten.

‚Constat enim, sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse (Form 1: debuisse), nec aequitatem quidem illos in poenis iniungendis (Form 1: mulctandis poenitentibus) servare potuisse, si in genere dumtaxat, et non potius in specie ac sigillatim sua ipsi peccata declarassent.'[39]

Gleichzeitig wird noch einmal sichtbar, daß mit der confessio integra, der confessio omnium[40] peccatorum mortalium, die confessio in specie gemeint ist. Ebenso wie im Kanon fiel hier das Wort ‚enumerari'[41], ebenso wie im Kanon erwähnte man bei den Umständen nicht die erschwerenden, wie es in Form 1 noch gestanden hatte, sondern nur die, die die Art der Sünden änderten[42]. Die Doctrina bringt also für Kanon 7 nichts Neues.

2. Die Lehre von Kanon 9 (später 8)

Artikel 6

Auch dieser Kanon hat in seinem Werdegang keine große Aufmerksamkeit geweckt. Auch hier war man wohl der Meinung, bei Artikel 4 sei schon alles behandelt, man gehe diese Frage nur wegen der Behauptung Luthers und seiner Anhänger an. Auf ihn ging tatsächlich Artikel 6 zurück.

‚Confessionem omnium peccatorum, quam Ecclesia faciendam praecipit, esse impossibilem traditionemque humanam a piis abolendam, neque confitendum esse tempore Quadragesimae.'[43]

---

[37] Der Wunsch dieser Bischöfe: CT VII 328, 3f.; 329, 7.18f.; 330, 34. Der Augustinergeneral hatte diesen Vorschlag schon in der ersten Reihe der Generalkongregationen gemacht: ‚Et circumstantiae etiam confitendae, quae mutant peccati speciem' (Bibl. Angelica, Man. lat. 425 f. 37ᵛ).

[38] D 1707. Am Anfang hat man einige Worte umgestellt, den Sinn aber nicht geändert. Ursprünglich hieß es: ‚ad remissionem peccatorum in sacramento poenitentiae'.

[39] CT VII 348, 2—4; vgl. zwei Angaben aus Form 1: 348 Anm. e und f.

[40] Der Schreiber des Entwurfes selbst hatte zunächst ‚omnia' ausgelassen und dann eingefügt. Das Wort ist keine spätere Korrektur (CT VII 347, 20 und Anm. z).

[41] Vgl. CT VII 348 Anm. h mit 348, 4.5.

[42] Vgl. CT VII 348, 18f. mit 348 Anm. aa.

[43] CT VII 236, 3—6.

Der erste Teil über die Unmöglichkeit der in der Kirche üblichen Beichte fand sich schon in den Quellenangaben zum vorigen Artikel und dürfte in seiner Fassung von Artikel 4 der in Bologna vorgelegten Irrtumsliste beeinflußt sein[44]. Die ausdrückliche Erwähnung der Fastenzeit könnte auf die wohl von *Seripando* zusammengestellten Artikel von 1547 und die dort angeführte Schrift Luthers an *Franz von Sickingen* zurückgehen[45].

Die Entstehung des ersten Kanonentwurfes

Von den Theologen sind uns nur 7 Stellungnahmen erhalten, und nur bei zweien wissen wir etwas über den Inhalt ihrer Darlegungen. Beide zeigen, wie sehr durch Artikel 4 und 5 das Thema von Artikel 6 für die Theologen schon behandelt war. *Laínez* erklärt:

‚Sextus articulus etiam haereticus est, quia Ecclesia ea peccata praecipit confiteri, quorum quis memoriam habet. Alias autem Christus impossibilia praecepisset, non Ecclesia, quia confessio est praeceptum Dei, non Ecclesiae, quae neque confessionem ipsam tollere posset.'[46]

Laínez konzentriert sich auf den ersten Teil des Artikels. Er zeigt aus dem Konzil von Florenz, das ja nur von den in der Erinnerung noch lebendigen Sünden spreche, und aus der Einsetzung des Bekenntnisses durch Christus, der ja nichts Unmögliches verlangen könne, daß man diesen Teil nicht annehmen könne.

Dem zweiten Teil, nämlich der Beichte in der Fastenzeit, wendet sich *Ruard Tapper* zu:

‚6. articulus etiam falsus est; et cap. *Omnis utriusque* Concilii Lateranensis intelligitur de iis peccatis, quorum quis meminit praevia discussione, quod facile et possibile est. Quam interpraetationem facit Concilium Florentinum et usus Ecclesiae. Et ibi *traditionem humanam* notandum, tempus confessionis fuisse ab Ecclesia statutum. Tertia pars 6. articuli de confessione Quadragesimae: hoc non videtur esse praeceptum neque divinum neque Ecclesiae.'[47]

Man sieht in diesen beiden Zitaten, wie sehr für die Theologen dieser Artikel 6 nur ein Korollarium war[48].

Die Richtung der zukünftigen Umgestaltungen des Artikels 6 zu Kanon 9 (später 8) zeigt sich aber erst bei den Bischöfen. Auch bei ihnen war das Interesse an Artikel 6 schwach. Wenn man von ganz allgemei-

---

[44] ‚Confessionem auricularem quam ecclesia quotannis faciendam praecipit, esse impossibilem adeoque figmentum hominum' (CT VI 13, 1 f.).

[45] ‚8. Non expedire confiteri in quadragesima. Lutherus in libro ad Franciscum de Scohing: „Fidele consilium hoc est, ut homo christianus in tempore quadragesimae et paschatis nec confiteatur nec communicet" ' (CT VI 9, 23—26).

[46] CT VII 244, 4—7.

[47] CT VII 250, 12—17; vgl. dazu die Ausführungen bei Le Plat IV 291 f., die ganz den Stil *Tappers* verraten.

[48] In der Zusammenfassung des Legaten steht noch eine weitere Ansicht, die in der Mitschrift *Massarellis* fehlt (CT VII 293, 6 ff.).

nen Urteilen, zum Beispiel alle Artikel zur Beichte seien häretisch, absieht, haben sich nur 22 zu Artikel 6 geäußert, und nur 14 von ihnen lassen ein Sachurteil erkennen. Ihre Kritik weist mit seltener Einmütigkeit auf drei Punkte hin. Zunächst befürchten einige, die vorgelegte Fassung von Artikel 6 im ersten Teil lege nahe, daß die Kirche das Bekenntnis vorgeschrieben habe. In Wirklichkeit aber habe Christus es eingesetzt; die Kirche habe nur die Zeit für die Erfüllung des von Christus stammenden Gebotes angegeben[49]. Gegen Teil 1 richtete sich auch eine andere Kritik, weniger klar erkennbar, aber meiner Ansicht nach ebenso sicher; unmöglich sei ein Bekenntnis nicht, zu dem nur das verlangt werde, was eine vernünftige Selbstprüfung zutage bringen könne[50]. Da in Granada ein Vertreter der ersten Richtung und in dem Kurfürsten von Mainz einer der zweiten unter den Deputati saßen, dürften sie in der Kommission leicht durchgedrungen sein. So ergab sich im Vergleich zu Artikel 6 folgende Fassung von Kanon 9 im ersten Teil:

Artikel 6	**Kanon 9 (später 8)**
‚Confessionem omnium peccatorum	
quam ecclesia faciendam praecipit,	qualem ecclesia servat,
esse impossibilem . . .'[51]	

Damit setzt sich auch hier in dieser scheinbar zweitrangigen Frage noch die Auffassung durch, nicht die Kirche, sondern Christus habe das ins einzelne gehende Bekenntnis der Sünden eingesetzt (praecipit wird zu servat), und noch einmal wird bestätigt, daß es nicht um die mathematisch-vollständige Aufzählung der Sünden gehe, sondern um das, was der menschlichen Sorgfalt möglich ist (quam wird zu qualem)[52].

Zahlenmäßig stärker war die Kritik am zweiten Teil von Artikel 6. Es gebe kein Kirchengebot, in der Fastenzeit zu beichten; darum sei dieser Teil nicht falsch[53]. Der Entwurf des Kanons trug der Kritik Rechnung:

---

[49] *Granada:* ‚sed advertendum est, quod ecclesia non praecipit confessionem, sed implementum praecepti divini' (CT VII 297, 6 f.). — *Chioggia:* ‚6. articulus mendax est, et ecclesia non confessionem, sed tempus praecipit, . . .' (CT VII 308, 44 f.). — *Gener. OESA:* ‚6. articulus falsus est neque ecclesia confessionem praecipit, sed Christus' (CT VII 321, 20 f.).

[50] CT VII 293, 37—39; *Mainz:* ‚Articuli 6 prima pars est iniuriosa et calumniosa, quia intelligitur, quorum quis meminit debere confiteri' (CT VII 294, 22 f.; ferner: 295, 31 f.; 304, 31 f.; 308, 44 f.).

[51] CT VII 236, 3 (Art. 6); 326, 13 f. (Entwurf und Kanon 9, später 8).

[52] Der Suffragan von *Würzburg* hatte vielleicht das im Auge, als er verlangte: ‚sed loco *quam ecclesia* dicatur *qualem ecclesia*' (CT VII 310, 16).

[53] CT VII 294, 23—25; 297, 7; 302, 9; 307, 11 f.; 310, 40; die Erklärung des Legaten am Schluß der Generalkongregationen: CT VII 322, 2—4.

Artikel 6	Kanon 9 (später 8)
„... neque confitendum esse tempore Quadragesimae.'[54]	„... ad eam non teneri omnes et singulos utriusque sexus Christifideles iuxta magni concilii Lateranensis constitutionem semel in anno, praesertim vero tempore Quadragesimae.'[55]

Man versteht die Aufgliederung des Textes; nur überrascht nach der eindeutigen Aussage vieler Bischöfe, es gebe kein Kirchengebot, das die Fastenzeit vorschreibe, der letzte, mit ‚praesertim' eingeleitete Satz. Es mag sein, daß er auf *Modena*, einen der Deputati, zurückgeht. Er hatte, als er in der Generalkongregation über den Artikel sein Votum abgab, den zweiten Teil von Artikel 6 kritisiert. Es bestehe das Kirchengebot, einmal im Jahr zu beichten und in der Fastenzeit die Kommunion zu empfangen. Nun habe aber das Konzil von Trient schon früher entschieden, vor dem Empfang der Kommunion müsse man beichten. In diesem Sinn sei der zweite Teil von Artikel 6, zu Recht, wie er stehe, abzulehnen[56]. Auch *Sassari* und *Badajoz*, zwei andere Deputati, hatten nur mit Berufung auf die Consuetudo Ecclesiae diesen Teil 2 verworfen[57], während der Augustinergeneral sich viel zurückhaltender äußerte[58].

Die Umarbeitung von Kanon und Doctrina

Es konnte aber nicht ausbleiben, daß die anderen Bischöfe sich nicht zufriedengaben. In der Generalkongregation über den Entwurf der Kanones richtete sich die Kritik fast ausschließlich gegen die Form, in der die Fastenzeit hier mit der Beichtpflicht verbunden war. Eine Gruppe von sieben Bischöfen wollte die Erwähnung einfach streichen[59], drei andere dagegen hielten einen Hinweis auf die Beichte in der Fastenzeit doch für angebracht[60]. Auf diese Kritik dürfte die neue Fassung des jetzt mit 8 bezeichneten Kanons wie die Umarbeitung der entspre-

---

[54] CT VII 236, 4.
[55] CT VII 326, 13—16.
[56] ‚In 6°, quod dicitur de Quadragesima, haereticum est; et quod adducitur contra, quod aliquis non teneretur, si non haberet peccata, respondit, id verum; sed cum tenetur, eo tempore sumere Eucharistiam, et iam sit definitum ab hoc concilio, quod quis ante Eucharistiam, quantumvis contritus, confiteri debeat, sequitur, quod quis in Quadragesima confiteri tenetur' (CT VII 319, 16—20).
[57] *Sassari* (CT VII 298, 7), *Badajoz* (307, 18 f.).
[58] „. . ., quamvis de tempore Quadragesimae non sit ecclesiasticum statutum de confitendo, Caput nanque illud *Omnis utriusque sexus*, non mandat confiteri in quadragesima, sed semel in anno, si quis nanque esset sine peccato mortali, posset in paschate absque confessione eucharistiam percipere' (Bibl. Angelica, Man. lat. 425 f. 38ᵛ).
[59] CT VII 328, 15; 329, 8 f. 21 f. 27 f.; 330, 27 f. 35; 331, 5 f.
[60] CT VII 331, 17 f. 39 f. 42.

chenden Teile von Kapitel 5 der Doctrina zurückgehen[61]. Im Kanon wurde man um der Klarheit willen jetzt ausführlicher.

Kanon 9 (später 8)	Kanon 8 im Dekret
(non teneri . . .) praesertim vero tempore Quadragesimae.'[62]	„. . . et ob id suadendum esse Christifidelibus, ut non confiteantur tempore Quadragesimae.'[63]

Man hatte also jeden Anschein eines *Gebotes,* in der Fastenzeit zu beichten, gestrichen, andererseits aber doch die Aufforderung, es in dieser Zeit des Kirchenjahres nicht zu tun, eindeutig abgelehnt.

Positiver sprach hier die Form 2 der Doctrina in Kapitel 5. Form 1 hatte die Fastenzeit überhaupt nicht erwähnt und sich mit einem einzigen Satz, der das Lateranense mit der Anordnung, einmal im Jahre zu beichten, erwähnte, zufriedengegeben[64]. Form 2 dagegen griff das Ergebnis der bischöflichen Kritik während der ersten und vor allem der zweiten Reihe der Generalkongregationen auf. Sie lehrte, daß Einsetzung und Notwendigkeit des Bekenntnisses nicht auf eine Anordnung der Kirche, sondern auf göttliches Recht zurückgingen und daß es die Kirche sei, die einen Zeitraum für die Erfüllung des Gebotes festgesetzt habe. Die schon lange eingebürgerte Gewohnheit, in der Fastenzeit zu beichten, bringe aber großen Nutzen; darum sei sie sinnvoll und mit Recht beizubehalten[65].

So waren Doctrina und Kanon genau aufeinander abgestimmt.

3. Der dritte Teil von Kanon 10 (später 9)

Artikel 7

In den Zusammenhang unseres Themas gehört auch der Schlußabschnitt des Kanons, der über die Absolution des Priesters spricht und mit der Erklärung schließt, das Bekenntnis des Pönitenten sei erforderlich, damit der Priester ihn absolvieren könne. Zum Verständnis des Ansatzes hilft uns die Periode von Bologna.

Die Lutheraner hatten die katholische Auffassung, die Lossprechung sei ein richterlicher Akt, angegriffen und schließlich gefolgert, man

[61] Die Umarbeitung des Schlußstückes ist vielleicht erst hier anzusetzen, vor allem aus inneren Gründen; denn nicht der erste Entwurf von Kanon 9, sondern erst dessen Umarbeitung, die nach der Generalkongregation vom 21. November erfolgt sein muß, paßt zur Doctrina nach Conc. Trid. 146. Ferner hat nach dieser Generalkongregation noch am gleichen Tag eine Sitzung der Deputati stattgefunden, zu der *Massarelli* notiert: ‚aptantur capita de confessione' (CT VII 332, 6 f.). Das Kapitel über die Confessio (= 5) war aber schon vorher einmal umgearbeitet worden (327, 12).

[62] CT VII 326, 16.

[63] CT VII 358, 32 f.

[64] CT VII 349 Anm. 1, letzter Satz.

[65] CT VII 350, 8—14 oder D 1683.

könne daraus dann auch nicht die Notwendigkeit eines Bekenntnisses ableiten; denn der Satz, der Richter könne ohne Kenntnis der Causa kein Urteil fällen, habe hier eben keine Anwendung. *Melanchthon* hatte in seiner Apologia damit die Folgerung Luthers verbunden, man könne also auch nicht das Bekenntnis der geheimen Sünden verlangen, ja die Vergebung hänge nicht von der Kenntnis der Sünden durch den Priester ab[66]. In den wohl von *Seripando* zusammengestellten Artikeln war diese Stelle der Apologia Grundlage für einen Artikelvorschlag.

‚Confessorem posse absolvere etiam non confitentem peccata sua vel etiam non cognoscendo peccata per confessionem.'[67]

Die erste Hälfte dieses Vorschlages wurde fast wörtlich in Nr. 7 der in Bologna vorgelegten Beichtartikel übernommen[68]. Über ihn oder vielleicht unmittelbar dürfte er in Artikel 7 von Trient eingegangen sein, der zuerst den Actus iudicialis behandelte und schloß:

‚Immo etiam sine confessione peccatoris sacerdotem eum absolvere posse.'[69]

Der Satz steht also hier nicht beim Thema der Confessio, sondern im Rahmen einer Verteidigung der Absolutio.

Die Kongregationen

Eine Stellungnahme der Theologen dazu kennen wir nicht[70]. Für sie war das Thema wohl schon mit der Confessio bei Artikel 4 und 5 hinreichend behandelt. Bei den Bischöfen sind uns nur drei Äußerungen erhalten. *Mainz* lehnt den Schlußteil von Artikel 7 ab[71]. *Castellammare* gibt für die gleiche Ablehnung einen Grund an: ‚Sine clave enim scientiae non potest sacerdos uti clave potestatis.'[72] Der dritte Bischof verdient Beachtung, weil er ein schon behandeltes Thema erneut aufgreift. *Modena* weist auf zwei alte Konzilien hin, auf Texte, die damals jeder im zweiten Teil des Decretum Gratiani finden konnte. Das erste Arausicanum erlaubte die Handauflegung zur Wiederversöhnung auch in dem Falle dessen, der stumm geworden war. Er könne die Buße empfangen, wenn seine innere Einstellung durch das Zeugnis anderer oder durch eine persönliche Geste feststehe[73]. Ähnlich ver-

---

[66] ApCA XII 103—105 (BekSchELK 273).
[67] CT VI 10, 1 ff.
[68] CT VI 13, 22 f.
[69] CT VII 236, 9 f. Wenn dort als Quelle unter anderem die Apologie angegeben wird, scheinen mir für diesen Schlußteil nicht die beiden dort in Anm. 10 genannten Stellen, sondern die oben aus der Bologneser Periode zitierten Stellen gemeint zu sein.
[70] Wohl haben 7 Theologen zu Artikel 7 gesprochen, aber sie haben unseren Schlußteil nicht erwähnt. Auch der Legat geht in den Notationes, die er verlesen ließ, sofort von Artikel 6 zu Artikel 8 über (CT VII 293, 8 f.).
[71] CT VII 294, 28.
[72] CT VII 302, 15 f.
[73] c 7 Qui recedunt C 26 q 6.

wies das (sogenannte) vierte Konzil von Carthago in solchen Fällen auf das Zeugnis anderer, die den Kranken selbst noch sprechen gehört hatten[74]. *Modena* verlangte, man müsse in der Fassung des Kanons, der zu bilden sei, auf die Lehre dieser Konzilien Rücksicht nehmen[75]. Wir stehen hier vor zwei Dokumenten der frühmittelalterlichen Kirche, die erläutern, wie der Stumme in der Beichte zu behandeln sei, einem Problem, das auch bei den Theologen von Trient noch keine einheitliche Lösung gefunden hatte und darum aus der Entscheidung ausgeklammert worden war. Es ist nicht anzunehmen, daß das Konzil bei Artikel 7 anders vorangegangen ist.

Der Entwurf von Kanon 10 (später 9), der Artikel 7 entsprach, übernahm wörtlich dessen Schlußteil[76]. Aus der Diskussion der Bischöfe darüber wissen wir praktisch nichts[77]. Vor oder nach der letzten Generalkongregation muß dann der Kanon, der jetzt Nr. 9 trug, geändert worden sein.

Kanon 10 (später 9)	**Kanon 9 (Dekret)**
„... immo etiam sine confessione poenitentis sacerdotem ipsum absolvere posse.'[78]	„... non requiri confessionem poenitentis, ut sacerdos ipsum absolvere possit.'[79]

Eine Erläuterung der Änderung besitzen wir nicht. Es mag sein, daß man nichts anderes wollte, als den Text an eine andere Fassung der Apologie anzugleichen, die man jetzt benutzte, und daß man nicht mehr die von den Artikeln Seripandos zugrunde gelegte nehmen wollte[80].

In der Doctrina hatte Form 1 durchaus sachgemäß einen entsprechenden Satz über die Abhängigkeit der Vergebung vom Bekenntnis in Kapitel 6 über die Absolutio eingefügt, bei der Behandlung des Actus iudicialis. Bei der notwendigen Kürzung des zu umfangreichen Kapitels fiel dieser Satz weg[81]. So hat heute Kanon 9 für seinen Schlußteil kein Gegenstück mehr im sachlich entsprechenden Kapitel 6.

Wir müssen uns also beim verabschiedeten Kanon an den Wortlaut halten und Deutungsversuche immer im Rahmen der Lehre über die Confessio vornehmen, wie sie das Kapitel 5 und die Kanones 6 bis 8 bieten. — Damit sind die für uns wichtigen Stellen des Dekretes be-

---

[74] c 8 Is qui poenitentiam C 26 q 6.
[75] CT VII 319, 22—24.
[76] CT VII 326, 20 f.
[77] *Lanciano:* ‚In 10° *poenitentis* addatur *regulariter*' (CT VII 328, 36). — *Verdun:* ‚10°: Imo etiam sine confessione deleatur' (CT VII 331, 30). — Das ist alles.
[78] Siehe den Text von Anm. 76.
[79] CT VII 358, 37.
[80] Die beiden in Anm. 67 und 68 genannten Stellen bieten einen anderen Text als die seit 1531 übliche Fassung von ApCA XII 103—105.
[81] Vgl. Form 1 (CT VII 351 Anm. b) mit Form 2 (CT VII 350, 26 — 351, 2).

handelt. Eine rein historische Deutung des Konzils von Trient kann sich mit dem gewonnenen Ergebnis aber noch nicht zufriedengeben.

III. Die Entscheidung von Trient im Rahmen der Theologie der Zeit

Die Deutung der Lehrentscheidung, die wir aus den Akten des Konzils gegeben haben, legt nicht alles frei, was für den Leser des 16. Jahrhunderts in diesem Text gesagt und berücksichtigt war. Zu einem vollen Verständnis müssen auch *die* Auffassungen beitragen, die für uns heute zwar weder im Text des Dekretes noch in den Protokollen zu finden sind, die aber im Denken der Zeit bekannt waren und die darum von den Bischöfen bei der Abfassung, von den Gläubigen bei der Aufnahme der Dekrete vorausgesetzt und mitgelesen wurden. Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es geht nicht um einen Zeithintergrund, der der Kirche damals nicht als solcher bewußt gewesen sei; es geht um Meinungen, die genauso deutlich gesehen wurden wie der Inhalt des schriftlich niedergelegten Textes.

1. Die Verbindlichkeit der Lehrentscheidung

Die Auffassung der Zeit über verbindliche Lehrentscheidungen

Wir sind heute gewohnt, die Frage zu stellen, ob Trient definiert habe oder nicht und für welchen Bereich der Dekrete die jeweilige Antwort gelte. Die Stellungnahmen zu diesem Problem fallen recht verschieden aus. Man wird aber erst dann den Trienter Entscheidungen gerecht, wenn man sie mit den Augen des 16. Jahrhunderts liest und von dessen Denken her zunächst einmal die eingangs genannte Frage überprüft.

Der Eindruck der Protokolle: Nur das Konzil selbst kann sagen, ob es verbindlich entscheiden wollte, und nur vom Konzil selbst können wir erfahren, in welchen Formen es diese Absicht für die Kirche verständlich mitgeteilt hat. Wer dazu eine rasche Antwort in den Akten des Konzils sucht, gerät bald in Verlegenheit. Die Worte ‚definitio' und ‚definire' sind selten. Aber welchen Sinn haben sie, wenn ebenso das dritte Konzil von Karthago wie das vierte Laterankonzil ‚definitiones' erlassen haben, man den Unterschied dieser Konzilien aber sehr wohl kannte und die Entscheidungen von Provinzialkonzilien von niemandem in Trient als unwiderruflich angesehen wurden? ‚Definitio' kann also aus sich heraus nicht mehr als ‚Entscheidung' meinen. ‚Dogma' ist ebenso selten. Gewiß, es bezeichnet eines der beiden großen Themen der Konzilsarbeit in Trient. Jede der nicht bloß formalen, sondern entscheidenden Sessionen erläßt ja ein Dekret zum Dogma und eines zur Reform. Aber wenn man ebenso lesen kann, die ‚dogmata Lutheri' müßten zurückgewiesen werden, kann die Bedeutung des Wortes an sich nur sein: Auffassung, Überzeugung, feste Meinung.

Einer Erklärung, daß man definieren wolle, wie wir sie aus dem I. Vaticanum kennen, oder daß man es nur bei einem ausdrücklichen Hinweis tun wolle, wie im II. Vaticanum, begegnen wir nirgends, auch wenn wir vom Wort ‚definitio' absehen und nur die gemeinte Sache suchen. Dagegen liest man nicht selten bei den Theologen und Bischöfen eine verwirrende Fülle von Qualifikationen, die von haereticum, erroneum, falsum bis zu blasphemum, scandalosum, impium reichen. Bisweilen gehen Meinungen, die von einer Gruppe eine der niederen Kennzeichnungen erhalten, in die Kapitel oder Kanones ein. Die Dekrete selbst spiegeln, auch abgesehen davon, die Debatten getreulich wider. Sie sind ein Gewebe von Gedanken, die von festen Glaubensüberzeugungen bis zu polemischen Erläuterungen, von notwendigen Anordnungen bis zu sinnvollen, empfehlenswerten Bräuchen reichen. Wo soll der heutige Leser da eine Definition finden?

Man kann es nicht vermeiden, daß man heute mit Erwartungen an die Dekrete und Protokolle des Tridentinums herangeht, die aus der Sicht des I. und II. Vaticanums erwachsen. Man kann sich diese Texte aber nur erschließen, wenn man von den Konzilien von Konstanz, Basel und Florenz her denkt. Die Artikel von *Wyclif* und *Hus* wurden alle als nicht katholisch verurteilt, aber nur zum Teil als häretisch. Das Konzil von Florenz bekennt in seinen Dekreten nicht bloß seinen Glauben an die Dreifaltigkeit und die wahre Menschheit Christi; es verteidigt ebenso die Consuetudo des gesäuerten oder ungesäuerten Brotes in der Liturgie der jeweiligen Kirche und schärft die Observantia ein, bei der Opfervorbereitung den Wein mit etwas Wasser zu mischen. Beide liturgischen Vorschriften rechnete schon damals das Konzil nicht zum Glauben.

Gerade diese Vielfalt in den Erklärungen eines einzigen kirchlichen Textes gibt uns den Ansatzpunkt zur Lösung unserer Frage; denn sie weist auf den Rahmen in der Theologie der Zeit hin, in dem man die Lehre der kirchlichen Definitionen im modernen Sinne des Wortes findet. Nicht von der definitio im heutigen Sinn, sondern von der determinatio im damaligen Sinn muß man ausgehen. (Dabei ist es unwichtig, ob jeweils determinatio, decisio, declaratio oder andere Worte gebraucht wurden; es geht um die damit verbundene Ausfassung.)

Cajetan und Vitoria: Die beiden großen Theologen der ersten Hälfte des Jahrhunderts haben ausführlich über die Autorität von Konzil und Papst geschrieben. Für Cajetan wie für Vitoria befassen sich die determinationes Ecclesiae, sei es des Papstes oder des allgemeinen Konzils, mit dem ius divinum, mit dem ius naturale, mit Folgerungen aus dem einen oder anderen, mit den mores der allgemeinen oder einer Teilkirche oder auch mit kirchlichen Anordnungen, dem ius ecclesiasticum oder auch positivum. Wenn eine solche Determinatio im ius divinum

oder, mit anderen Worten, wenn sie in materia fidei ergeht, ist sie absolut festzuhalten. Was ein Konzil hier beschlossen hat, kann ein Papst nicht ändern. Denn ändern könnte es nur der superior, der das Gesetz erlassen hat, und das ist Gott, nicht aber Papst und Konzil, die nur erklären, daß dieses Gesetz besteht, es aber nicht erlassen. Was ein Papst hier entscheidet, bindet ihn selbst und seine Nachfolger.

Der Beistand des Heiligen Geistes, der der Kirche gewährt wird, damit sie nicht irren kann, und der sich in den genannten Entscheidungen der Kirche auswirkt, bezieht sich nur auf die Glaubenssätze selbst. Die Kirche muß ihren Glauben in festen Sätzen ausdrücken, sonst hätte sie keine Einheit im Glauben; aber nur diese Sätze der Entscheidung selbst, nicht deren Begründungen haben an der Irrtumslosigkeit teil, die durch den Heiligen Geist garantiert wird.

Die Worte ‚definitio' und ‚dogma' fallen in diesen Abhandlungen praktisch nie; das Wort ‚infallibilis' kommt nur äußerst selten vor, dann aber im heutigen Sinn. Trotzdem bringen die Auffassungen der beiden Theologen klar die Vollmacht der Kirche zu unwiderruflichen Entscheidungen zum Ausdruck, die sich mit den Wahrheiten der Offenbarungen befassen und für die ganze Kirche jetzt und später bindend sind.

Die Auffassungen auf dem Konzil selbst: Die mit *Vitoria* beginnende Schule von Salamanca stellt von Anfang an im Konzil ihre Theologen und mehr und mehr im Laufe der Jahre auch Bischöfe, die ihre Ausbildung durchlaufen hatten. *Cajetan* war und blieb trotz aller abgelehnten Sondermeinungen ein hochgeachteter Theologe. So darf man voraussetzen, daß die entsprechenden theologischen Ideen auf dem Konzil vertreten waren. Aber wir brauchen nicht bei solchen Vermutungen stehenzubleiben.

In *Melchior Cano* war auf der zweiten Konzilsperiode der vielleicht glänzendste lebende Theologe anwesend. Er sprach in großer Hochachtung von seinem Lehrer *Vitoria* und hielt *Cajetan* für den größten Theologen seines Ordens. Die *Loci theologici*, wenn auch erst nach seinem Konzilsaufenthalt begonnen, bezeugen es. Er vertritt — zwar nicht in der gleichen Terminologie, aber doch der Sache nach — ebenso wie sie das Recht der Konzilien, in den beiden ersten Bereichen des ius divinum aus dem Compendium der Konventualen unwiderrufliche Lehrentscheidungen zu treffen[1]. Auch *Laínez* verrät in einem zwar sehr kurzen, aber doch aufschlußreichen Text aus seinem Gutachten der dritten Konzilsperiode die gleiche Gedankenwelt[2].

---

[1] *M. Cano*, Loci theologici V 4 tertia conclusio (Parisiis 1704, 203); V 5 (221); XII 6 (485—492). An dieser letzten Stelle weist Cano auf das praeceptum confessionis hin und auf seine Relectio de Poenitentia, die freilich vor dem Konzil gehalten (1548) und gedruckt (1550) wurde.

[2] *Laínez* (S. 175, Anm. 60) 217 Nr. 179.

Bei den Bischöfen kennen wir die Auffassung des Bischofs von *Chioggia* aus seinen gedruckten Werken. Er gesteht zwar den Konzilien nur wegen der Unfehlbarkeit des Papstes Entscheidungsvollmacht zu und unterscheidet sich darin deutlich von *Cano*. Aber die Entscheidungen des Papstes und damit eben auch die von ihm bestätigten Konzilsdekrete binden, wenn sie im ius divinum ergehen, nicht nur die Kirche, sondern auch ihn selbst und seine Nachfolger. Der Sache nach hat auch er die zwei Gruppen des göttlichen Rechtes aus dem *Compendium*. Solche Entscheidungen des Papstes können nicht mehr widerrufen werden[3]. Der Augustinergeneral hat in seinem Votum in der Konzilsaula ausdrücklich die Lehre von der bindenden, unwiderruflichen Kraft der Konzilsentschlüsse in Glaubensfragen vertreten[4].

Gewiß liegen manche dieser Zeugnisse vor oder nach der zweiten Konzilsperiode. Aber wir sehen doch klar eine Auffassung über Konzilsentscheidungen, die ius divinum vom ius ecclesiasticum unterscheidet, die ferner ius divinum in zwei Stufen gliedert, das ausdrückliche sowie das notwendig und klar aus ihm folgende, und die beide Stufen des ius divinum den Dekreten von Konzilien in Glaubensfragen zuordnet. Es ist eine Auffassung, die solche Konzilsentscheidungen, wenn sie an die ganze Kirche gerichtet sind und wenn sie lehren, nicht bloß erläutern und empfehlen wollen, für unwiderruflich hält. Diese Meinung ist also auf dem Konzil selbst vertreten.

An der Absicht der Konzilsväter, in Trient determinationes zu erlassen, kann kein Zweifel bestehen. Es ist daher erlaubt und notwendig, aus dieser Sicht, die uns die Theologie der Zeit liefert, einen Versuch zu unternehmen, die Eigenart und Verbindlichkeit der Trienter Entscheidungen zu bestimmen.

Die Verbindlichkeit der einzelnen Texte

Wenn die damalige Zeit in einer kirchlichen Entscheidung nicht bloß das engere Gebiet des Glaubens behandelte, wie wir es heute wohl oft erwarten, sondern einen größeren Bereich kirchlichen Lehrens und Lebens, wenn ferner diese Entscheidungen in einem einzigen Dekret ver-

---

[3] *Jacobus Naclantus*, Tractatio 7ª (Opera Omnia, Lugduni 1657, tom. II 495 bA); Tractatio 9ª (508 bC/D); Tractatio 14ª (542 aC sq.).

[4] ‚Prima pars (nämlich des 1. Artikels) si sanctorum Patrum testimoniis, si antiquitatis consuetudini, sanctorumque generalium Conciliorum Decretis standum sit, et (?) qui contra Concilia in his quae ad fidem pertinent, non credant, haeresim incurrant (wohl: -unt). — Profecto haec prima huius articuli pars haeretica est, quae Florentino Concilio adversatur. — Est enim veluti maxima propositio et ab omnibus Theologis concessa, quod generalia Concilia in his quae ad fidem pertinent, errare non possunt, . . .' (Bibl. Angelica, Man. lat. 425 f. 31ʳ). — ‚Neque enim Conciliorum vel summorum Pontificum decreta, eorum scilicet quae praecesserunt (exceptis iis, quae ad fidem pertinent) praesentem Pontificem ligare possunt' (ibid. f. 163ᵛ).

schiedenen Nachdruck besitzen und daher gleichermaßen Verpflichtungen, Ratschläge und Warnungen umfassen können, dann ist in Trient nichts anderes zu erwarten. Wir werden auch hier sehr verschiedene Bereiche der kirchlichen Wirklichkeit und sehr verschiedene Formen von Entscheidungen vorfinden.

Kanon 6: Der erste Teil von Kanon 6 ist eine definitio im modernen Sinne des Wortes.

‚Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse iure divino, ... anathema sit.'[5]

Der Grund liegt darin, daß hier das Konzil ein ius divinum (im engeren Sinn) vorlegt. (Man müßte genauer sagen, das Konzil stelle die Verletzung einer Definition unter Strafe. Aber lassen wir diese Feinheiten jetzt beiseite.)

Der zweite Teil ist keine Definition; denn das Konzil konnte sich über das ius divinum der confessio secreta nicht einigen und entschied in Glaubensfragen nichts.

‚Si quis ... dixerit, modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum: anathema sit.'[6]

Gleichwohl will dieser Teil das geheime Bekenntnis schützen. Da es damals von den Reformatoren abgelehnt wurde und nicht als göttliches Recht bezeichnet wurde und da in dieser Ablehnung zum Teil Glaubenswahrheiten getroffen wurden, wie die des vollständigen Bekenntnisses etwa, stellt man sich gegen diese Leugnung. Hier dürfte die Überzeugung zugrunde liegen, daß die Wahrheiten des Glaubens nie isoliert, sondern immer in einer bestimmten Einfassung im Leben der Kirche vorkommen, daß es daher nicht genügt, die Wahrheiten in sich zu erkennen und zu verteidigen — das geschah im ersten Teil des Kanons —, sondern auch die lebendige Wirklichkeit, in der sie steht. Der Relativsatz über die geschichtliche Tatsache ist nie vom Konzil als Glaubenswahrheit angesehen worden, im Gegenteil, es gab mehrere Stimmen, nach denen eine solche geschichtliche Feststellung gar nicht in das Dekret gehöre.

Kanon 7: Kanon 7 ist wenigstens in Teil 1a eine Definition.

‚Si quis dixerit, in sacramento poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse iure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, ... anathema sit.'[7]

Wiederum geht es um ein ius divinum, und Entscheidungen von Konzilien in solchen Fragen wurden als unwiderruflich angesehen. Wie-

[5] D 1706.
[6] D 1706.
[7] D 1707.

weit Teil 1b über die geheimen Sünden und die artändernden Umstände formell definiert ist, scheint mir nicht klar. Sachlich sind alle drei Fälle in Teil 1 a gemeint und notwendig von ihm umfaßt. Andererseits sind es aber Einzelfälle, die von den Gegnern damals angegriffen wurden; es könnte sich also auch hier wieder um den Schutz einer Definition handeln. Bei den folgenden Teilen sehe ich keinen Grund, eine Definition anzunehmen.

Kanon 8 und 9: In Kanon 8 findet sich keine Definition.

‚Si quis dixerit,
1. confessionem omnium peccatorum, qualem Ecclesia servat, esse impossibilem, et traditionem humanam a piis abolendam;
2. aut ad eam non teneri omnes et singulos utriusque sexus Christifideles iuxta magni Concilii Lateranensis constitutionem, semel in anno,
3. et ob id suadendum esse Christifidelibus, ut non confiteantur tempore Quadragesimae:
anathema sit.'[8]

Teil 1 ist wiederum nicht in sich eine Definition, sondern der Schutz einer Definition. Wer nämlich die Beichtpraxis der Kirche als unmöglich hinstellte, leugnete damit die Notwendigkeit eines ihrer Elemente, nämlich des vollständigen Bekenntnisses. Teil 2 schützt ein kirchliches Gebot, das der jährlichen Beichtpflicht, Teil 3 einen gutgeheißenen und empfohlenen kirchlichen Brauch, diese Beichte in die Fastenzeit zu legen. Auch hier kommt dieselbe Überzeugung von der Verbindung von Wahrheit und kirchlichem Leben zum Durchbruch. Man wußte, Christus hatte nur im allgemeinen, ohne Festlegung der Häufigkeit, von der Beichte gesprochen; man wußte ebensogut, daß die menschliche Natur klare Anhaltspunkte und Anordnungen brauchte, um ein Gebot Christi in einer solchen Unbestimmtheit nicht im praktischen Leben zu vergessen. Darum schützt man nicht nur die Anordnung Christi, die man für unwiderruflich hält, sondern auch die Anordnungen und Ratschläge der Kirche, nicht damit sie für Glaubensgut gehalten würden, sondern damit durch ihre Hilfe die Anordnung Christi nicht in Vergessenheit gerate und außer Übung komme.

Daß der Schlußteil von Kanon 9 *aus sich heraus* eine Definition ist, sehe ich nicht. Der Sache nach ist er in Kanon 7 im ersten Teil definiert.

‚Si quis ... dixerit, non requiri confessionem poenitentis, ut sacerdos ipsum absolvere possit: anathema sit.'[9]

Kapitel 5: In Kapitel 5 ist nur der erste Satz zum Teil eine Definition.

‚... institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis iure divino necessariam existere, ...'[10]

[8] D 1708.
[9] D 1709.
[10] D 1679.

Die anderen Aussagen sind damit nicht als falsch oder bedeutungslos hingestellt; sie mögen wegen ihrer sachlichen Gleichheit mit einer Definition unveränderlich sein (‚quod iure divino necessarium et institutum esse intellexerat': D 1683); sie können Erläuterungen einer Definition sein, die wahr, aber nicht formal definiert sind (so vielleicht die Stücke über occulta peccata und die anderen schon in Kanon 7 genannten Beispiele). Sie verteidigen die kirchliche Anordnung der jährlichen Beichte, die empfohlenen Bräuche der Fastenbeichte und des Bekenntnisses der läßlichen Sünden. Sie verteidigen ebensowohl die kirchliche Praxis wie ein gesundes menschliches Empfinden. Sie halten daran fest, daß eine sorgfältige Gewissenserforschung und eine darauffolgende ehrliche und vollständige Beichte weder als unmöglich noch als Tortur bezeichnet werden können.

Im Beichtdekret entrollt sich vor uns ein aus vielen Fäden gewirkter Teppich, in dem es den Faden zu entdecken gilt, den wir heute eine Definition nennen. Immer dann, wenn von einem ius divinum im beschriebenen Sinn, einer Stiftung Christi, einer auf Schrift und Tradition gestützten Lehre, einer übereinstimmenden Überzeugung der Kirche im Glauben die Rede ist, war für die Zeit damals eine nicht aufzuhebende determinatio Ecclesiae gegeben.

Ohne Zweifel sind noch weitere Untersuchungen nötig, um zu einem gesicherten Ergebnis zu kommen. Aber die Diskussion über die Beichte scheint mir es unumgänglich zu machen, einen Versuch zu unternehmen, das im Dekret zu nennen, was definiert ist.

2. Der Inhalt der Lehrentscheidungen

‚Ecclesia semper intellexit'

Der Grund für die Erkenntnis der Lehre

Die Lektüre des Dekretes in Kapitel 5 kann einen heutigen Leser dazu führen, die Lehre vom vollständigen Bekenntnis als Ergebnis einer Schlußfolgerung aus dem actus iudicialis anzusehen. Hier sind aus der Sicht der damaligen Zeit verschiedene Klärungen notwendig.

Actus iudicialis: Es ist richtig, daß das Konzil von tribunal, iudex, sententia, causa spricht. Aber man muß die Ausdrücke in die Gesamtlehre des iudicium einordnen.

Zunächst redet das Konzil von *zwei* actus iudicis. Die *Vergebung* als sententia ist nur bei Kenntnis des Falles möglich, die *Auflage der Buße* nur bei Kenntnis aller Sünden, ihrer Umstände und der Lage der Person. Das Einzelbekenntnis wird also nach der Auffassung des Konzils von zwei richterlichen Akten her verlangt.

Dieses Tun des Richters steht aber in einer zweifachen Spannung. Die eine ist die Doppelrolle des Priesters als eines Richters und Arztes.

Diese heilende Tätigkeit tritt im Konzil zwar spürbar zurück, aber sie wird nicht geleugnet. Dabei scheint bisweilen diese ärztliche Aufgabe im Denken einiger Theologen das vollständige Bekenntnis zu verlangen, weil man bei einem Kranken ja nur helfen könne, wenn man ihn wirklich ganz kenne.

Eine andere Spannung, in der die Sündenvergebung steht, ist die des actus iudicialis und der dispensatio alieni beneficii. Sicher ist mit dieser Wohltat die Erlösung Christi gemeint, deren Wirkung dem Beichtenden in der Absolution geschenkt wird. Ob dazu auch die Rolle des Arztes gehört, so daß sie also davon nicht zu trennen ist, müßte untersucht werden.

Erst so kommt der actus iudicialis richtig in den Blick. Dann aber bleibt immer noch die Frage, welche Bedeutung der Schlußfolgerung aus dem richterlichen Tun des Priesters im Rahmen der Konzilslehre zukommt.

collectio — ecclesia: Daß eine Schlußfolgerung im Denken und Formulieren des Konzils eine Rolle gespielt hat, ist nicht zu bestreiten. *Welche* Rolle sie gespielt hat, muß aber sorgfältig geprüft werden. Die Entstehungsgeschichte von Kapitel 5 mahnt zur Vorsicht. Schon Form 1 der Lehre hatte sich auf die *Väter* gestützt und die ‚collectio' als *deren* Meinung genannt. Aber Form 2 und mit ihr auch die Schlußfassung des Dekretes stützen ihre Lehre einzig und allein auf die dauernde Glaubenserkenntnis der *Kirche*, behalten aber noch viele Elemente der collectio der ersten Fassung bei. Und hier beginnt unsere Aufgabe, genau festzustellen, was die Teilnehmer des Konzils damals gemeint haben.

Das Konzil damals hat eine Übereinstimmung der Kirche in einer Glaubensfrage als bindend angesehen, und weil Übereinstimmung *im Glauben*, als bindend auch für spätere Generationen und für immer. Hier hatte es keinen Zweifel.

Unscharf wird das Bild dagegen, wenn es darum geht, eine Gesamtauffassung der Bischöfe und Theologen über die Gründe für diese Übereinstimmung und deren Inhalt darzulegen. Die Reden in der Konzilsaula heben stark die deductio aus Joh 20, 23 hervor. Aber sie weisen ebenso auf eine Tradition hin, sie holen das Ergebnis auch aus einem Vergleich verschiedener Schriftstellen miteinander heraus. Einerseits scheint also Schrift oder Tradition Ausgangspunkt für eine Schlußfolgerung zu sein, andererseits wiederum in sich zu stehen.

Wie stehen nun diese Argumente, die die Entstehung der kirchlichen Lehre beschreiben wollen, zueinander, und, falls man eine Antwort gefunden hätte, wie stehen sie zum Ergebnis, dem consensus der Kirche?

Laínez verbindet beides in seiner zweiten Stufe des ius divinum miteinander; denn zu deren Beschreibung gehören immer zwei Elemente, die offenkundige und notwendige Ableitung *und* die Promulgation

durch Schrift oder Väter oder Kirche. Ausführlicher und aufschlußreicher ist *Melchior Cano*. In seinen *Loci theologici*, die nach seiner Konzilsteilnahme entstanden sind, spricht er von den theologisch zwingenden Schlußfolgerungen, die dann genauso wie Schrift- und Traditionswahrheiten als katholische Wahrheit anzusehen sind, wenn sie von der Kirche übernommen und vorgelegt worden sind. Als eines der Beispiele nennt er (mit Berufung auf das Dekret *Sixtus' IV.* als eine Vorlage durch die Kirche) das praeceptum confessionis, bricht aber jede weitere Ausführung mit dem Hinweis ab, in seiner Relectio de poenitentia habe er die Frage ja behandelt. Dort, einige Jahre vor seiner Reise zum Konzil, führt er Schlußfolgerungen an, ebenso Schriftargumente, ebenso einen Traditionsbeweis. Das Überraschende ist seine Erklärung, selbst wenn alle Rationsargumente ausfielen, bleibe der beständige Brauch der Kirche bestehen, der die vollständige Beichte als Einsetzung Christi ansehe. Also gilt entscheidend letztlich die Übereinstimmung der Kirche!

In dieser Übereinstimmung der Kirche selbst hat man zunächst den Eindruck, er wolle ein lückenloses Überlieferungsargument durchführen. Aber die beiden ältesten Dokumente, der *Clemensbrief* an Jakobus und die Schriften des *Dionysius Areopagita*, gehören, wie wir heute wissen, nicht der ersten Generation der Kirche an. Ist also sein Überlieferungsbeweis als ganzer falsch? Wenn *Cano* diesen Beweis so verstanden hätte, warum gibt er dann zu, daß im Osten der Kirche es eine andere Praxis gibt oder wenigstens gab und daß erst dann, wenn die Einsetzung Christi dort bekannt gemacht sei, sie dort verpflichtend sei[11]. Er kennt also wenigstens diese Schwierigkeiten der Vergangenheit und zum Teil noch (seiner) Gegenwart.

Die Verhandlungen des Konzils sind ein so getreues Spiegelbild der Ideen *Canos*, daß wir nichts zu wiederholen brauchen. (Auch den Unterschied in der Beichtauffassung der Ostkirche muß man gekannt haben[12].) Ein kleiner Widerschein davon ist in Kapitel 5 des Dekretes erhalten, weil man sich einerseits auf die Kirche beruft, andererseits aber doch die conclusiones stehenläßt.

Glaubensübereinstimmung und Glaubensentwicklung: Mir scheint, man wird diesem sehr vielfältigen, teils verworrenen Bild nur gerecht, wenn man annimmt, daß die Dogmenentwicklung als solche noch nicht

---

[11] *M. Cano*, Relectio de Poenitentia V Ende (vgl. S. 216, Anm. 1) 747 f.

[12] Das *Decretum Gratiani* enthält eine Bemerkung von *Theodor von Canterbury:* ‚Quidam Deo solummodo confiteri debere peccata dicunt, ut Graeci. Quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent, ut tota fere sancta Ecclesia' (c. 90 Quidam De Poenit. d 1). Sie wird von *Cano* in seiner Relectio (vgl. Anm. 11) zitiert, auch von *Feltre* in seinem Votum (Vat. lat. 3916 f. 158^{r}). Man muß daher voraussetzen, daß bei der Bedeutung des *Decretum Gratiani* dieser Text damals bekannt war und den Konzilsmitgliedern bei ihren Beratungen vor Augen stand.

als Erscheinung hinreichend gesehen war und damit weder als Frage formuliert noch in einer Antwort erklärt werden konnte. Man muß genauer sagen, die *Glaubens*entwicklung; denn schon vor der Definition stellt sich für die Konzilsteilnehmer die Lage so dar, daß sie an eine Glaubensübereinstimmung, die sie in der Kirche vorfinden, gebunden sind und es klar sehen, daß sie andererseits den Weg zu dieser Übereinstimmung, die Glaubensentwicklung, erst tastend ahnen und darum nicht im Blick haben.

Aus diesem Grund hält man einerseits an der für immer geltenden Verbindlichkeit eines consensus Ecclesiae, nicht in jedem beliebigen Thema, sondern in Glaubensfragen, fest. (Der Unterschied dieser beiden Formen eines consensus ist schon damals von Bedeutung.) Andererseits versucht man, seine Entstehung so zu beschreiben, daß man deren Elemente in den Kategorien der damaligen Theologie beschreibt, aber doch schon spürt, daß diese Kategorien nicht völlig anwendbar sind. Darum nennt man die conclusio, bestreitet aber doch ihren entscheidenden Wert, nennt die Tradition, gibt aber ihre Schwächen zu, gebraucht die Schrift, stützt sich letztlich aber doch nicht allein auf sie.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich, wieweit die Sicht von Trient und die von heute voneinander zu trennen, wieweit sie miteinander zu verbinden sind.

Der Grund, die Einsetzung Christi und die Beichtpflicht anzunehmen, ist eine Erkenntnis der Kirche. Der Satz gibt den Grund an, aus dem das Konzil die Einsetzung durch Christus und das göttliche Recht lehrt. Die conclusio ist nicht dieser Grund. Weil sie aber beim Zustandekommen der Überzeugung der Kirche ihre Rolle gespielt hat, wird sie genannt.

Mit dieser Erwähnung geht das Konzil in den Bereich dessen über, was noch gar nicht klar als Frage gesehen und daher nicht entschieden ist, nämlich der Entstehung des consensus. Es gibt also in diesem Bereich keine Entscheidung, wie es zu dieser kirchlichen Übereinstimmung gekommen sei, weder über den historischen Verlauf noch zur theologischen Reflexion darüber.

Gerade hier ist aber die heutige Theologie am meisten geneigt, den Konzilstext von ihren eigenen Anschauungen her zu lesen. Hier ist sie aber darum am meisten verpflichtet, darauf zu achten, den Text mit einem damaligen Verständnis zu lesen. Ein consensus Ecclesiae in Glaubensfragen ist bindend für jede Generation. Hier ist Trient sich klar, hier war seine Entscheidung eindeutig. Uns ist eine andere Haltung nicht möglich. Wir können die Glaubenswahrheit der unbefleckten Empfängnis nicht zurücknehmen (auch schon nicht mehr vor ihrer Definition), weil sie in früheren Jahrhunderten bestritten wurde von Theologen, die zu ihrer Zeit durchaus rechtgläubig waren. Wir können

die von Christus stammende Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nicht zurücknehmen, weil in früheren Jahrhunderten diese Vollständigkeit nicht erkannt oder geübt wurde. — Die Entstehung dieses consensus wird dagegen damals erst ganz langsam in Andeutungen zum Problem. Dort ist nichts entschieden. Dort liegen aber unsere Fragen heute. Sie widersprechen also keineswegs Entscheidungen von damals.

Erläutern wir das an einem Beispiel, der Einsetzung Christi. Damals gab es *zwei Wege*, eine Einsetzung Christi *zu erkennen:* entweder kennt man sie aus der Schrift oder aus einem consensus Ecclesiae. In diesem letzten Fall geht das Denken der Zeit so voran: Die vollständige Beichte gehört nach Ansicht der ganzen Kirche zum Glauben. Was zum Glauben gehört, kann nur auf Christus zurückgehen; also hat Christus die vollständige Beichte eingesetzt. Hier hat Trient entschieden.

Heute möchten wir *zwei Arten*, von Einsetzung Christi *zu reden*, unterscheiden. Die eine möchte das als Einsetzung Christi bezeichnen, was exegetisch beweisbar ist oder doch wenigstens historisch wahrscheinlich zu machen ist. Die andere nennt auch das eine Einsetzung Christi, was im Sinn seiner Botschaft liegt, als solches im Laufe der Geschichte erkannt und unwiderrufliches Glaubensgut für die ganze Kirche geworden ist. Genau hier, in dieser Sicht, hat Trient nichts entschieden, und genau hier stellt sich uns die Frage nach der Entwicklung innerhalb der Glaubensgeschichte.

Beide Weisen, an eine Einsetzung Christi heranzugehen, sind möglich und richtig; beide Weisen widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich. Sie sind in ihrer Eigenart und in ihrer Beziehung zueinander aber noch nicht theologisch letztlich klar durchdacht.

Die genannte Unterscheidung ist nicht bloß darum wichtig, weil die damalige Lehre festgehalten werden muß, sondern auch darum, weil zwischen beiden Themen eine innere notwendige Beziehung besteht. Ebensowenig wie die Kenntnis der dogmengeschichtlichen Tatsachen die bindende Kraft einer in Übereinstimmung aller gewonnenen Glaubensüberzeugung aufheben kann, und zwar in dem voll erkannten und ausgedrückten Inhalt weder ganz noch teilweise aufheben kann, ebensowenig kann diese Glaubensüberzeugung und ihr für immer verpflichtender Charakter die Verpflichtung aufheben, die Tatsachen der Glaubensgeschichte *theologisch* zu erklären. Ja der consensus Ecclesiae selbst zwingt dazu; denn er behauptet ja durch die Überzeugung, in seinem Inhalt Glauben zu bieten, die Herkunft eben dieses Inhaltes aus der Offenbarung. Daher muß diese Herkunft, und das ist der Weg durch die Glaubensgeschichte, theologisch geklärt werden. Das scheint mir der theologische Kern der Frage zu sein.

‚integram confessionem iure divino necessariam existere'

Die genaue Abgrenzung des Inhaltes der Lehre: Wenn die Übereinstimmung der Kirche in Glaubensfragen die Norm war, an der sich das Konzil ausrichtete, ist es für das Verständnis seiner Lehre von Bedeutung, die Fälle zu kennen, in denen entweder keine Übereinstimmung vorlag oder eine Übereinstimmung noch nicht als Glaubensgut erklärt werden sollte. Beides ist in unserem Fall gegeben.

Confessio mutorum: Die Theologie der Zeit kannte den Fall der Gläubigen, die der Sprache nicht mächtig sind, ob nun wegen eines körperlichen Fehlers oder wegen des herannahenden Todes. Die Auffassungen darüber waren nicht einheitlich. Bei den Theologen und Bischöfen des Konzils hat das Problem nicht im Vordergrund gestanden; es wurde in den Aussprachen gestreift, aber nicht entschieden; denn es bestand keine Einigkeit, ob einem solchen Bekenntnis eine sakramentale Vergebung oder, wie *Cano* auf dem Konzil erklärte, eine reconciliatio folge. In seiner *Relectio de Poenitentia* einige Jahre vor der zweiten Konzilsperiode hatte *Cano* die Frage genau aufgegliedert, bei den Stummen, die sich durch Gesten oder schriftlich bis ins einzelne wie jeder andere verständlich machen können, keine Schwierigkeit für eine confessio in specie gesehen, bei den anderen Fällen der Stummen aber mit einer klaren Antwort gezögert[13]. Das Werk ist nach dem Konzil ohne Beanstandung gedruckt worden. Auch *Ruard Tapper* läßt in dem Falle keine klare Antwort erkennen[14]. Sein Werk ist ebenso nach dem Konzil gedruckt.

Wer also mit den Augen der damaligen Zeit die Entscheidung des Konzils liest, muß sagen, das vollständige Sündenbekenntnis sei kraft göttlichen Rechtes wenigstens für die vorgeschrieben, die der Sprache mächtig seien. Wenn im Laufe der späteren Dogmenentwicklung die Kirche zu der allgemein angenommenen Überzeugung gekommen ist, daß im Falle der Stummen eine wirkliche Beichte möglich und notwendig sei und daß für sie ein allgemeines Sündenbekenntnis ausreiche, stellt sie damit keine Ausnahme auf, durch die das Konzil zum Teil korrigiert wird, sondern füllt eine Lücke aus, die das Konzil bewußt gelassen hat.

Entschuldigung von der Vollständigkeit: Aus der Theologie der Zeit muß noch etwas anderes ergänzt werden, was nach der heutigen Kenntnis der Quellen im Konzil nicht zur Sprache kam, aber auch nicht entschieden wurde. Man erörterte damals immer wieder, ob es Gründe geben könne, die von einer Erfüllung des göttlichen Rechtes in diesem Gesetz in bestimmten Fällen entschuldigten.

---

[13] *M. Cano,* Relectio de Poenitentia VI (vgl. S. 216, Anm. 1) 783—786.

[14] *R. Tapper,* Explicatio articulorum viginti, art. 3 (Opera, Coloniae Agrippinae 1582) 90 b Mitte.

Wiederum zeigt uns Melchior *Cano*, einer der Konzilstheologen, den Weg der Antwort. Er hat in seiner *Relectio de Poenitentia* eindeutig die Heilsnotwendigkeit der vollständigen Beichte im göttlichen Recht begründet. In derselben *Relectio* stellt er aber auch die Frage, ob man, ‚cum iactura sequitur vel propria vel aliena', vom Gebot der Vollständigkeit des Bekenntnisses befreit sei. Er beantwortet die Frage in zwei Sätzen.

‚Sit prima propositio:
Si ex confessione alicuius peccati sequitur scandalum, vel meum, vel confessoris, ego possum tacere tale peccatum reliqua confitendo.'[15]

‚Secunda propositio, quae communis etiam theologorum est: Si ex confessione mea sequatur aut mors, aut infamia vel mea, vel aliena, excusor ab obligatione confitendi tale peccatum.'[16]

Wenn man bedenkt, daß *Cano* im Konzilsdekret kein Hindernis für diese Auffassung sah, daß ferner sein Buch nach dem Konzil ohne jeden Widerspruch gedruckt und gelesen wurde, bleibt nur eine Schlußfolgerung: das Konzil kennt diese übereinstimmende Meinung der Theologen, will sie aber mit seiner Erklärung über das göttliche Recht der vollständigen Beichte nicht treffen. Es lehnt die Meinung der Reformatoren ab, daß ein vollständiges Bekenntnis in der freien Entscheidung des einzelnen oder der Kirche liege. Es kennt, berührt aber nicht die Lehre, daß die von Christus eingesetzte Notwendigkeit des ius divinum nicht die Absicht hat, Forderungen des ius naturae außer Kraft zu setzen[17]. So war es vom Konzil damals gemeint, so hat es die Kirche damals aufgenommen.

Die Kasuistik der Fälle, in denen die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses nicht bestehe, ist darum in ihrem theologischen Fundament keine Zurücknahme der Trienter Lehre[18].

---

[15] *M. Cano*, 1 c. (siehe S. 225, Anm. 13) 769.1.

[16] Ebd. 769.3.

[17] Näheres zu diesem Gedanken vgl. in der Relectio *Canos*.

[18] Vgl. als Hinweis das Summarium der Periode von Bologna zum damaligen Artikel 3: ‚Nos autem dicimus pactum Dei esse etiam de particulari confessione quoties fieri potest ita quod sicut regulariter ad hoc, quod quis interius baptizetur ultra formam prolatam a ministro, opus est etiam, ut exterius abluatur, quia Deus ita pepigit et voluit: ita etiam ad hoc quod lapsus reconcilietur deo, regulariter opus est, ut si potest confessionem etiam ad particularia (quantum ratio dictat et praxis ecclesiae) descendentem faciat, ita quod sine hac saltem in voto concepta, non iustificatur, et sine actu recepta non recipit actu sacramentum poenitentiae . . .' (Conc. Trid. 114 f. 61[v]).

‚Secunda pars huius articuli est, confessionem sacramentalem non esse necessariam: quae quia in universali loquitur et non in aliquo casu vel de aliqua persona, cui propter circumstantias vel impotentiae suae vel inopiae confessoris vel carentiam conscientiae mortalis etc. posset esse vera, sed ordinarie loquitur, ideo haeretica est; . . .' (ibid. 65[r]). In Form 1 der zweiten Konzilsperiode stand der Ausdruck ‚ordinaria via' (CT VII 348, Anm. g). Er ist weggefallen, nicht weil er bestritten worden wäre, sondern weil er im Rahmen einer längeren Kürzung einfach mitgestrichen wurde. Die genaue Bedeutung und Tragweite der Worte müßte aber noch aus der Theologie der Zeit erwiesen werden.

Es gibt noch einen dritten, mit den beiden genannten zusammenhängenden Fall, der zu behandeln wäre, ob nämlich die Verpflichtung zum Einzelbekenntnis wieder auflebt, wenn die Ausdrucksmöglichkeit für den Stummen zurückkehrt oder der Entschuldigungsgrund wegfällt. Es gibt einige Texte im Decretum Gratiani, die in der Theologie und der Kanonistik der Zeit erörtert, im Konzil zitiert wurden und die genannte Frage für das Denken der damaligen Zeit nahelegten. Eine sorgfältige Prüfung dieses Problems würde hier aber zu weit führen.

SCHLUSS

Die zwei Stufen in der Deutung einer Lehramtsentscheidung

Jede Deutung einer vergangenen Konzilsentscheidung muß die vorliegenden Texte zunächst aus der Zeit heraus erklären und dabei als Mitteilung an diese Zeit verstehen. Dabei hat sich folgende Auffassung des Konzils von Trient über das Bekenntnis in der Beichte ergeben:

Christus hat das vollständige Bekenntnis aller Todsünden in der Beichte eingesetzt. Es ist kraft göttlichen Rechtes zum Heil notwendig. Einsetzung und Notwendigkeit beruhen also nicht auf einem Gebot, das die Kirche erlassen hätte und wieder zurücknehmen könnte. Sie gründen in einer Anordnung Christi, die von der Kirche durch eine Glaubensüberzeugung, in der alle übereinstimmten, erkannt wurde. Verschiedene Überlegungen haben diese Erkenntnis mit herbeigeführt; aber der Grund, deren Ergebnis als bindend anzunehmen, ist die Glaubensübereinstimmung der Kirche.

Die Art und Weise, dieses Bekenntnis geheim vor dem Priester allein abzulegen, steht mit dieser Stiftung Christi keineswegs im Widerspruch, ja sie empfiehlt sich sogar aus vernünftigen Gründen.

Nicht von Christus, sondern von der Kirche stammt die Anordnung, einmal im Jahr, wenn nötig, ein solches Bekenntnis abzulegen.

Der Brauch, diese Beichte in die Fastenzeit zu legen, ist sinnvoll und empfehlenswert.

Die Theologie der Zeit zeigt uns, in dem sie zum Teil Hinweise aus den Akten des Konzils weiter ausführt, daß man bei denen, die von der Anordnung Christi betroffen sind, an die der Sprache mächtigen dachte, von den anderen aber absehen wollte. Die Theologie zeigt ferner, daß man ein allgemeingültiges Gesetz vorlegte, aber über die Möglichkeit von Entschuldigungsgründen in Einzelfällen schwieg. Dabei bleibt der vom Konzil berücksichtigte Sinn der Entscheidung erhalten: Das vollständige Bekenntnis in der Beichte ist von Christus eingesetzt und kraft göttlichen Rechtes notwendig, daher nicht dem Belieben des einzelnen anheimgestellt und auch nicht einer Entscheidung der Kirche überlassen.

Eine volle Deutung einer Konzilsentscheidung verlangt aber immer zwei Schritte. Mit dem ersten befaßte sich dieser Artikel, in dem wir diese Entscheidung als Aussage des Lehramtes an seine eigene Zeit verstanden und uns dabei auf die Protokolle und die Theologie der Zeit stützten. Ein zweiter Schritt gehört bei Dokumenten der Vergangenheit notwendig hinzu. In ihm müssen wir diese Entscheidung des Lehramtes als Mitteilung des Lehramtes an unsere heutige Zeit verstehen. Bei dieser Deutung muß sich der Theologe auf die der betreffenden Lehrentscheidung folgende Glaubensgeschichte stützen. Denn jede solche Erklärung ist nie bloß eine Aussage des damaligen Lehramtes an seine Zeit, sondern immer auch ein Schritt einer Weitergabe der Offenbarung in der Geschichte der Kirche, einer Weitergabe, die nicht ohne Entwicklungen verläuft. Diese Entwicklung nimmt nichts von einer endgültigen Glaubenserklärung zurück, ordnet sie aber wohl immer mehr in ein Gefüge anderer Wahrheiten ein, die zum Teil schon bekannt, aber anders beachtet werden, die zum Teil zunächst noch unklar und später dann deutlich erkannt werden. Es ist eine lohnende Aufgabe, diesen Weg der Glaubensgeschichte von Trient her zu beschreiben. Die Diskussion um die Beichte verlangt es.

Freisein in der Entfremdung

Der christliche Beitrag zur Schaffung neuer Traditionen in der Sexualmoral

Von Philipp Schmitz, S. J.

„Die Hinfälligkeit der traditionellen Sexualethik scheint eindeutig diagnostizierbar. Sie hat nicht nur als verhaltensregulierende Kraft Wirksamkeit eingebüßt, sondern offensichtlich auch die Begründbarkeit verloren, die ihr unabhängig vom Grad der jeweiligen Befolgung im sozialen Verhalten ethische Autorität sichern könnte."[1] Es hat nicht den Anschein, als stünde dieses Urteil vereinzelt da, gefällt von einem, den man beschuldigen könnte, Augenmaß verloren zu haben. Immer mehr Beobachter gelangen zu der Ansicht, daß es nicht mehr genüge, „über veraltete Traditionen hinaus fortzuschreiten oder umgekehrt diese zu bewahren". Man müsse vielmehr — so behaupten sie — darangehen, „neue Traditionen zu begründen"[2]. Aufgabe einer aufmerksamen Sexualmoral sei es, nicht ein Gebilde zu restaurieren, das als Ganzes seine Motivkraft eingebüßt habe, sondern über den Weg nachzudenken, der zur herrschenden Moralauffassung geführt habe, und den Prozeß zu studieren, auf dem die Bestimmung neuer sittlicher Normen voranschreite. Das müsse geschehen, auch wenn dabei zentrale Inhalte der tradierten Sexualmoral in Frage gestellt würden.

Der Theologie fällt in diesem Revirement — anerkennt man seine Notwendigkeit — eine delikate Rolle zu. Sie hat zu zeigen, daß der Beitrag, den die christliche Offenbarung zur Gestaltung eines bestimmten Normensystems geleistet hat, mit dessen Verfall nicht selbst hinfällig geworden ist, sondern für die Schaffung neuer Traditionen noch zur Verfügung steht. Sie wird sich fragen müssen, in welcher Form sich das christliche Ideal, das „Bild des Menschen, seines Ursprungs, seiner sündigen Situation, und des ihm in Jesus zugesprochenen Heils"[3], dem sittlich Handelnden im Lauf der christlichen Tradition dargestellt hat (I), und danach, ob diese gleiche Idee des Menschen für den Prozeß der Normenfindung nochmals als relevant aufgezeigt werden kann (II). Sie muß den bleibenden christlichen Beitrag neu formulieren. Mit der Formel „Freisein in der Entfremdung" will dieser Aufsatz einen Versuch dazu darlegen und begründen (III).

---

[1] *P. Stromberger*, Befreiung der Sexualität?, in: *A. Grabner-Haider*, Recht auf Lust? (Wien - Freiburg - Basel 1970) 47—68, 49.

[2] *H. Schelsky*, Soziologie der Sexualität (Hamburg 1955) 9.

[3] *J. Gründel*, Theologie von Geschlechtlichkeit und Liebe, in: *H. Erharter* und *H. J. Schramm*, Humanisierte Sexualität, Partnerschaftliche Ehe, erfüllte Ehelosigkeit (Wien 1971) 25—48, 28 f.

I. Geschichtlicher Überblick über den christlichen Beitrag zur christlichen Sexualmoral

Ein Blick auf die Vergangenheit sollte uns warnen, voreilig etwas als christlichen Beitrag auszugeben. Gewiß sind wir von Ideologieangst befallenen späten „Aufklärer" von nicht weniger Vorurteilen befangen, doch sollten wir uns wenigstens bemühen, so behutsam wie möglich voranzugehen, wenn wir das christliche Ethos charakterisieren.

Nach der Überzeugung der Theologie hat sich dieses bereits einmal gültig in Schrift und Tradition inkarniert, nicht als könnte man aus dem einen oder anderen (der Schrift oder der Tradition) bestimmte Normen einfach deduzieren, wohl aber müßte sich aus ihnen heraus das Bild vom Menschen und seinem Heil erschließen, das für die Ausbildung einer christlichen Ethik maßgeblich ist. Uns interessiert dabei — wie bereits angedeutet — die Frage, unter welcher (Gesamt-)Aussage dieses Bild in beiden erscheint.

1. Auf der Suche nach dem für die Sexualmoral gültigen Menschenbild aus der Schrift

Bei einer Wertung der alttestamentlichen Offenbarung mag man zu der Ansicht gelangen, daß der Schöpfungsbericht des Jahwisten (Gen 2, 4 ff.), der die Frau „als Gehilfin des Mannes, als Partnerin für dessen Menschsein und umgekehrt"[4] definiert, die Grunderkenntnis über die Sexualität enthält. Man wird jedoch nicht willkürlich dieses Zitat herausgreifen dürfen. Die unmittelbare Weiterführung, der Fall und die Bestrafung, die gleichzeitige „Entfremdung gegenüber dem menschlichen Partner"[5], stehen nicht weniger im Zentrum des Berichtes. Und wie es illegitim ist, eine einzelne Aussage zu verabsolutieren, ebensowenig ist es erlaubt, die Aussage eines Buches der Schrift für die gesamte Offenbarung zu nehmen[6]. Ist es dann aber überhaupt noch möglich, zu einer Gesamtaussage durchzustoßen?

Tatsächlich bleibt — befragt man die Exegese — die Botschaft des AT uneinheitlich[7]. Die Bestimmung des Phänomens der Geschlechtlichkeit bleibt zumeist hinter sozialen Sinn- und Funktionszusammenhängen verborgen. Die Ehe ist das Institut, das in Zeugung und Geburt den Tod der Generation (Gen 12, 2) überwindet und die Macht und den Besitzstand der Gruppe garantiert (Ex 20, 17). Andere Erscheinungen des Geschlechtlichen regulieren (unter den Kennworten „rein —

---

[4] *J. Gründel*, Theologie von Geschlechtlichkeit und Liebe, 32.

[5] A. a. O. 33.

[6] Vgl. dazu: *N. Lohfink*, Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift, in: StdZ 174 (1964) 161—181.

[7] Für eine elegante Aufschlüsselung der atl. Eros-Idee sei *N. Lohfink* herzlich gedankt.

unrein“ [8]) den sozialen Kontakt, die Fähigkeit zu Kult und Krieg, oder aber sie werden mit religiöser Erfahrung (Ex 19, 15) und universalen All- und Lebensdeutungen (2 Kön 23, 7) in Beziehung gebracht. Andererseits stößt man auf die Liebeslyrik des Hohenliedes, den eindrucksvollen Entwurf einer säkularen Deutung von Sexualität, welche die Beziehung zwischen Mann und Frau in einer durch den Jahweglauben befreiten Urform beschreibt. Was ist da die Gesamtaussage des Alten Testamentes?

Vielleicht müßte man das Prinzip ernst nehmen, das AT könne vom NT her verstanden werden. Man könnte dann seine Gesamtaussage aus den ins NT übernommenen Sätzen und Motiven eruieren. Welche sind da aber entscheidend? Der Vergleich von Erlösungs- und Schöpfungsordnung (Mt 19, 3—12; „Im Anfang war es nicht so“), die Weiterführung des Bundesgedankens (Eph 5, 22—33; 1 Kor 11, 8ff.; 1 Tim 2, 13), die Neuordnung der Ehe durch Jesus (Mt 19, 3—12; Mt 5, 28f.; Lk 16, 18), die Haustafeln (Kol. 3, 18; Tit 2, 5)?

Aber auch dann könnten wir unser Bemühen, die Aussage der Offenbarung unter eine einheitliche Vorstellung zu bringen, nicht als abgeschlossen ansehen. Es bliebe immer noch die Frage nach der Aussage des NT. — Ist das die starke, zunächst gar nicht kodifizierbare Aufforderung zur Treue (Mt 19, 9) oder der Rat zur Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen (Mt 19, 10—12; 1 Kor 7, 1—10), die Erklärung der Gleichberechtigung der Frau (Gal 3, 29), oder liegt die Botschaft im Verhalten Jesu (z. B. den Frauen gegenüber)? Oder kommt am Ende die Gesamtbotschaft der Schrift, die des AT und des NT, erst in der Interpretation der Überlieferung durch, wenn etwa die Ehe am Beispiel des Tobias (6, 14—22), das Verhältnis der Geschlechtlichkeit und Ehe an der „Prostitution“ des Osee (1—3), die Geburtenregelung an der Verweigerung der Leviratsehe des Onan (Gen 38, 1—10) diskutiert werden?

Wir stehen vor einem schwierigen Problem. Für die ethisch relevante Schriftauslegung ist eine Gesamtaussage, welche den Interpretationsschlüssel für Einzelaussagen darstellen könnte, unbedingt erforderlich. Das gilt nicht nur für unser eigenes Verständnis, sondern auch für die authentische Interpretation des Lehramtes. Nur von einer Gesamtheit her würde es gelingen, das Typische des christlichen Ethos zu formulieren [9] und es für unsere Zeit zu übersetzen.

2. Auf der Suche nach dem für die Sexualmoral gültigen Menschenbild aus der Tradition

Sucht man andererseits nach der Aussage christlichen Menschenbildes in der Tradition (hier eher als Theologiegeschichte verstanden),

[8] Vgl. *W. Paschen*, Rein und Unrein (München 1970).

[9] *J. Blank*, Zum Problem „Ethischer Normen“ im NT, in: Concilium 5 (1967) 356—362.

dann ergibt sich eine erneute Schwierigkeit. Die traditionelle asketische und auf Reproduktion orientierte Sexualmoral scheint unter die Schwelle des religiös-sittlichen Bewußtseins gesunken zu sein. Sexualität und ihre Deutung haben sich in einem solchen Maße säkularisiert, daß sie immer weniger von „internalisierten religiös-kirchlichen Handlungshemmungen“ [10] kontrolliert werden. Dessenungeachtet ist nicht nur das Lehramt immer wieder versucht, mit religiösen Maßstäben an sexuelle Phänomene heranzugehen, die von der Mehrzahl der Gläubigen als obsolet empfunden werden. In Wirklichkeit müßte der verlorene religiöse Zusammenhang erst wiederhergestellt werden. Bei einem Durchgang durch die Theologiegeschichte wird man sich das vor Augen halten müssen, und wenn wir im folgenden einige Phasen christlicher Sexualmoral [11] einem bestimmten Begriff, dem der Entfremdung, unterzuordnen versuchen, dann werden wir darauf achten müssen, daß sich in ihm nicht nur die christliche Tradition, sondern auch das in der gegenwärtigen Situation als relevant erfahrene Menschenbild widerspiegelt. Nur so wird es sich als kennzeichnendes Schlagwort für den christlichen Beitrag eignen.

Eheethos versus Naturtrieb: Entfremdung der Natur

Eine erste Variante des Begriffes der Entfremdung findet sich bei *Augustinus*, dem ersten konsequenten Vertreter einer christlichen Ehetheologie. Es ist bekannt, daß der Bischof von Hippo in seiner Gesamtkonzeption von Ehe keineswegs originell ist. Wenn er darangeht, das Ethos in der Auseinandersetzung mit dem leibfeindlichen und eheabwertenden Manichäismus und dem die Integrität der Natur überschätzenden Pelagianismus zu begründen, dann bleibt er dem Stoizismus und Neuplatonismus verhaftet, die beide auf ihre Weise Eheethos und Naturtrieb voneinander trennen [12].

Auch für ihn steht fest, daß Sexualität „geistbegrenzend“ ist und folglich in der Kardinaltugend der Zucht und des Maßes (temperantia) eingedämmt werden muß. Er stuft sie von allem Anfang an ein als eine niedere Lust, die nicht aus geistiger Bewährung, nicht aus dem Drang nach unsterblicher Schönheit, sondern aus dumpfer Notwendigkeit stammt. Wenn er von der Geschlechtlichkeit als „malum“, von Begierlichkeit als „peccatum“ spricht [13], dann gelingt es ihm nicht, über die überkommene, von Skepsis und Mißtrauen geprägte Konzeption hinauszugehen.

---

[10] *F. W. Menne*, Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität (München-Mainz 1971) 238; vgl. *H. Mühlen*, Entsakralisierung (Paderborn 1971) 473—525.

[11] Wir wählen die Theologie der Ehe als Beispiel der Sexualmoral, weil sie am leichtesten faßbar ist.

[12] Vgl. *J. Mausbach*, Die Ethik des heiligen Augustinus, 2 Bde. (Freiburg 1929); *M. Müller*, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin (Regensburg 1954); *H. Klomps*, Ehemoral und Jansenismus (Köln 1964).

[13] Sowohl *J. Mausbach* wie *M. Müller* lassen aber keinen Zweifel daran, daß „Augustinus niemals das sexuelle Lusterlebnis als Sünde im eigentlichen Sinne betrachtete“ (*H. Klomps*, a. a. O. 28).

Das eigentlich positive Eheethos aber demonstriert er an einem ideellen Modell, der Paradiesesehe, welche imstande gewesen sein soll, Sexualität zu beherrschen und das Erlebnis der Sexuallust auszuschalten[14]. Ursprünglich stand Sexualität im Dienste von Harmonie, Glück und der als notwendig erkannten Erhaltung der Menschheit. Erst durch die Sünde der Menschheit fiel (so lautet der christlich getaufte Platonismus) ihre Idee der Entfremdung anheim und hat sich danach gegen den verderbten Naturtrieb durchzusetzen. Einige Entschuldigungsgründe (Treue, Nachkommenschaft, Sakrament) zeigen an, daß der eheliche Vollzug in Gefahr ist, das entfremdete Ethos zu verlieren.

Obwohl das sehr negativ klingt und in der Folgezeit auch häufig in klare Leibfeindlichkeit ausgeartet ist, so bleibt doch hinter der beklagten Entfremdung das positive Ideal wirksam. Ja, gerade dieses positive Ideal, das im Zustand des Verfalls selbst nicht mehr aussagbar ist, hat die Erosion bewirkt, die aus der Natur-Entfremdung der stoisch-neuplatonischen Konzeption immer deutlicher das christlich Humane herausgefördert hat.

Eheethos im Naturtrieb: Entfremdung des Ethos

Bei Augustinus ist Natur für das christliche Ethos fremd geblieben; *Thomas von Aquin*[15] bemüht sich, diese Fremdheit aufzuheben, doch entgeht er selbst nicht einer neuen Entfremdung. Um die Opposition von Ideal und Natur, von Eheethos und Naturtrieb zu beseitigen, bringt er aus der zu seiner Zeit geläufigen augustinischen Konzeption eine Korrektur an: er erhebt die augustinischen Ausgleichswerte (bonum fidei, bonum prolis, sacramentum) zu Ehezwecken, zu Zielen, welche den Naturtrieb und seine akthafte Realisation bestimmen[16]. Das ist ein echter Durchbruch: die Natur wird zum Träger des Ethos; doch zeigt sich sogleich die Gefahr, daß das augustinische Eheethos im Naturtrieb, in der biologischen Schicht des Aktes, aufgeht und das Ethos seinerseits einer Entfremdung verfällt.

Diesem Eindruck leistet Thomas selbst Vorschub, wenn er das in den Naturtrieb eingegangene Ethos als Naturgesetz versteht und es in Anlehnung an den ulpianischen Naturrechtsbegriff (quod natura omnia animalia docuit) auf ein die tierische und menschliche Sexualität umfassendes, unbestimmtes Animalisches herabpotenziert. An dieser Bewertung ändert sich auch dann nichts, wenn Thomas fordert, daß die augustinischen Ausgleichswerte dem sittlich Handelnden auch als subjek-

---

[14] *H. Klomps*, a. a. O. 29.

[15] H. Klomps, a. a. O. 210; *J. Fuchs*, Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin (Köln 1949).

[16] Das bewirkt, daß die nachthomasische Moraltheologie — bis hin zu „Humanae vitae" — im sogenannten „actus integer", in der vollen Verwirklichung des Triebes (copula per se apta ad generationem), das Maß und das Kriterium für die ethische Bewertung aller geschlechtlichen Phänomene sehen kann. Die detaillierte und akkurate Einteilung und Darstellung der Akte (nach der Unterscheidung completus — incompletus, perfectus — imperfectus) bei *F. Hürth*, De statibus (Romae 1946), ist eine letzte, bewunderswerte, rationale Durchführung dieses Ansatzes.

tive Beweggründe (Motive) lebendig sein müßten. Wie lange soll eine solche Intention bewußt bleiben können?[17]

Daß die genannte Gefahr tatsächlich besteht, haben *die* am deutlichsten gesehen, die sich dem Denken des Augustinus weiterhin verpflichtet wußten. Die Jansenisten[18] des 16. und 17. Jahrhunderts kehren angesichts der thomistischen Lösung z. B. zur Exkusations- und Indulgenztheorie zurück, weil sie damit die Gesamtheit des Eheethos sichern und konservieren zu können glauben. Wenn schon Entfremdung, dann scheint ihnen die des Augustinus dem christlichen Ideal näherzustehen.

Ein Warnsignal hätte den aufmerksamen Beobachter auch auf einen Defekt imSystem selbst aufmerksam machen können: die Diskussion um die materia gravis. Folgt man nämlich dem thomistischen Ausgangspunkt, daß der Sexualakt „im Bereich des Animalischen" zu Hause sei, dann läßt sich die These von der Ausschließlichkeit der „materia gravis in sexto" eigentlich schwer verstehen. Antonin, Cajetan und Lessius[19] haben denn auch zur Unterstützung ihrer These, daß es nicht erweisbar sei, inwiefern das 6. Gebot eine Sonderstellung für sich in Anspruch nehmen könne und inwiefern daher dieses Gebot allein keine parvitas materiae habe, ausdrücklich auf eine Parallele aus der Tierwelt verwiesen. Das instinktgesteuerte Verhalten in der Brunstzeit scheint ihnen gerade die Möglichkeit einer objektiv niederen Werthaftigkeit sexuellen Tuns und eine Minderung der Freiheit (modica delectatio) nahezulegen. Trotzdem werden bei der Mehrzahl der Theologen die Sexualakte in einem solchen Maß aufgeladen, und es wird ihnen eine mit rationalen Argumenten kaum erklärbare Bedeutungsfülle zuerkannt, daß man sich unwillkürlich fragt, ob sich hier nicht irrational die Sorge um den Menschen, um sein letztes Ziel, um sein verlorenes Ethos Ausdruck verschafft. Es erhärtet sich der Verdacht, daß der Kampf gegen die Entfremdung der Natur lediglich von einer Entfremdung des Ethos abgelöst wurde.

Eheethos und Naturtrieb: Entfremdung als notwendige Aussage

Sowohl die Opposition zwischen Eheethos und Naturtrieb wie auch ihre Identität machen also eine Dimension der Entfremdung sichtbar. Legt das nicht die Vermutung nahe, daß — bei allem Mangel der Reflexion — mit diesem Begriff eine wesentliche und notwendige Aussage des Christentums getroffen ist? Zwei Bewegungen, die beide antreten, Einseitigkeiten der Tradition zu überwinden, am Ende aber wieder in der praktischen Auswertung und in der Reflexion ein Element der Entfremdung herausstellen, scheinen das zu bestätigen.

---

[17] Alle folgenden, unglücklich verlaufenen Versuche, neue Sinn- und Bedeutungsgehalte in eine thomistische Analyse des Aktes einzubringen, stimmen da eher skeptisch.

[18] Vgl. *H. Klomps*, a. a. O. (Anm. 12) 212.

[19] *H. Kleber*, De parvitate materiae in sexto (Regensburg 1971). Am stärksten in der Bewertung: „quoddam homicidium inchoatum".

Die Welt-Entfremdung des Puritanismus: In bemerkenswerter Parallelität zur Entethisierung der christlichen Ehelehre, von dem wir soeben gesprochen haben, setzt sich im Spätmittelalter die Anschauung durch, daß das hohe christliche Ethos Sache des Mönches sei. Daraus entwickelt sich im Laufe der Zeit die Theorie der „zwei Stufen des christlichen Lebens“ [20], nach der der Weltchrist nur noch kraft eines Kompromisses am christlichen Ideal Anteil hat. Indem man die Sorge um die christliche Sittlichkeit insgesamt *einem* Stand überträgt, glaubt man, sich um die sittliche Durchdringung eines Weltphänomens, etwa der Sexualität, nicht mehr kümmern zu müssen. Es ist das Verdienst der Reformation, die sonst wenig zur Ehelehre zu sagen hat, hier eine Korrektur vorgenommen zu haben. Sie bricht die „Vorherrschaft der Jungfräulichkeit“ und hebt die Ehe wieder auf einen gleichwertigen Stand [21].

Daß ihr dabei jedoch das Problem der Entfremdung von neuem zu schaffen macht, läßt sich gut an der Ethik des Puritanismus [22] illustrieren.

Die calvinistische Emphase der Souveränität Gottes, der passiven Unterwürfigkeit des Menschen unter Gottes heiligen Willen hatte im Siedlerland Amerika der von England herüberkommenden Puritaner sich in eine Ethik umgesetzt, die sittliches Verhalten ganz allgemein an Handlungen innerhalb der Welt orientiert, ohne dergleichen Weltarbeit irgendwo und irgendwann die Weihe der Transzendenzvermittlung und die Würde der Selbstverwirklichung des Menschen zuzugestehen, die persönliche, sichtbar sich manifestierende Verantwortlichkeit fordert, ohne das damit verbundene Engagement Quelle der Reife und des Glückes sein zu lassen. Der Calvinist, der Mitmensch und Welt als das Feld seiner Bewährung entdeckt zu haben scheint, wird gezwungen, diese Entdeckung gegen sich selbst zu gebrauchen. Das Eheleben entfaltet sich in der Erfüllung harter Pflichten, doch diese bewirken nicht die Heiligung der Institution. Hauszuchtbücher betonen, daß Mann und Frau und Kinder, wegen deren Zeugung und Aufzucht Ehe allein einen Sinn hat, „Weggefährten zum Jenseits sein müssen“ [23]. Die Gemeinsamkeit selbst hat religiös keine Bedeutung. Vergnügen und Freude werden durch eine humorlose Moralität, welche den sichtbaren Erweis der Erwählung zu erbringen hofft, und

---

[20] *M. Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Tübingen 1934) 116 f.; *J. C. Bennett*, Christian Ethics and Social Policy (Charles Scribners) (New York 1946) 32—41.

[21] *Gyula Barczay*, Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik (Zürich - Stuttgart 1967) 51.

[22] *M. Weber*, a. a. O. (Anm. 20) 85. Puritanismus ist ein Ausdruck für die asketisch gerichteten religiösen Bewegungen in Irland und England, die ihre deutlichste kulturelle Form in dem Experiment der Pilgerväter Neuenglands gefunden haben. Zur Geschichte und Struktur des Puritanismus siehe: *P. Miller*, The New England Mind. From Colony to Province (Beacon Press) (Boston 1953); *E. S. Morgan*, The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop (Little, Brown & Company) (Boston - Toronto 1958); *A. Simpson*, Puritanism in Old and New England (Chicago Press) (Chicago - London 1955); *H. R. Niebuhr*, The Kingdom of God in America (Harper & Row) (New York 1937).

[23] *L. L. Schücking*, Die Puritanische Familie in literar-soziologischer Sicht (Bern - München 1964) 89.

durch den Zwang, den eigenen Glauben messianisch und exemplarisch darzustellen, verdorben.

Die Aszese des Puritanismus, die ein völliges Befaßtsein mit Gott zum Ausdruck bringen sollte, prägt sich aus als innerweltliche Entfremdung (Max Weber), ein Zug, der nach Hannah Arendt[24] das Merkmal der Neuzeit" geblieben ist. Diese Weltentfremdung ist die logische Konsequenz einer Weltanschauung, für die Geschichte eigentlich schon zu einem Abschluß gekommen ist. Der Mensch steht als schon Erlöster oder schon Verdammter vor Gott. Der Unterschied von weltlich und heilig ist sinnlos geworden. Elemente der puritanischen Ethik spiegeln sich im spätbürgerlichen Modell der Ehe und Familie mit ihren patriarchalisch-autoritären Zügen, mit ihrer Pflege privater Tugenden und der Ideologie, die das Private überhaupt zur einzigen Verwirklichungsweise des Menschlichen erklärt[25].

Die Selbst-Entfremdung der sozialistischen Kritik: Eine Tendenz muß sich nicht notwendig in direkter Aussage manifestieren. Auch die Kritik eines Lösungsversuchs teilt mit ihr noch die gleiche Inhaltlichkeit. An der Kategorie der Entfremdung läßt sich das demonstrieren.

Kritik stellt in gewisser Hinsicht die gesamte moderne Emanzipationsbewegung dar, auch wenn der positive Kern des Humanums sich nur zaghaft zeigt. Allzuoft stellt sie lediglich eine „Enthemmung auf ganz bestimmten und beschränkten Gebieten" dar. „Ebenso starke wie andersartige Tabus mögen sogar intensiver als vorher im Sinne einer Vergnügungsmoral sozial approbierte und geforderte Kommandos durchsetzen. So wird man zur Lustsuche und zum vermeintlichen Lustgewinn verurteilt und verdammt." [26] Aber gerade daher wird dem Beobachter die ursprüngliche christliche Aussage in der nicht mehr verstandenen und nicht mehr akzeptierten Negativform um so deutlicher. Das wird dort vollends klar, wo diese Emanzipation *sozialistisch* reflektiert wird[27].

Für diese Reflexion geht der Widerstand, gegen den sich die Befreiung durchzusetzen hat, von der spätbürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft aus, von der Triebe nur so weit zugelassen werden, als sie mit echter oder scheinbarer Befriedigung der Produktion und dem Konsum unterworfen werden können. Triebe unterliegen ganz allgemein der „vorherrschenden gesellschaftlichen Organisation der Arbeit" [28] und einem das Individuum und die Kultur gleicherweise deformieren-

---

[24] *H. Arendt*, The Human Condition (New York 1958) 228.

[25] *H. Ringeling*, Theologie und Sexualität (Gütersloh 1968) 90.

[26] *F. Hacker*, Aggression. Die Brutalisierung der modernen Welt (Wien - München - Zürich 1971) 346.

[27] Vgl. *H. Klages*, Technischer Humanismus, Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx (Stuttgart 1964); *H. Urs von Balthasar*, Herrlichkeit III (Einsiedeln 1965) 927; *E. Fromm*, Marx's Concept of Man (Frederick Ungar) (New York 1966).

[28] *H. Marcuse*, Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud (Frankfurt 1971) 129.

den Leistungsprinzip[29]. Bereits Marx findet dafür die Bezeichnung „Entfremdung". Obwohl der Begriff in seiner Substanz „soziologisch" ist, reicht sein Bedeutungsgehalt in anthropologisch-weltanschauliche und metaphysische Dimensionen[30]. Man würde die Entfremdung, die bei ihm wahrhaft Menschen-(Selbst-)Entfremdung genannt werden kann, zu einfach fassen[31], wollte man sie als einen Abfall von einem nun oder einmal zu Beginn der Zeiten verwirklichten Ideal auffassen. Sie ist vielmehr die Beschreibung eines zwingenden Durchgangsstadiums einer Geschichte des materiellen Fortschritts. Der Überfluß aller einzelnen materiellen Lebensgüter, der für eine Endzeit versprochen wird, setzt eine Zeit der Leiden voraus. Arbeit und Weltbewältigung insgesamt, zu der auch Sexualität gehört, erscheinen als schicksalhafte Entfremdung.

Trotz der Schicksalhaftigkeit aber ist sie dennoch rätselhaft auf Befreiung angelegt. Er lebt zwar „noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten"[32], aber der „arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch" hat sein Geschick in seinen Händen. „Hat er sich" — so beendet Bloch sein „Prinzip Hoffnung" — „erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat."[33] Hier wird etwas von dem ethischen Pathos sichtbar, das den Kommunismus auszeichnet. Es aktualisiert sich als Kampf für die Freiheit von Repressionen, für einen neuen Typ romantischer Liebe[34], als politischer Protest gegen jegliche Form sexueller Ausbeutung (Prostitution, Alkoholis-

---

[29] „Wir bezeichneten dieses Realitätsprinzip als das Leistungsprinzip; und wir versuchten, nachzuweisen, daß Herrschaft und Entfremdung — der vorherrschenden gesellschaftlichen Organisation der Arbeit entsprechend — in hohem Maße die den Trieben durch dieses Realitätsprinzip auferlegten Forderungen bestimmten" (*H. Marcuse*, a. a. O. [Anm. 28] 129).

[30] Der junge *Marx* hatte Entfremdung zunächst einmal im ontologischen Sinne verstanden: Der Mensch muß sich in der Bewältigung seiner Umwelt auch welthin entwerfen und dabei Einheit zwischen sich selbst und der Welt stiften und sich so in vollzogener Weltbewältigung selbst verwirklichen. Doch begnügt er sich nicht mit dieser metaphysischen Feststellung. Der arbeitende Mensch wird entfremdet, vor allen Dingen durch Privateigentum, Tauschhandel und Geldwesen, die ihn insgesamt daran hindern, den Stoffwechsel mit der Natur durchzuführen, und ihn von den Gütern seiner eigenen Produktion fernhalten. Die Maschinenarbeit, die mehr und mehr zu anhaltend einförmiger Tätigkeit und monotoner, den Arbeiter für sein ganzes Leben schädigender und desorientierender Plackerei geworden ist, trennt ihn ab von seinen Mitmenschen, die in Klassen von Lohnarbeitern und Kapitalisten zusammengetrieben werden, und lassen die schöpferischen Kräfte in ihm ersterben. Entfremdung ist also nicht nur notwendiges Ausgerichtetsein auf den Anderen.

[31] Das ist wohl gegen *Marcuse* zu sagen, der aus dem Realitätsprinzip zumindest eine realisierbare Utopie erheben zu können glaubt (H. Marcuse, a. a. O. [Anm. 28] 129 ff.).

[32] *E. Bloch*, Das Prinzip Hoffnung (Gesamtausgabe, Bd. 5) (Frankfurt 1959) 1628.

[33] *E. Bloch*, ebd.

[34] *W. Reich*, Die sexuelle Revolution (Frankfurt 1966); *R. Reiche*, Sexualität und Klassenkampf. Zur Abwehr repressiver Entsublimierung (Frannkfurt 1968); *R. Schwendter*, Theorie der Subkulturen, (Köln - Berlin 1971) 208; *J. Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit (Neuwied 1968).

mus, Krieg, Gefängnis, rigorose Schulsysteme, Unterdrückung der Frau, Überbetonung des Privaten usw.)[35].

Zusammenfassend kann man sagen, daß der Gang durch die Geschichte gezeigt hat, daß die Sexualität immer auch als Entfremdung gedeutet wurde. Das gilt für Augustinus sowohl als auch für Thomas von Aquin, für den Puritanismus wie für die Kritik des emanzipatorisch-aufklärerischen Sozialismus.

II. Der christliche Beitrag zur Schaffung neuer Traditionen in der Sexualmoral: der Begriff „Entfremdung"

Es fragt sich also, ob die Wertung des christlichen Beitrages zur Sexualmoral nicht gut daran täte, diese negative Folie zuerst zu beschreiben und sie zugleich auf eine genügend breite anthropologische Grundlage zu stellen. Es könnte ja grundsätzlich so sein, daß der ethische und speziell christliche Anteil an der Ausformung von Sexualnormen in sich selbst nicht adäquat aussagbar ist und daß auch die in sich zwar stimmige Behauptung, Sexualität bewirke Befreiung und sei schöpferisches Wirken, nur in der Negativform mitgeteilt werden könne[36], ebendarum, weil es Freisein nur in der Entfremdung gibt.

1. „Entfremdung" und Intersubjektivität

Der bisher dargestellte Begriff der Entfremdung hat zwei verschiedene Aspekte: Der *erste* Aspekt besagt: Um sich selbst (als Mann oder Frau) zu verwirklichen, muß sich der Mensch von sich aus in die Fremde begeben, muß er sich selbst fremd werden. Zu sich selbst kommt er nur, wenn er von sich selbst weggegangen ist. Dieser Aspekt weist darauf hin, daß Entfremdung notwendig ist, um Angewiesensein und Mangelhaftigkeit zu beseitigen. Er stellt dar, daß der Mensch „sich als Mängelwesen andauernd zu begreifen hat, das für sich allein nicht komplett sein kann"[37]. Zugleich kommt dabei als positive Orientierung der Partner in den Blick, der die Einsamkeit aufzuheben und die

---

[35] Die emanzipatorische Kritik scheint allerdings in Gefahr, selbst autoritäre Züge anzunehmen und Begriffen wie Disziplin und Aszese eine echte Bedeutung zuzumessen. „Arno Plack, ein keineswegs konservativer Autor, hat jüngst herausgefunden, daß ‚reflektierte Köpfe der neuen Linken' wie R. Reiche oder (der inzwischen gestorbene) SDS-Führer H. J. Krahl einen deutlichen Hang zum Autoritären hatten" (*J. Wolff*, Wie konservativ sind die Konservativen? (Spiegel-Essay), in: Der Spiegel 40 (1971) 176—177.

[36] *J. Ratzinger*, Zur Theologie der Ehe, in: *G. Krems* und *R. Mumm*, Theologie der Ehe (Regensburg 1969) 81—116.

[37] *H. Giese*, Probleme der abnormen Sexualität, in: *K. Saller* (Hrsg.), Sexualität heute (München 1967) 80—106, 82; der Begriff der Entfremdung nähert sich hier dem von *K. Rahner* konzipierten Begriff der Konkupiszenz: *K. Rahner*, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, in: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1954) 377—414.

Sexualität in der Garantierung von Lust und in der Gestaltung des Triebes in eine menschliche Ordnung zu stellen imstande ist. Wir können diesen ersten Aspekt als den ontologischen Aspekt der Entfremdung bezeichnen. Das tatsächliche Ausgehen von sich selbst und die tatsächliche Hinordnung auf einen Partner stehen allerdings nicht unter einer metaphysischen Notwendigkeit. Sie beruhen auf freier Wahl, auf Entscheidung, auf personalem Kontakt. Der Andere, der mich aus der Entfremdung heimholt, ist nicht der theoretisch Mögliche, der willkürlich oder planbar zur Verfügung Stehende, sondern derjenige, der mir in meiner Geschichte begegnet.

Der ontologische Aspekt ist deshalb eng mit einem *zweiten* faktisch-geschichtlichen Aspekt verbunden, und über diesen fällen sowohl das Christentum als auch der Marxismus wiederum das globale Werturteil der Entfremdung. „Das christliche Verständnis der menschlichen Situation", schreibt Paul Tillich, „ist dem marxistischen Verständnis, wie es im Begriff der Entfremdung zum Ausdruck kommt, weithin analog."[38] Wie dort endet die Begegnung von Menschen (Menschheit) im Verhängnis, in der Vertreibung aus dem Paradies (Urkommunismus)[39]. Wie dort stellt sich der Mensch durch die Schuld in Widerspruch zu sich selbst und seinem wahren Wesen. „Entfremdung" in christlichem Sinn ist die Schuld und schicksalhafte Verirrung, in der der Mensch seinen Dienst und seine Hingabe dem zuwendet, was er selbst ist und was er sein möchte. In seiner Sexualität — in dem, was er als die Verwirklichung seiner eigenen Kräfte ansehen müßte — trägt er beständig zu ihrer Verwirklichung bei[40]. Doch auch in diesem faktisch-geschichtlichen Aspekt ist eine positive Aussage enthalten. Hinter der Negativform bleibt das menschliche Ideal sichtbar, und zwar keineswegs nur als Erkenntnisschablone. Der auf dem Werturteil des Christentums gründende Glaube weiß um die Realität dieser Form. In der Entfremdung widerfährt ihm Heil und Erlösung, werden Urzustand, Anfang, Schöpfung neu gesetzt. Aus dem Schatten tritt in seiner Totalität der noch unvollendete Mensch.

---

[38] *P. Tillich*, Der Mensch im Christentum und im Marxismus (Düsseldorf 1953) 12.

[39] Wir wollen uns hier nicht auf die Frage einlassen, ob Paradies und Urzustand realgeschichtlich, existential oder mythisch zu verstehen ist. Diese Aussage wird zuerst von der Begegnung der Gesamtmenschheit untereinander gemacht. Doch ist diese vielfach vermittelt, und bei der Vermittlung spielt die individuelle geschlechtliche Liebe eine besondere Rolle (das wird bereits im AT angedeutet in der Versuchungsgeschichte des Jahwisten (Gen 2, 4 ff.), und es hält sich als Thema durch die Geschichte des Christentums hindurch). Die Entfremdung der Gesamtmenschheit läßt sich immer wieder auf die Entfremdung des einzelnen zurückführen.

[40] Siehe die gefährdende Nähe von Aggression und Sexualität und das Zueinander von Sexualtrieb und Todestrieb bei *Freud*. Hier soll auch nicht näher auf die Lehre von der Erbsünde eingegangen werden. Eine Hilfe und Anregung in der Diskussion: siehe *K. H. Weger*, Theologie der Erbsünde (Freiburg-Basel-Wien 1970); *P. Knauer*, Erbsünde als Todesverfallenheit, in: Theologie und Glaube 2 (1968) 153—158.

Versucht man aus beiden Aspekten zugleich eine ethische Weisung für diese Sexualität zu gewinnen, dann wird man als formale Struktur zunächst die in der Entfremdung mitausgesagte Orientierung auf einen Anderen bedenken müssen. Der Mensch überwindet sich als Mängelwesen, stellt in sich den Anfang wieder her, gewinnt Heil und Erlösung in der Hinordnung auf einen Partner. Innerhalb dieser Intersubjektivität lassen sich zwei sittliche Haltungen nennen, die den Bezugsrahmen besonders klar nachzeichnen. Es ist einmal der Geist und das Leben der Heilsgemeinschaft, für die man die griechische Bezeichnung „Koinonia" gewählt hat[41]. Sie ist die Weise des intersubjektiven Zusammenseins, die sich der Erlösung und des Heiles in allen Bereichen menschlichen Handelns bewußt ist. Und es ist zum anderen „Diakonia", die „Tat der Heilung und Versöhnung, das Verbinden von Wunden, des Überbrückens von Gräben, der Wiederherstellung der Gesundheit des Organismus"[42]. In beiden wird die Entfremdung in der Hinordnung auf den Anderen, aber von innen her, überwunden, in beiden wird das Heil gewirkt und der Anfang gegründet.

2. „Entfremdung" und Institutionen

Intersubjektivität — dessen muß sich die ethische Reflexion bewußt bleiben — schwirrt jedoch nicht frei im Raum. Sie existiert in und durch die Einrichtungen der Kultur. *H. Giese* faßt diese in dem Wort „Wohnen" zusammen: „Das deutsche Wort für Kohabitation heißt ‚Beiwohnen'. Das Wort bringt das Wohnen zur Sprache, den Sachverhalt schutzsuchender Haltungen . . . die Tendenz zur Errichtung der Lagerstätte, des Bettes, des Environs, des Schlafens; man spricht auch von Beischlafen."[43] Wie wichtig er das für die Sexualität hält, kann man aus seiner wenig später geäußerten Ansicht entnehmen, „daß eine optimale sexuelle Potenz für Mann und Frau erst erreichbar ist durch das kulturelle Zutun der Errichtung eigener Häuslichkeit, der Tuchfühlung, des Angleichens, kurz gesagt, der Gewohn-heit"[44]. Kultur drückt sich in Institutionen (Ehe) aus; sie sind Verleiblichungen des Versuchs, sich von sich selbst in die Welt zu begeben, und Konkretisierungen des Bemühens um Begegnung[45]. Als Zeugen der Vergangenheit tragen sie den

---

[41] *H. Cox*, Stadt ohne Gott? (Stuttgart - Berlin [3]1967) 161.

[42] *H. Cox*, a. a. O. 148.

[43] *H. Giese*, Probleme der abnormen Sexualität (oben Anm. 37) 82; vgl. *A. Gehlen*, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 40 (1952/53) 338—353.

[44] *H. Giese*, a. a. O. 84.

[45] Hier setzt man gewöhnlich den Ort der Theologie der Sexualität an, übersieht jedoch, daß es sich dabei keineswegs um einen von der Intersubjektivität abgeleiteten Begriff handelt. Vgl. *U. Ranke-Heinemann*, Die geschlechtliche Befindlichkeit des Menschen, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 (Freiburg - Basel - Wien 1966) 38—50; *J. B. Fiorenza - J. B. Metz*, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, in: MS II (Einsiedeln - Zürich - Köln 1967) 584—633.

Menschen hinein in die Gegenwart und in die Zukunft. In ihnen findet er das Maß sexueller Verwirklichung.

Über den Institutionen steht nun wiederum die Überschrift „Entfremdung", in der doppelten Bedeutung des Wortes. Sie sind in sich Formen ontologischer Entfremdung, in denen Freiheit und sinnliche Verwirklichung (Lustgewinnung, soziale Sicherung etc.) möglich werden. Sie sind aber in gleicher Weise (heils-)geschichtlich zu deuten, „als bleibende, zeichenhafte, inkarnatorisch strukturierte Präsenz des eschatologischen (d. h. noch entfremdeten) Heiles" [46]. In Liebe vollzogene Geschlechtlichkeit setzt in ihren Institutionen (Sakrament) Heil gegenwärtig. Sie sind Zeichen des Urzustandes, des Anfangs, gerade wenn sie unter dem Gesetz der Entfremdung verbleiben.

Die sittliche Weisung kann daraus konkreter gefaßt werden. Der andere, der nunmehr im Rahmen der Institution gesehen wird, wird nicht lediglich bejaht, sondern zugleich in Frage gestellt. Er wird nicht nur angenommen, sondern in der Annahme selbst der Kritik unterworfen. Die sittlichen Haltungen der Koinonia und Diakonia — betrachtet man sie in bezug auf die Institution (Sakrament der Ehe) — implizieren Krisis. Nur als Weisung eines die Geister scheidenden Glaubens werden sie die Entfremdung überwinden und den Anfang wiederherstellen (opus operatum).

3. „Entfremdung" und Freiheit

Entfremdung aber könnte nicht selbst zum Standard sittlicher Weisung werden, wenn sie letztlich nicht selbst den in recto unaussagbaren Menschen darstellt. Das hat sich auf allen Stufen der Erörterung bewiesen. Ihr ontologischer Aspekt enthält in der scheinbar negativen Wertung das „Um-des-Menschen-willen". Ihr heilsgeschichtlicher Aspekt deutet auf das Heil des „neuen Menschen". Institutionen sind für den Menschen da. Als Sakramente stehen sie zwar noch in der Vorläufigkeit, aber sie antizipieren doch gültig den neuen Menschen, der im Glauben und in der Kirche in Erscheinung tritt.

Daß es in der Entfremdung der Sexualität um den Menschen geht, kommt bildlich in dem neu angetroffenen Dritten dieser Begegnung, im Kind, zum Ausdruck. Die heilsgeschichtliche Fassung des Begriffes aber macht es für alle gewiß, daß es den neuen Menschen real immer schon gibt. Es gibt einen, der, „geboren aus dem Weibe" und in eine zweigeschlechtliche Gesellschaft gestellt [47], der Mensch schlechthin ist und die Menschheit repräsentiert: Jesus Christus. In seiner radikalen Entfremdung des Todes am Kreuz, in der Schuld und Heil, Schöpfung und Erlösung, Sakrament und Bund die letzte Erklärung finden, ist der neue Mensch (Auferstehung) gegenwärtig geworden. Aus ihm leitet

[46] *K. Rahner*, Kirche und Sakramente (Freiburg - Basel - Wien 1960) 22.
[47] *K. Rahner*, a. a. O. 97.

sich das letzte Motiv der sittlichen Realisation von Geschlechtlichkeit ab. In ihm akzeptiert der Glaubende die letzte Norm des sittlichen Handelns, und in ihm erfährt er sich fundamental geprägt von einer neuen Verwirklichung seiner selbst (Auferstehung), die durch Aufgabe seiner selbst gewonnen wurde. Die personale Begegnung mit dem Anderen, die Geschlechtlichkeit ordnet, die Kritik der ordnenden Institution (Sakramente) stellt sich heraus als Humanisierung (Freisein), in der radikalen Infragestellung (Entfremdung) des eigenen Selbst. Koinonia, Diakonia und Glaube vereinigen sich in der einzigen sittlichen Weisung der Liebe, die in der Annahme des Todes den neuen Menschen hervorbringt.

III. Zusammenfassung: Freisein in der Entfremdung

Daß damit wirkliche Aussagen über die Geschlechtlichkeit möglich sind, kann hier nicht im einzelnen dargestellt werden. Doch liegt es auf der Hand, daß die Erkenntnis, Sexualität verwirkliche sich in der Annahme radikaler Entfremdung, ihr Ethos bis ins Letzte hinein bestimmt, ihr Motiv des Handelns und ihre Intentionalität bis ins Tiefste hinein charakterisiert. Wenn der in seiner Sexualität sich verwirklichende Mensch nur in der Aufgabe seiner selbst, nur im Verzicht auf sich selbst frei wird, dann sind weder Erniedrigung und Vergötzung des sexuellen Partners (Abnormitäten) noch seine Isolierung (Autoerotismus, Pornographie, Kernfamilie) sittlich möglich.

Wenn das Selbst nur in der Entfremdung von Schuld befreit und mit der Erlösung beschenkt werden kann, dann schließen sich von vornherein jeder übertriebene Ichkult (Sexualprotzerei), aber auch eine die Freiheit mindernde oder negierende Instinkterklärung sowie die Leugnung sexueller Fruchtbarkeit aus. Wenn er die Vergänglichkeit und den Wandel der Institution und Symbole als Weisen seiner eigenen Heilsverwirklichung ansieht, dann wird er für sich die Versuche der Privatisierung des Geschlechtlichen (vorehelicher Geschlechtsverkehr, Ehescheidung) und jede Fehlästhetisierung des Sexuellen (Pornographie) ausschließen. Wenn der Mensch weiß, daß er nur in der Entfremdung Christi Heil gewinnt, dann wird er auch die Versuchung, seine sexuelle Potenz selbst als schöpferische und erlösende Mächte (Magie, Orgie, Kult, Zauber) zu verehren, als untermenschlich verurteilen. Auf der anderen Seite wird er in der Verwirklichung der Geschlechtlichkeit als Annahme des Todes die Teilnahme an Gottes Freiheit und Schöpfertum dankbar bekennen dürfen.

Vielleicht wird man über die Dürftigkeit dieses Ergebnisses enttäuscht sein. Aber ist damit nicht das christliche Menschenbild, so wie es Schrift und Tradition vermitteln, in eine Gesamtaussage gebracht? Ist es nicht möglich, sittliche Einzelforderungen unter diese Gesamtaussage zu bringen? Was hätte man mehr erwarten dürfen? Jede Normenfin-

dung schreitet in vier Schritten voran: In einem *ersten* Schritt bemüht sie sich, die objektive Wirklichkeit zu erfassen, welche durch die Norm in eine Zielrichtung gebracht wird. In einem *zweiten* Schritt sucht sie die der Zielgerichtetheit zugrunde liegende intersubjektive Ordnungsvorstellung zu bestimmen, und in einem *dritten* Schritt deckt sie diese als Stadium humaner Entwicklung auf. Erst dem *vierten* Schritt bleibt es vorbehalten, das humane Material inhaltlich zu explizieren.

In der Sexualität entdeckt der dritte Schritt, daß das funktionale System von Sexualtrieb (1. Schritt) und seiner jeweiligen sozialen Organisation (2. Schritt) im Dienst von Kommunikation, Selbstbestätigung, Arterhaltung, Kultur, Religion, kurz: im Dienste des sich in seiner Totalität verwirklichenden Menschen (des Humanum) steht. Dann aber ist die Frage noch offen, welche Realität der ganze Mensch material inhaltlich darstellt, aus welcher Wirklichkeit er die Motive seines Handelns gewinnt, nach welcher Wirklichkeit er sich in seinen Intentionen leiten läßt, auf welche Wirklichkeit er sich in Freiheit entwirft. Die Normenfindung muß (in einem 4. Schritt) in Absetzung von der im Prinzip (nur) humanen Konzeption des christlichen Ethos, das christliche Motiv, die christliche Intentionalität und die christlichen Handlungsimpulse herausstellen[48]. Gewiß, das ist zuwenig für eine eigene christliche Konzeption von Sexualität, aber die Realität und

---

[48] Zu dem heiß umstrittenen Thema nach der Christlichkeit der Ethik siehe neuestens: *A. Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf 1971); vgl. auch *J. Fuchs*, Gibt es eine spezifisch christliche Moral? in: Stimmen der Zeit, 185 (1970) 99—112. Der christliche Beitrag zur Ausbildung der Sexualnormen liegt — geht man vom Prozeß der Normenfindung aus — im material Inhaltlichen des Humanum, nicht im formal Menschlichen. (Die gewöhnliche, den Akt betreffende, anderslaufende Einteilung von material-formal wird dadurch nicht bestritten.) Es liegt in dem — um es an einigen Beispielen zu illustrieren —, was Gesellschaft und Kirche trennt, nicht in dem, was ihnen gemeinsam ist. Es ist zu suchen in der Unterscheidung von Ich und begnadetem Ich, von Welt und erlöster Welt, von Geschichte und Heilsgeschichte, von Absolutem und dem Gott Jesu Christi. Formal gesehen, handelt es sich in beiden Fällen um Gemeinschaft, um ein Ich, um Welt, um Geschichte, um das Absolute, aber material gesehen, glaubt die Theologie einen unterscheidenden Inhalt ausmachen zu können. Auf diesem Inhalt beruhen zwar nicht neue, typisch christliche Konzepte und Normen, aber Motive und Handlungsimpulse, auf denen dann Einzelzüge des jeweiligen humanen und kulturellen Entwurfes beruhen können. So hat das Verständnis von Kirche sicherlich zu einer Intensivierung des Gemeinschaftsverständnisses beigetragen (vgl. *J. Hoekendijk*, Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft [Stuttgart 1964]; *A. Grillmeier*, Wandernde Kirche und werdende Welt [Köln 1968]); das christliche Begreifen des begnadeten Ich läßt sich als Beitrag zur psychologischen und moralischen Anerkennung des Ich als Personkern erkennen (*W. Köster*, Schlüssel Augustin, in: Stimmen der Zeit 176 [1965] 363—372); die christliche Welt-Anschauung hat ihren Einfluß auf die neuzeitliche Entwicklung von Technologie und Wissenschaftlichkeit gehabt; das christliche Modell von Zeit hat einen eigenen (linearen) Geschichtstyp erstellen helfen, und der christliche Gott, der einerseits die Welt nicht notwendig hat und sich ihr dennoch zugesprochen hat, hat zum erstenmal die Welt in ihrer eigenen Struktur ans Licht gebracht. (*D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung [München ^{12}1964]).

Dynamik, die von Tod und Auferstehung Jesu Christi ausgehen, werden es auf die Dauer bewirken, daß jede Konzeption von innen heraus transformiert wird. Die Entfremdung ist nicht Ende, sondern Durchgang zu Freiheit. Das zu betonen, war Absicht der christlichen Tradition. Von diesem Ansatz her läßt sich vielleicht ein neuer Zugang zur Schrift und Tradition finden. Der Zeitgenosse aber mag darin einen gültigen Beitrag des Christentums zur Schaffung neuer Tradition in der Sexualmoral erkennen.

Hegel-Bücher 1961—1971

Ein Auswahlbericht (5. Teil)

Von Walter Kern, S. J.

Als Vorbemerkung sei eine Reflexion über dieses laufende Rezensionsunternehmen selber erlaubt. Nachdem der Rez. die Hegel-Bücher der Jahre 1958—1960 in einem sogar relative Vollständigkeit anstrebenden Literaturbericht besprochen hatte[1], meinte er die Arbeit, deren Nützlichkeit ihm von mancher Seite bestätigt wurde, fortsetzen zu sollen. Als für den Zeitraum 1961—1966, bereits verspätet, die beiden ersten Berichtsteile über Textausgaben sowie Einführungsschriften und Gesamtdarstellungen erschienen waren[2], geriet das Rezensionsgeschäft, das sich ohnehin auf Auswahl beschränkte, ins Stocken. Es begann die Kräfte eines einzelnen, der „daneben" seiner sonstigen Berufsarbeit nachzukommen hatte, zu übersteigen. Vor allem aber wuchs mit dem überall zunehmenden Interesse an Hegel auch die einschlägige Buchproduktion in starker, an sich natürlich erfreulicher Progression ständig weiter: Eine nur Titel und gegebenenfalls die wichtigsten Inhaltsangaben aufnehmende Bibliographie für die Jahre 1961—1965, die in den Hegel-Studien[3] erschien, gibt mit ihren 281 Nummern darüber Rechenschaft. Um nicht zu sehr nachzuhinken, bezogen die mit Abstand folgenden Berichtsteile III und IV, die der „vorphänomenologischen" und Phänomenologie-Literatur galten, Veröffentlichungen bis zum Jahre 1968 ein[4]. Aus demselben Grund wird der Bericht nun nochmals bis zum Jahre 1971 ausgeweitet. Dabei kann gerade aus der reichen Ernte des Jubiläumsjahres 1970 fast nur deutschsprachische Literatur berücksichtigt werden. Zunächst (hier ab S. 257) stehen an die Bücher, die einzelne Teile des Hegelschen Systems, von der „Wissenschaft der Logik" bis zu den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen, kommentieren. Es werden folgen die dadurch nicht erfaßten Monographien, sodann Bücher zur Wirkungsgeschichte Hegels und schließlich Sammelbände. Um überhaupt zu einem Ende zu kommen, wird sich dieser Literaturbericht von nun an mehr der Kürze befleißigen, was die aufgewandte Zeit betrifft, unvermeidlicherweise auch auf Kosten der Gründlichkeit (daß sich solche Kürze nicht unbedingt auf die Länge der Rezensionen auswirkt, ist ja bekannt); auch mögen Disproportionen dabei in Kauf genommen werden. Der Rez. ist sich sehr bewußt, daß die z. T. ungeheuerliche Verspätung der Besprechung ein Unrecht gegenüber den Verf. der Bücher darstellt. Aber: ultra posse nemo debet ... Und vielleicht ist es doch besser, spät rezensiert zu werden, als überhaupt nicht. Das Schicksal dieses Literaturberichts ist selbst schon ein noch so peripheres Symptom der etwas diffusen, weithin sich diffundierenden Hegel-„Renaissance" der Gegenwart. Zusätzlich zu diesem Sammelbericht wurde eine Anzahl von Büchern in Einzelbesprechungen gewürdigt[5]: ein Vorgriff und eine Entlastung für das noch Verbleibende. Nachtragsweise sollen hier zuerst fünf Bücher aus den Jahren 1968—1971 vorgestellt werden.

---

[1] Neue Hegel-Bücher. Ein Literaturbericht für die Jahre 1958—1960, in: Schol 37 (1962) 85—114, 550—578; 38 (1963) 62—90.

[2] Hegel-Bücher 1961—1966. Ein Auswahlbericht, in: ThPh 42 (1967) 79—88 und 402—418. [3] 5 (1969) 429—458.

[4] Hegel-Bücher 1961—1968. Ein Auswahlbericht, in: ThPh 44 (1969) 245—267 und 46 (1971) 71—87 (hier 83^{36} ein Buchtitel ungenau angegeben: Structures ...).

[5] ThPh 43 (1968) 140—143, 426 ff., 459 ff.; 44 (1969) 142—145, 458—463; 45 (1970) 451 f.; 46 (1971) 138—141. Ferner in ZKathTh 92 (1970) 483—490; 93 (1971) 248 f., 458 ff., 468 ff.

Nachträge: Zum Hegel der Jahre 1792—1807

Jacques d'Hondt, der in den letzten Jahren eine erstaunliche Produktivität in Sachen Hegel entwickelt hat[6], legte 1968 unter dem Titel „*Hegel secret*“[7] Untersuchungen über die verborgenen Quellen des Hegelschen Denkens vor: Es handelt sich um Einflüsse auf den jungen Hegel (und mittels dessen zähen Gedächtnisses nebst seinen Sammelmappen auch auf die späten Werke) von seiten deutscher und französischer Illuminaten, Revolutionäre und Freimaurer, um eine Bereicherung also des hochinteressanten Themas Hegel und die Französische Revolution. Die Bekanntschaft mit den heute kaum mehr bekannten, girondistisch gesinnten Kosmopoliten aus Paris, Volney, Rabaut de Saint-Étienne, Mercier, Bonneville, deren Namen, wie notgedrungenermaßen damals üblich, Hegel verschwieg, wurde vermittelt durch die von J. W. v. Archenholtz (vgl. die Liste der mit ihm bekannten deutschen Aufklärer: 13 f.) herausgegebene Zeitschrift „Minerva“, die ihrerseits des Überlebens wegen weidlich Versteck spielte. d'H. (7—43) stellt sie eingehend vor mitsamt ihren Mitarbeitern, darunter der Tübinger Stiftler K. F. Reinhard, unter dem Direktorium — für einige Wochen — französischer Außenminister; einen anderen „Minerva“-Autor, den Verfasser der „Briefe aus Paris“, K. E. Oelsner, traf Hegel 1794 in Bern (Briefe I 11 f.) ... d'H. spinnt des weiteren ein Netz um Hegel und andere „Révolutionaires et Illuminés“ (44—80): In dem Verlag „Cercle social“, in dem die „Chronique du Mois“ (auch: 34 (1)!), die Quelle der „Minerva“, erschien, wurden auch die von Hegel 1798 anonym herausgegebenen Briefe über das Waadtland des J. J. Cart[8] verlegt; dort kam auch 1793 die von Hegel in der Naturphilosophie (WW VII [1841] 136) zitierte Erstauflage von Laplaces „Système du monde“ heraus (47 f.; aber daß die Lektüre Hegels auf diese Zeit zurückgeht — und nicht eher auf die letzten Jenaer Jahre, als Hegel 1806 erstmals naturphilosophische Vorlesungen hielt —, ist wenig wahrscheinlich) — woraus d'H. die Bilanz zieht, daß der „Cercle social“ auch einige „andere interessante Produktionen Hegel anbieten konnte“ (49) ... Die Fäden, die d'H. zieht, sind, man sieht's, fein, manchmal zu fein, nämlich von keineswegs stets bestimmbarer Trag- bzw. Reißfestigkeit. Aber es ist nun mal für die Hegelforschung nicht ganz gleichgültig: daß zwei Saint-Martin von J. Hoffmeister (Briefe IV 263; und: Die Vernunft in der Geschichte [^{5}1955] 160^{4}) falsch identifiziert wurden (49 f. und 50^{2}); welche Stellen der Geschichtsphilosophie Hegels auf Volneys Buch von 1791 „Les ruines ou Méditations sur les Révolutions

---

[6] Das Hauptwerk „Hegel philosophe de l'histoire“ (1966; 486 S.); darüber später; „Hegel, sa vie, son œuvre“ usw. (1967; 117 S.), eine Einführungsschrift. Ferner: „Hegel en son temps. Berlin 1818—1831“ (1968; 303 S.). d'H. initiierte an der Universität von Poitiers ein „Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx“ (mit dem Bulletin d'information „Recherches hégéliennes“), das 1970 Tagungen über Hegel abhielt, sich nun aber seinem zweiten Interessenpol Marx zuwenden will.

[7] Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel (Épiméthée). 8° (IV u. 348 S.) Paris 1968, Presses Universitaires de France. 24.— F. — Einige Druckfehler: 16, 16: Weckhrlin; 45^{2}: Falkenheim; 48^{1}: IX 139; 49^{6}: chapitre V? II—3 = SS. 154—182! auch 65^{1}; 50,6: 371; 62,2 v. u.: 1776; 66,3 f.: Freundschaft Hegels mit Jacobi „à Munich“, mit Goethe?; ähnlich 72,7 v. u.; 168(1): Bruderliebe; 235^{1}: p. 19; 319,6 v. u.: Rössel; 320,16: Oken ein Freund Hegels? — Gerade in diesem Buch vermißt man sehr Register.

[8] Sie wurden übrigens 1970 erstmals wieder, fotomechanisch, nachgedruckt: Hegels erste Druckschrift. Vertrauliche Biefe ... (Göttingen, Vandenhoeck).

des Empires" zurückgehen mögen (83—113); was an Interpretationshilfe für das schwierige Kapitel der „Phänomenologie" „Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit" die S. 129—146 bieten; welches menschenfreundliche und obskure Theaterstück einem Hinweis des jungen Hegel (Nohl 389) zugrunde liegt (154—182!); worauf sich der Vergleich mit den „berüchtigten Dieben während der Pest zu Marseille" (Nohl 249) bezieht, was d'H. auf diesmal „nur" 20 Seiten ausbreitet (184—203); und daß Hegels schlechte Meinung von den USA (Die Vernunft in der Geschichte 203—210) etwa aus der „Minerva" stammt (214—224) usw. Auch die Belegstellen zu den in der Freimaurerei beliebten Symbolen des Phönix (314—317) und der Eule (322), über „die Rose im Kreuz der Gegenwart" (320 f.), die „unsichtbare Kirche" und das „Reich Gottes" (327—331) sind von Interesse. Nur eben: Wenn d'H. meint (vgl. 9, 247, 331), die Hegelforschung mache auf halbem Wege halt, um nicht bei der ... Freimaurerei Hegels zu landen (bei der immerhin der Große Brockhaus, IV [1954] 279, fröhlich ankommt: 332), dann kann man nur sagen, dieselbe müßte wenigstens *halb*wegs *erwiesen* sein und nicht bloß bestenfalls *achtels*. Etwa im Sinne von: „*Rien ne nous autorise* à croire que son admission *éventuelle* dans la Maçonnerie n'ait pas eu lieu dès la période de Tübingen" (247). Die Bekannt- und Freundschaft mit Frankfurter Freimaurern (282—307), darunter die Familie Gogel des Hauslehrers Hegel, und vor allem mit Isaac von Sinclair[9] beweist nichts. d'H. hebt hervor, daß Hegels Gedicht „Eleusis"[10], „ce poème maçonnique" (281; darüber: 227—281), das den „Bund" erwähnt (236—247), einen Freimaurer zum Verfasser habe — wenigstens einen der Gesinnung, der „intention profondément maçonnique" (262). Und daran, an einem freimaurerischen Weltbürgertum als Verstehens- und Empfindensraster (vgl. 280, 294), mag nun ja wohl etwas sein!

Von ganz anderer Art als die durch interessante Minifakten plätschernde Studie von d'H. ist die ebenfalls dem jungen Hegel gewidmete Untersuchung von *Hans-Otto Rebstock*, *„Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften"*[11]. R. stellt sich mit der besonderen Aufgabe — Mythosbegriff des jungen Hegel — die allgemeine, die Jugendschriften Hegels im Gegensatz zu den vielen bisherigen Arbeiten darüber (Bibliographie: 263—276!), deren Defizienzen er nun ja fast genüßlich apostrophiert (vgl. die Anmerkungen 203—212 zu § 1: 13—17), einmal wirklich zu *buchstabieren*. Das geschieht chronologisch für Tübingen, Bern, Frankfurt und auch (bis 1802) Jena. Wo des Guten an Interpretation Wort für Wort eher zuviel geschieht (z. B. 23—32), bietet sich eine Zusammenfassung der Ergebnisse (32—35) an. Man mag zwar der Meinung sein, das Programm des Buchstabierens sei für die schwierigen spekulativen Hauptwerke Hegels aufgestellt worden, aber ihre Schwierigkeit haben auch die fragmentarischen Jugendschriften sehr wohl, und seine Durchführung ist jedenfalls nicht ohne Nutzen, besonders für die genauere Bestimmung von Aussage und Eigenart der verschiedenen Texte und Textfassungen, die R. in minutiöser, überaus kenntnisreicher Auseinandersetzung mit anderweitigen Auffassungen der Sekundärliteratur abzuschirmen bemüht ist. So sehen z. B. die Berner Fragmente von „Volksreligion und Christentum" die Erfordernisse einer Volksreligion „nicht mehr primär von der Gesamtheit der menschlichen Seelenkräfte und vom Volksgenius her ..., sondern von immer isolierterer Vernunft einerseits und von der Gegebenheit Staat andererseits. Es geht nicht mehr bloß um Schaffung einer Volksreligion, sondern auch um ein Verstehenwollen des gewor-

---

[9] Über ihn neuerdings: *H. Hegel*, Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des deutschen Idealismus (Frankfurt 1971), 312 S.

[10] Interessant, daß der bayerische Gründer der Illuminaten das Zentrum Ingolstadt „Eleusis" nannte und daß es in Bayreuth seit 1860 eine Loge „Eleusis zur Verschwiegenheit" gab (262).

[11] (Symposion, 34) 8° (280 S.) Freiburg-München 1971, Alber. Kart. 42.— DM.

denen Christentums" (83). Die ganze Untersuchung bricht eine Lanze für die auch sonst an Boden gewinnende Überzeugung, „daß Hegels Frühschriften *eine* Entwicklungslinie aufweisen ... — bei aller Variation der Ansätze" (16). Danach ist selbst das schwer zu situierende „Leben Jesu" „keine Gelegenheitsschrift, sondern ist organisch aus dem Ganzen des bisherigen Gedankengangs erwachsen" (88; vgl. 99, 139 f). Und zum wichtigsten Übergang: „In den Jenaer Schriften gewinnt Hegel den philosophischen Aspekt seines Frankfurter religiösen Systems" (180, vgl. 259: § 31[3])! — Was R.s spezielles Thema *Mythos* angeht, so ist diesbezüglich der Rez. eher etwas perplex. Das sei die Hauptfrage bzw. seit Bern eine der hauptsächlichsten Fragen der Frühschriften (18, vgl. 99). Das kann R. nur zu erweisen versuchen, indem er die mit „Mythos" gemeinte Sache, das Wort findet sich ohnehin nur selten, sehr weit faßt: nämlich als religiösen Gehalt im Tübinger Entwurf 1 (35), später als Korrelat der Phantasie (106) und wieder als „*jede* religiöse Vorstellung" (144). Dazwischen, in Bern, verblaßt die Mythosauffassung ohnehin (85; wobei gar bemerkt wird, daß „von Anfang an der Mythos an sich keinerlei Bedeutung hatte"). Und zum „Leben Jesu" würde ich aus dem von R. Dargelegten nicht folgern, daß der (nicht-literarische) Mythosbegriff rationalistisch-moralisch, sondern daß er nicht vorhanden war (90; ebenso 96 ff.). Für Frankfurt ordnet R. dem von Hegel selbst eher im landläufigen Sinn gebrauchten Mythosbegriff („Götter = durch Einbildungskraft belebte Beziehung zu Teilen der Natur": 182) einen anderen, tieferen Mythos Nr. 1 vor (157 f.; woraus ich jedoch nicht ersah, daß Hegel auch den Begriff I ausdrücklich als Mythos bezeichnet): „Hegel weiß: Jedes Reden von Gott ist mythisches Reden, weil es ist Benennung des Unbenennbaren" (151) und insofern sich der Mensch in Einheit mit diesem weiß, ist es mythisch-I. Gewiß habe ich hiermit den Sachverhalt sehr stark und vielleicht zu stark verkürzt. Kommt R. doch auch zu so erhellenden Analysen wie der folgenden: Daß für Hegel damals Christus eine Fehlgestaltung des Mythos im ersten Sinn, Herkules aber eine echte Gestalt des Mythos im zweiten Sinn war (173). Dennoch scheint es mir der Begriffsmehrdeutigkeit und -weite von „Mythos" auf eine der Klärung wohl doch nicht sehr dienliche Weise zu entsprechen, wenn R. unter dem von Dilthey übernommenen „mystischen Pantheismus" des Frankfurter Hegel nichts anderes versteht als „religiös bestimmtes Einheitsdenken" (21; vgl. 254[4]: pantheistisch = von der Einheit her) oder wenn er von unio mystica (152) und mystischer Seinserfahrung (250[2]) spricht. An sich ist es ja das gute Recht des Verf.s und ein dankwertes Unternehmen, gegenüber heutiger Vorbetonung des politischen Interesses des jungen Hegel *auch* und entsprechend der gewählten Fragestellung sogar relativ exklusiv den „religiös-christlichen Charakter seiner Philosophie" (189) herauszustellen. *Relativ* exklusiv ist das nur möglich: denn hat nicht *W.-D. Marsch*[12] gezeigt, daß auch die theologisch-historischen Etüden Hegels zum Geist des Judentums, vor allem die Abraham-Fragmente, von seinen ökonomischen Studien beeinflußt sind? — Gegenüber einer so differenzierten Studie wie der vorliegenden mag der Vorbehalt angebracht sein, daß eine einläßlichere Beschäftigung mit ihr anhand der Texte selbst — bei Nohl oder in der baldigen kritischen Neuausgabe — zu einem anderen, und ich hoffe: positiveren, Befund gelangt als diese Kurzrezension.

Heinz Kimmerle, langjähriger Mitarbeiter des Hegel-Archivs, der mehrere überaus sachkundige und materialreiche Untersuchungen zur Jenaer Zeit Hegels veröffentlichte[13], faßt seine Forschungen, als Habilitationsschrift, in dem zusammen,

---

[12] Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik (München 1965) 62—82; vgl. ThPh 44 (1969) 257—261.

[13] Besonders: Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit, in: Hegel-Studien 4 (1967) 21—99, und: Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften, ebd. 125—176 (die Liste dieser Schriften [137—145] ist im neuen Buch [313—323] in einigen Fällen berichtigt und ergänzt); über beides vgl. ThPh 44 (1969) 249 ff.

was er „*Hegels ‚System der Philosophie' in den Jahren 1800—1804*“ [14] nennt. Er erweist „die ungelöste Frage der bisherigen Hegelforschung“, „wie denn Hegel nach den theologisch-politisch-historischen Untersuchungen, die er in den Jahren 1792/1793—1800 angefertigt hat, ein Jahr darauf in Jena mit einem fertigen System der Philosophie hervortreten konnte“, als falsch gestellt. Denn: „Auf der einen Seite gibt es in den Jugendschriften ... beachtliche Versuche zur philosophischen Systematisierung seines Denkens“, vor allem im letzten Frankfurter Jahr für die grundlegenden Teile der Logik und Metaphysik. „Auf der anderen Seite hat Hegel 1801 in Jena nicht sofort ein mehr oder weniger fertiges System vorzuweisen.“ Wie sich dieses in den ersten vier Jenaer Jahren ohne Bruch und unerklärliche Übergänge, Schritt für Schritt, Systemteil um -teil, entwickelt, bis im Frühjahr 1805 so etwas wie eine „phänomenologische Krisis“ (K. Rosenkranz) einsetzt, dem geht K. nach: „Alle einzelnen Fragen des Systems der Jahre 1800—1804, das man nicht als Hegels erstes System, wohl aber als sein erstes in den einzelnen Teilen entfaltetes System ansprechen kann, werden in der folgenden Darstellung in ihren Voraussetzungen zu klären und auf den Stand der Forschung in diesen Fragen zu beziehen gesucht“ (5). Die Jahre 1800—1804 erscheinen damit als ein „eigener, bisher nicht als solcher erkannter Abschnitt in der Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Denkens“ (17), während Hegel zuvor „seine philosophisch- systematischen Gedanken weitgehend nur implicite, im Zusammenhang theologisch- und politisch-historischer Studien entwickelt“ (18). Von den primär auf historisch-kritische Rekonstruktion gerichteten drei Teilen der Arbeit hebt K. die eher nur hypothetischen Rahmenreflexionen in Einleitung (15—38) und Schluß (283—299) ab; wir werden uns zumeist daran halten.

Die Heraushebung der Jahre 1800—1804 als System gewinnt ihr Relief vor den weiteren Geschicken dessen, was bei Hegel System heißen kann. Zu einer strengen Ausarbeitung der Natur- und Geistesphilosophie im Sinne eines „Systems der Wissenschaft“ sei es bei Hegel nie gekommen. Denn die Enzyklopädie entwickelte die Systemteile gerade nicht in „ihrer systematischen Ableitung“, sondern „mehr bloß ... äußerlichen Zweckmäßigkeit“ (Enz.[3] § 20); und deshalb setzt sie auch nicht mehr, wie K. (ein Pöggeler-Mitarbeiter!) kritisch zu *H. F. Fulda* [15] anmerkt, die „Phänomenologie“ als systematische Einleitung voraus [16]. Nach K. sind innerhalb der systematischen Periode Hegels folgende Stufen zu unterscheiden: „(1) das System von 1800—1804, (2) das ‚System der Wissenschaft (a) Jenaer Realphilosophie von 1805/06 und *Phänomenologie* von 1807, (b) *Logik* von 1812/16, (3) Enzyklopädie von 1817 (und spätere Auflagen) und Rechtsphilosophie von 1820, (4) die systematischen Implikationen der Berliner Vorlesungen“ (22[16]); letztere bilden einen „Ausbruch aus der Enge des Schemas der Enzyklopädie“ (22). Gerade diese „Etappierung“ der Systemstufen zeigt, daß die Entscheidung für die Philosophie im Sinne des Systems im Untergrund des Hegelschen Denkens das treibende Problem bleibt.

Wie kam Hegel zu dieser Entscheidung? Die Entzweiung des geschichtlichen Lebens, die das Ergebnis der theologisch-politisch-historischen Untersuchungen des jungen Hegel ist, kann nur aufgehoben, die „Positivität“ des Bestehenden verflüssigt, die Gegensätze versöhnt werden, „wenn sich das Denken über die Reflexion erhebt, die die Gegensätze nur widerspiegelt, ... zu einer höheren ‚Sichselbstgleichheit', die dem geschichtlichen Leben der Gegenwart ebenso zu Grunde liegt wie früheren, glück-

[14] Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens (Untertitel siehe oben) (Hegel-Studien, Beiheft 8). Gr. 8° (330 S.) Bonn 1970, Bouvier.

[15] Vgl. ThPh 46 (1971) 73—78.

[16] Wenn sich die Enzyklopädie wegen ihrer nicht streng wissenschaftlichen Form durch den „freien Akt des Denkens“ (§ 17) genugsam erschließt und begründet (20), so sehe ich nicht, wie derselbe freie Akt für die Logik als „reine Spekulative *Wissenschaft*“ genügen könne (21).

licheren Zeiten", zumal der antiken Polis. „Nur die Philosophie als reines spekulatives Denken vermag in die Dimension dieser Einheit vorzudringen" und ihre Wahrheit zu entfalten (23). Das Hervorgehen des systematischen Philosophierens aus den Untersuchungen vor 1800, „die noch auf eine Erhellung der Zeitsituation mit dem Ziel der arealen Überwindung der darin enthaltenen Widersprüche gerichtet sind, spielt sich in den Jahren 1800—1804 gewissermaßen vor unseren Augen ab" (24). Davon, wie im „System" von 1800—1804 „die universale Stufenfolge der Sichselbstgleichheit" entworfen werden soll (37), gibt K. anhand des Endes der Differenz-Schrift von 1801 einen Vorbegriff (24—30; und gefüllter, die eigene Systemdarstellung rekapitulierend: 285—289). Von dem denkgeschichtlichen Untergrund her läßt sich das System von 1800—1804 dahingehend charakterisieren, daß es sich „auf dem Boden des *Schelling*schen Denkens anzusiedeln sucht", ohne eine begrenzte Gemeinsamkeit mit Fichtes Wissenschaftslehre aufzugeben (33; vgl., auch zum folgenden: 33 ff., 138 f., 204 ff., 279, 289 ff., 297); da dieser Ansatz die Überwindung der Entzweiung der menschlich-geschichtlichen Welt in einem geschlossenen System nicht adäquat zu leisten vermag, orientiert sich Hegel seit 1804 stärker an der Bewußtseinsphilosophie *Fichtes*. Der Sachproblematik nach bestehen folgende Unterschiede zwischen dem Denken von 1800—1804 und dem späteren System: 1. Der methodisch-systematische Schwerpunkt liegt 1800—1804 auf der *Naturphilosophie*. Hegels Grundintention: Die Natur ist in der Entwicklung ihrer Gestalten auf die geschichtlich-gesellschaftliche Welt bezogen, nicht nur, wie später, als Vorstufe, sondern als deren gleichberechtigtes, ja maßgebliches Gegenbild, „Vorbild der überwundenen Entzweiung" (292), eine relative Totalität gleich derjenigen der Intelligenz. Später wird die Problematik des Bewußtseins, in dem die Gegensätze unvergleichlich radikaler sind, „ohne den Umweg über die Natur" (293), ausschließlich bestimmend. 2. Entsprechend der Stellung der Naturphilosophie müssen 1800—1804 die Philosophie der Natur und die Philosophie der Intelligenz — beide relative Totalitäten! — als Systemteile II und III (nach „Logik und Metaphysik" als 1. Systemteil) überhöht werden von der *„Philosophie des Absoluten"*, des absoluten Indifferenzpunktes als 4. Systemteil. Wird später die Natur zur bloßen Vorstufe des Geistes herabgesetzt, so rücken Philosophie der Intelligenz und Philosophie des Absoluten in die eine Philosophie des Geistes als Schlußteil des Systems zusammen. 3. In der Philosophie des Absoluten ist *die Religion* das Verbindende zwischen Kunst und Wissenschaft (Spekulation), als „das lebendige Anschauen des absoluten Lebens", die „reine Innerlichkeit des Wesens" selber (H.). Später wird sie zur bloßen dem Element der Vorstellung zugeordneten und deshalb durch das reine Wissen der Spekulation überholten Zwischenstufe; und Kunst und Spekulation verlieren ihre praktisch-religiöse Bedeutung, zugunsten der mit der Selbstentfaltung der Idee vollzogenen theoretischen Abgeschlossenheit des Systems.

Dem angegebenen Aufbau des von K. rekonstruierten Systems folgen die einzelnen Hauptteile seiner Untersuchung. Sie behandeln: I. *„Logik und Metaphysik"* als Grundlegung des Systems (39—134); II. *die Philosophie der Natur* als Schwerpunkt der Systementfaltung (135—200); III. (bezeichnend differenzierend:) „die Entwicklung der Intelligenz von der *‚Philosophie der Intelligenz'* zur ‚Philosophie des Geistes' als Ausgangspunkt für den Umbildungsprozeß des Systems im ganzen" (201—266); und IV. die *„Philosophie des Absoluten"* als Abschluß des Systems in sich selbst (267—281). Dabei registriert K. auch die Vorgeschichte der jeweiligen Probleme in den Jugendschriften vor 1800. Und in zehn Exkursen verfolgt er die Entwicklung einzelner Begriffs- und Gedankenzusammenhänge über das Jahr 1804 hinaus, z. B. die Einführung des aristotelischen Zweckbegriffs in der Realphilosophie von 1805/06 (93 ff.) oder das Verhältnis von Sprache und Arbeit 1803—1805/06 (252—256). Auch innerhalb der Zeit von 1800 bis 1804 wird für die einzelnen Systemteile nochmals eine entwicklungsgeschichtliche Differenzierung

vorgenommen, denn in dieser Zeit ist das System „in sich nicht einheitlich, sondern durchläuft eine weitgespannte, in mehrfacher Hinsicht geradezu stürmische Phase der Entwicklung" (283). Natürlich kann dem allem hier nicht im einzelnen nachgegangen werden. Wir beschränken uns, unter dem Vorbehalt der Inkompetenz gegenüber K.s einzigartiger einschlägiger Kenntnis, auf einige immanent-kritische Anmerkungen zur K.schen Systemkonzeption für 1800—1804.

Nach K. ist die *Naturphilosophie* der „Schwerpunkt" (in Überschrift für 135 bis 200), der „Grundbegriff" (dito 136—146), „das Organ der Philosophie überhaupt" (162) in dem zur Frage stehenden System; „die Einheit des Allgemeinen und Besonderen kommt in der Natur beispielhaft und für die menschliche Welt vorbildlich zum Ausdruck", sie „bildet ... den Ermöglichungsgrund für die Überwindung der Entzweiung in der Sphäre des Bewußtseins" (162) — nach der Veränderung der Systemkonzeption, die 1803/04 beginnt (!), ist dies „nicht mehr" der Fall. Gewiß, aber daß es *vorher* der Fall war, das scheint mir nicht klar genug aus den Referaten K.s hervorzugehen[17]. 1801 will Hegel, sozusagen Fichtescher als Schelling (vgl. 90^{90}), alle einzelnen Erkenntnisse nur „als notwendige Teile eines im Bewußtsein [!] organisierten Ganzen der Erkenntnisse legitimieren", was ihn, anders als Schelling, unempfindlich mache gegen empirische Falsifizierung (142^{27}, vgl. 152 f.). Wenn im Naturrechtsaufsatz „noch einmal"[18] der Begriff des Organischen als der Grundbegriff der ganzen Natur auch die „sittliche Natur" (H.) des Menschen bestimmt, so weiß Hegel doch hier, daß „der Geist höher ist als die Natur", und K. zieht selbst die Bilanz: „*Die Naturentwicklung ruht nicht in sich selbst*[19], sie verweist durch Auflösung ihrer Differenzen auf die Sphäre der Intelligenz." „Hier ist die Vorordnung der Naturphilosophie vor die Philosophie des Praktischen, also auch des Sittlichen, nicht mehr durchgehalten" (144 f.). Für den Systementwurf von 1803/04 ist die Natur die äußere „Entfaltung aller Momente des Geistes", das „Andere seiner selbst", und „wir erkennen das Organische, eben indem wir erkennen, daß es ... das existierende Erkennen ist" (148 f.; H.). Die Natur wird „auf diese Weise depotenziert" (149). Die Gegenerwägung des Schlußabschnitts von S. 149 ist zu knapp[20]; sie spricht nur von einer „Anwendung" der entscheidenden logisch-metaphysischen Struktur des ganzen Systems durch die Naturphilosophie. Die Vergleiche, z. B. mit dem Äther — dem „verborgenen Geist" (!) der Natur

---

[17] So sehe ich z. B. 162 nicht, warum das ‚exeundum e statu naturae' von 1805/06 „nicht mehr" der Habilitationsthese von 1801 ‚status naturae non est iniustus, et ob eam causam ex illo exeundum' entspreche.

[18] Das einzige andere Mal demonstriert K. Hegels organologische Grundauffassung am Sonnensystem (140). Nicht näher belegt er den verallgemeinernden Satz: „Die organische Einheit von Allgemeinem und Besonderem in der Natur ist auf jeder Stufe der Naturentwicklung als die Einheit von Innerem und Äußerem, von Erkennen und Erkanntem [!] aufzufassen, die der Entzweiung dieser Prinzipien im menschlichen Bewußtsein vorausliegt und somit die Möglichkeit der Überwindung dieser Entzweiung verständlich macht" (141).

[19] Hervorhebung von mir.

[20] „Dennoch vermag die Naturphilosophie nach dem *Entwurf von 1803/04* ihren Schwerpunkt in der Entfaltung des Systems zu behaupten. Daß die Gestalten der Natur sich nicht gegeneinander abschließen, sondern ineinander übergehen, daß vor allem in der Mechanik und im Chemismus ihre ‚Unendlichkeit ... negative Einheit ... bleibt und nicht in die Existenz tritt', bildet eine Anwendung der entscheidenden Struktur, die in dieser Zeit als logisch-metaphysische Struktur für das System als ganzes entwickelt wird. Die Mitte zwischen den Entgegengesetzten ist nicht eine eigene Gestalt, in der diese absolut aufgehoben sind. Sie hat sogleich einen neuen Gegensatz in sich, der eine höhere Stufe der Vereinigung verlangt" (149).

(H., 156) — (113 f., 155 f., 199[21], 257), die „für die Jahre 1802—1803/04 ... eine Durchdringung aller Systemteile von den Prinzipien der Naturphilosophie aus" belegen sollen (113), wären auf ihre Tragweite zu prüfen[22]. Und greift der Entwurf von 1803/04, mit der Bewegung des in sich zurückgehenden Kreises, nicht immer wieder über sein eigenes logisches Niveau hinaus (vgl. 173, 177, 189—193, 198 ff. und besonders 238)? „Das Organische ruht nicht in sich selbst" (198[19]). War es dann je „der Schwerpunkt" des Systems? K. selbst schränkt die naturphilosophische Phase des Hegelschen Systems auf die Jahre 1801—1803/04 ein (297, 291). Für die Auffassung Hegels von der „*Philosophie des Absoluten*" als viertem Systemteil nimmt er nur mehr den Zeitraum von 1801 bis 1803 in Anspruch (266); und ausgebildet wurde der in der Systemskizze am Ende der Differenz-Schrift angezeigte Plan anscheinend überhaupt nicht (269). K. sagt dazu etwas im Anschluß an Schellings Systemkonzeption von 1801—1803 (272—277). In Hegels eigenem Entwurf von 1803/04 sei die Bestimmung des Bewußtseinsbegriffs insoweit neu, daß die Teile III und IV des bisherigen Systems zur Philosophie des Geistes zusammenwachsen (256), und bereits „diese Konzeption bedeutet den inneren Wendepunkt in der Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena" (259, vgl. 262, 278 ff.)[23]. Schließlich könnte man betreffs des dritten Unterschieds zwischen dem „System" von 1800—1804 und dem späteren Denken Hegels — der Stellung der *Religion* (siehe oben S. 250) — fragen, ob die einschlägigen Positionen des „Systemfragments" von 1800 und der Differenz-Schrift von 1801 nicht weiter auseinanderliegen als die Differenz-Schrift und der ganze spätere Hegel (vgl. 108 f., auch 116). — Wie es denn also mit dem „System der Philosophie"[24] von 1800—1804 stehe (das möge fundiertere Kritik entscheiden!): Für das überaus diffizile Verständnis der Gedankenentwicklung Hegels in den ersten Jenaer Jahren bietet K. die vorzüglichste Hilfe, die es gibt. Ich denke: das Buch bleibt — eine Zeitlang — dafür das Standardwerk.

Es ist noch der weitere Problemhorizont der Untersuchung von K. anzureißen — mit den Worten des Obertitels: „*Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*". Mit der weiteren Entwicklung des Systems von 1800—1804 zur Bewußtseins- und Geistphilosophie war die völlige Abschließung des Systems in sich selbst unausweichlich. Sie vollzieht sich mit dem für seine Entfaltung entscheidenden Gedanken des Kreislaufs der logischen Bestimmungen (73, vgl. 262!, 271); es soll „von *einem* allgemeinen Prinzip aus das Ganze der Welt erklärt werden" (89). Die Ausgangsproblematik einer unmittelbaren Einwirkung auf die Widersprüche des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens wird aufgegeben (32, 97). Das System der Philosophie selbst gilt, wie K. wiederholt mit *O. Pöggeler*[25] sagt (24; vgl. 98, 112, 276), als „die höchste Praxis": Es muß „der Erhaltung des Bestehenden dienen" (242). *Dagegen* war das an der Natur orientierte „System von 1800—1804" seiner ursprünglichen Anlage nach nicht abgeschlossen. Es war offen für „nicht aus zwingenden Schlüssen aufgebaute ‚problematische' Formen des Erkennens, die eine weitergehende Auseinandersetzung mit empirischen Daten zulassen" (97; vgl. 215,

---

[21] Ist diese Basis tragfähig genug für diese Folgerung: „Das Wesen des Geistes als theoretisches und praktisches Bewußtsein ist als ein natürliches, durch die Prinzipien der Naturentwicklung bestimmtes zu begreifen" (199)?

[22] Vgl. die metaphorischen Gegenstellen S. 174: Feuer als „Geist", Wasser als „Empfinden" usw.

[23] Diese Entwicklung wird auch dokumentiert durch die Überschrift der SS. 246 bis 266: „Die Entstehung der Philosophie des Geistes aus der Philosophie der Intelligenz und der [vorhandenen/nicht vorhandenen?] Philosophie des Absoluten in den Fragmenten des Systementwurfs von 1803/04".

[24] K.s Anführungszeichen im Untertitel „...‚System der Philosophie' ..." sind mir in ihrer Tragweite nicht eindeutig: Abschwächung oder (woraus?) Zitat?

[25] Vgl. von P. „Hegels Jenaer Systemkonzeption" in: PhJb 71 (1963/64) 268—318.

242). In ihm ist die Natur für die menschliche Tätigkeit als bleibendes, durchaus tätig zu veränderndes Gegenüber angenommen (280)[26]. Dieses „System" ist offen zumal für einen das Denken über sich hinausführenden „neuen Vollzug des geschichtlichen Lebens" (107), wie zur Religion so zu neuen Vollzugsformen der Praxis (131, 270, 279) ... Dieser Problembefund legt nahe, daß K. immer wieder (vgl. besonders 42 f., 145 f., 254 f., 285) Marxsche Positionen mit dem „System von 1800—1804" vergleicht. K. fragt programmatisch, „inwiefern die Tendenz der spekulativ-systematischen Arbeit, sich immer mehr in einem in sich zurückgehenden Kreis selbst abzuschließen, doch Möglichkeiten des Rückbezugs auf die empirisch-geschichtliche Wirklichkeit offenläßt, um zu erkunden, wie eine auf die gedanklich-begriffliche Erfassung der Wirklichkeit konzentrierte philosophische Theorie diesen Bezug wahren und entfalten kann, auch wenn sie in bestimmten zusammenhängenden Phasen ihren eigenen Gesetzen folgt, die mit dem Denken selbst gegeben sind" (32, vgl. 284, 292, 295). Eine Antwort dürfte auf der Basis des „Systems von 1800 bis 1804" auch schwer zu geben sein, da dieses ja eben, wie K. mehrfach nachweist, über sich selbst hinaustrieb in die spätere Systematik[27]. Dennoch deutet K. eine Antwort an (der einige Zustimmung nicht vorenthalten sei): „Der eigentlich produktive Begriff Hegels fällt mit dem eigentlich problematischen, dem des in sich selbst zurückkehrenden Denkens, in eins. Es ist der Begriff der Ganzheit. Hegel hat indessen nicht gesehen, daß die Ganzheit im geschichtlich-gesellschaftlichen Leben etwas ist, das überschritten wird[28]. Die Konkretheit und die Unabgeschlossenheit der Geschichte lassen sich erst wirklich erfassen, wenn man in ihnen das Ausgespanntsein des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens in ein konkretes Woher und ein konkretes Wohin erblickt *und* wenn man die damit gegebene konkrete Ganzheit als das Durchspielen *eines* Bereichs von Möglichkeiten des Verhältnisses zur Natur auffaßt, die ein unauflösliches Gegenüber des Bewußtseins bleibt, welches das Bewußtsein nicht hinwegarbeitet, aber an dem es sich abarbeitet. Die Einheit der Einheit und der Vielheit in der menschlich-geschichtlichen Welt, die in der philosophischen Theorie zu erfassen ist und auf die hin die Wirklichkeit dieser Welt im Denken zu rekonstruieren ist, bestimmt sich so als die Ganzheit bestimmter

---

[26] Damit kontrastiert die „Phänomenologie", die die Bewußtseinskonstitution zum einzigen Thema macht: „Die Natur erscheint dabei nicht mehr als zu bearbeitende Natur, sondern als ‚beobachtete Natur'. Ihre unmittelbare Bedeutung tritt nur in den Blick, sofern sie durch sie ein Moment der intersubjektiven Struktur des Bewußtseins begründet: das Bewußtsein des Knechts gewinnt eine paradoxe Gewalt über das Bewußtsein des Herrn, weil es zwischen dem Bewußtsein des Herrn und der objektiven Welt eine notwendige Vermittlungsfunktion übernimmt. — Die wesentliche Funktion der Arbeit für das Bewußtsein überhaupt kommt aber in der *Phänomenologie* noch darin zum Ausdruck, daß die *gesamte* Bewußtseinskonstitution als Arbeit aufgefaßt wird, als ein Abarbeiten der Fremdheit, Andersartigkeit der objektiven Welt gegenüber dem Bewußtsein. Dieser Arbeitsprozeß löst indessen das bearbeitete Gegenüber völlig auf, das andere des Bewußtseins erweist sich als Bewußtsein, die Welt im ganzen als Geist ... In dem Maße jedoch, in dem die *Phänomenologie* für das System im ganzen an grundlegender Bedeutung verliert, wird dieses System reine Geistphilosophie unter Auslassung der Natur, weil diese für den Arbeitsprozeß kein ursprüngliches Gegenüber mehr darstellt" (280 f.; vgl. 221 ff.).

[27] Und aus welchem Grunde sollte, nebenbei bemerkt, „die Tendenz zur Erfassung des Ganzen *aus einem Prinzip*" legitimer sein als „die in sich abgeschlossene Selbstdarstellung dieses in sich unendlichen Ganzen" (90; Hervorhebung von mir)?

[28] Wenn dabei K. die Ganzheit — als „das sich auf sich beziehende Moment, das als diese Bestimmtheit sich nicht mehr selbst erhält, sondern in diesem Prozeß als dieses Passive zugrunde, aber unendlich aus sich hervorgeht" (H.) — wieder auf die Naturphilosophie bezieht ‚so schwärzt er, wie mir scheint, dabei ein, daß sie zu (qualitativ!) „neuen umfassenderen Ganzheiten fortschreitet" (297).

Formen eines subjektiven und übersubjektiv-objektiven Arbeitsverhältnisses, in dem sich der Mensch in der Natur den ‚Naturstoff' aneignet, zur Welt herausbildet" (297 f.). Der Überschritt in die Zukunft soll nicht den Vollendungszustand der Geschichte bringen, sondern schlicht über die bisherige Geschichte hinausgehen.

In den Bereich der *„Phänomenologie"* fällt die Studie von *Werner Becker*: „Idealistische und materialistische Dialektik. Das Verhältnis von ‚Herrschaft und Knechtschaft' bei Hegel und Marx" [29]. „Seit Marx ist die ‚linke' Gesellschaftstheorie mit einem bestimmten Verständnis von Philosophie, deren Abschaffung sie zugleich lehrt, auf Gedeih und Verderb verbunden" (9). Dabei mangelt ihr jedoch die kritische Selbstreflexion ihrer eigenen Basis. Denn da die dialektische Methode aufs engste mit Hegels idealistischem Grundansatz verwoben ist, wurde ihr durch die ‚materialistische Umstülpung' die Grundlage entzogen. Hier sieht B. die kritische Lücke seiner Studie. Er will zunächst zeigen — und zwar am Beispiel des Verhältnisses von Form und Materie (aus der „Wissenschaft der Logik") —, daß die Dialektik Hegels weder als echt kritisch noch als rational einzuschätzen sei (13—27). B.s Resultat: „Hegel hat einen Form-Begriff willkürlich konstruiert, wonach die Form als eine ‚absolute Identität' verstanden werden müsse; dieser Begriff ist dadurch bestimmungslos geworden. Er hat genau so einen Materie-Begriff konstruiert, der als Indifferenz gefaßt ist, weil er in der ihm zugesprochenen ‚Gleichgültigkeit' gegen die Form aus seiner sinnvollen Relation zu dieser gänzlich herausfallen soll" (21). Hegels Dialektik lebe von der Unterstellung solcher ‚Absoluta'. Im berühmten Abschnitt der „Phänomenologie" über *Herrschaft und Knechtschaft* gelangt B. zum eigentlichen Thema seiner Kritik an Hegel und des Vergleichs mit *Marx*. Der Ansatz der *Hegel*-Kritik (28—78): Hegel hat „die Genesis des menschlichen Selbstbewußtseins an einen gesellschaftlich zu bestimmenden Prozeß geknüpft . . ., in dem der Kampf um die wechselseitige ‚Anerkennung' die entscheidende Rolle spielt" (30). Nun setze aber jede gesellschaftliche Interaktion das, was man Selbstbewußtsein nennt, bereits voraus, das darum nicht erst in der Auseinandersetzung mit anderen Menschen gewonnen werden könne (?). Hegels Bestimmung des Selbstbewußtseins, seine Theorie des Ich — als Selbstbezüglichkeit — soll durch ihre geistesgeschichtlichen Hintergründe erhellt werden: Es treten auf Platon, Descartes, Kant und Fichte (34—56). Die reichlich die Quellen zitierenden Ausführungen kreisen jeweils um das Problem der Selbstbezüglichkeit, ihre „antinomische Struktur" (37). Descartes, Inaugurator des modernen subjektiven Idealismus, habe in der Selbstreflexion des Ego cogitans, als archimedischen Einheitspunkts von Wahrheit und Gewißheit, die von Antike und Scholastik festgehaltene prinzipielle Getrenntheit von Wahrheitsanspruch und Vergewisserung der Wahrheit (die Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Methode!), die nicht unterschreitbare Differenz also von intellectus und res, aufgegeben (38, 47). Die Konsequenz bei Fichte: Dieser mußte die Unverträglichkeit von Ich-Identität und Selbstbewußtseinsgegensatz (Ich-Subjekt: Ich-Objekt) zum Prozeß des absoluten Ich selber verkehren und verklären; der Wahrheitsbegriff verfälscht sich in die Vorstellung prozessualen Werdens: gesamtidealistischer Grunddefekt (56). Und Steigerung nochmals bei Hegel (56—78): Welt-Objekt und Ich-Objekt, bei Fichte miteinander vermischt, gehen ganz und gar ineins. Das Selbstbewußtsein ist gleichsam die Vergegenständlichung seiner selbst, in der das Anderssein der Welt ein unterschiedenes

[29] Gr. 8° (142 S.) Stuttgart usw. 1970, Kohlhammer. Kart. 19.80 DM. — 1968 erschien im selben Vlg. von B.: Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus (168 S.); es handelt kritisch über die Dialektiken der Selbstgewißheit und der Wahrnehmung in der Phän. Und über diese ist nun noch ein weiteres Buch B.s ebd. erschienen: Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine Interpretation (1971).

Moment an ihm selber ist. „Mit dieser extremen Konsequenz, auf die Hegel damit die Zweideutigkeit des Fichteschen Nicht-Ich bringt, verliert der idealistische Ansatz allerdings die letzte Basis, von der her er sich verständlich machen läßt" (57). Die gerühmte Konkretheit der Hegelschen Selbstbewußtseinstheorie, infolge der Identifizierung von Selbst- und Gegenstandsbewußtsein[30], habe in Wirklichkeit „die vollständige Denaturierung des idealistischen Ansatzes" zur Prämisse (58, vgl. 62 ff.)[31]. Woraus die weiteren Scheinkonkretismen folgen. Es folgt z. B. latent „eine gleichsam animistische ‚Intellektuierung' [Kant] der Materie" (59). Es folgt ferner die Auferstehung der von Hegel gewaltsam ineinsgesetzten Grundmomente in der Zweiheit der sich anerkennenden Selbstbewußtseine (67 f.) usw. Das recht scharfsinnig durchgeführte Unternehmen B.s, das „trickhafte, d. h. dialektische" (63; vgl. 66) Verhältnis Herr—Knecht zu interpretieren, fällt demnach nicht sehr ergiebig aus[32]. Es sei denn, man läßt sich von ihm als Kontrastfolie eigener Verständnisbemühung herausfordern, damit diese es sich nicht zu leicht mache[33]. Man wird angesichts dieser sehr negativen Beurteilung des Hegelschen Denkens die Schwierigkeit, auch nur halbwegs zu einem Konsens zu gelangen, verständlicher finden aus dem ja gerade von B. berücksichtigten Umstand, daß ineins damit Deutung und Wertung der ganzen neuzeitlichen Philosophie in Frage stehen. B. plädiert für eine Rückgängigmachung der modernen Subjektivitätsphilosophie und ihres Ansatzes in der Selbstreflexivität des Geistes[34]. Und das ist im Grunde verfehlt. Womit nicht bestritten wird, daß eine naive Korrespondenz von philosophisch-systematischem und historischem Fortschritt „ein bloßer Wunschtraum" ist (41; vgl. 45 ff.). — Der 2. Teil des Buches (79—140) handelt über *Marx*. Er hat mit dem Linkshegelianismus insgesamt das kritische Potential der Hegelschen Philosophie durch eine Verschärfung ihrer irrationalen Konstruktion mobilisiert (81), und insofern war „die linkshegelianische Abkehr von Hegel in Wahrheit eine Rettungsaktion für Hegels idealistisch-dialektische Methode" (87). Das exemplifiziert B. am Material der Feuerbach-Marxschen Religionskritik, die die zweideutige Stellung Hegels einseitig vergröbere; an Marx' nun gesellschaftlich-historisch ausgelegter

---

[30] Sie ist möglich aufgrund der idealistischen Generalthese: Gegenstand = vorgestellte Existenz (59; vgl. 104).

[31] Was gilt nun eigentlich: daß Hegel die „extreme Konsequenz" (57) der von ihm wahrgenommenen „Negativität = Unmöglichkeit des idealistischen Grundverhältnisses" (63) zieht — oder daß er „die vollständige Denaturierung" (58), „die Auflösung" (65) desselben verbricht, „die umstandslose Leichtfertigkeit" im Umgang mit demselben (69)? S. 78 scheint noch einmal beides — Konsequenz und Denaturierung — zu konstatieren.

[32] Vgl. 69: „In Wirklichkeit führen Herr und Knecht als Masken für jene beiden Selbstbewußtseine nur einen ‚Kampf' um die ‚Anerkennung' und Selbstrechtfertigung von Hegels dialektischer Fassung des idealistischen Grundverhältnisses. Sofern dabei empirische Inhalte ... ins Spiel kommen, sind sie durch illegitime Anleihen erborgt" (69). Und müßig ist der Streit um den Primat des Knechts oder des Herrn, „denn es geht in beiden Bestimmungen letztlich um das *eine* idealistische Selbstbewußtsein, welches a priori als eine sich selbst produzierende, an den Selbstbewußtseinsgegensatz geheftete absolute Identität zu nehmen ist" (77). Nur die Definition der Arbeit als „gehemmte Begierde" ringt B. einige Zustimmung ab (75).

[33] Man mag dann diesen Satz näherhin bedenken: daß für Hegel „die in der Konfrontation mit der Faktizität permanent als ‚theoretisch' falsch sich erweisende Möglichkeit absoluter Identität selber die ‚eigentliche' Wirklichkeit" bleibt (78). — B.s Ergebnis ausführlich: 79 f.; vgl. auch 135.

[34] B.s Gegenangebot, unter Berufung auf *W. Cramer:* „Nichtselbstbezüglich ist der im Selbstbewußtsein ausgedrückte Gedanke ‚Ich', wenn mit ihm nicht das diesen Gedanken denkende Ich gemeint ist, sondern das Ich, welches in anderer Hinsicht äußere Gegenstände wahrnimmt, einen Körper hat, etwas fühlt etc." (34).

idealistischer Subjektivierung des naturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriffs; an seiner Auffassung von Ideologie und Theorie-Praxis-Einheit, seiner „radikalen und definitiven Übertragung der idealistischen Grundstruktur auf die Geschichte" (102), an der End-Utopie[35] wie auch der ursprünglichen Einheit der gesellschaftlichen Gegensätze ... In summa: Es wurde die Hegelsch-dialektische Version der den Deutschen Idealismus konstituierenden Argumentationsstruktur „unter dem Schutz der Schimpfkanonade auf jene idealistische Banalität des ‚absoluten Geistes' der eigenen materialistischen Position einverleibt" (103). Und so liege denn „die eigentliche Insuffizienz der Marxschen Lehre ... in ihrer theoretisch-methodischen und vor allem geschichtsphilosophischen Struktur, die bekanntlich ihren Rückhalt an der Dialektik Hegels besitzt" (133). Auf B.s Marxkritik einzugehen ist hier nicht der Ort. Mir scheint auf jeden Fall richtig, daß die wesentlichen Begriffe des dialektischen Denkens ihre Rechtfertigung nur im Zusammenhang mit der Ich-Problematik (ich würde sagen: Geist-Erfahrung) erhalten können.

Von der Destruktionsintention Beckers hebt sich ab die sorgsame Mühe des Spaniers *Ramón Valls Plana*, die *„Phänomenologie"* zu interpretieren, und zwar ebenfalls unter dem für sie zentralen Gesichtspunkt der menschlichen, „horizontalen" *Intersubjektivität*. Entsprechend der Titel (der an Hegels Ineins von Ich und Wir gelinde vorbeigeht): „Vom Ich zum Wir"[36]. Die Bedeutung seiner Arbeit erhellt für V. aus der Stellung von Marxismus und Existenzialismus zu diesem Werke Hegels; er setzt sich von Anfang an auseinander mit der Deutung A. Kojèves, die Anthropologie und Metaphysik trennt. Nach einem Kapitel über die Phän. als „Wissenschaft" und einem weiteren, das die Problemstellung der Intersubjektivität an den ersten Bewußtseinsgestalten erläutert, kommt V. mit dem Hauptstück der Phän. über das *„Selbst*bewußtsein", das er minutiös analysiert (75—147), zu seinem Thema. Ohne sich auf das hierzulande vielberufene Buchstabierprogramm zu berufen, realisiert er es: Satz um Satz, Abschnitt für Abschnitt. An einem „punto delicado" sei illustriert, wie solid und bieder V. seinen Hegel auslegt: Daß das Selbstbewußtwerden an den Einsatz des eigenen und fremden Lebens geknüpft ist, das ist nicht menschenmörderisch gemeint. Diese Verachtung des Lebens ist zu verstehen als Zeugnis dafür, daß die Verwirklichung der spezifischen menschlichen Werte nicht gebunden ist an das natürliche Dasein. „Zum Tod ohne weiteres bereit sein, heißt nicht *sich* zu töten versuchen. Den Beweis antreten, daß der Andere ebensowenig an seinem Natursein hängt, kann nicht eo ipso bedeuten, *ihn* zu töten suchen." Aber ein Echo vom Existenzkampf der Wilden bleibt, und V. zieht auch die Mensuren der damaligen deutschen Studenten zur Erklärung heran (120). Nachdem V. im Bedürfnis des „unglücklichen Bewußtseins" nach einem religiös-klerikalen Mittler noch einen „echten Fall von Intersubjektivität" entdeckt hat (145), schreitet die Interpretation weiter zu den restlichen, summarischer behandelten Kapiteln. Durch Verzeihung und Versöhnung erhält der Begriff des Geistes „in der entscheidenden Phase" (287) seine soziale Verwirklichung; die Religion repräsentiert in der Weise der Vorstellung die vollkommene Gemeinschaft, und das absolute Wissen erschließt das Verständnis der Geschichte als Weg zur Universalität des Menschen-in-Gemeinschaft. Bei der schlichten Art der Textinterpretation V.s ist nicht viel zu sagen. Gewiß, gerade ihretwegen kann das Buch im

[35] Dabei bedeute die „realistische" Ausdeutung der Marxschen Vorstellung von Utopie durch *A. Schmidt* (1962), nämlich als eine „durch Nichtidentität vermittelte Identität", in Wirklichkeit eine Kritik an der möglichen Realisierung eines historisch modifizierten Begriffs absoluter Identität und bezeugt damit, daß die Hegelsche Dialektik nur durch die irrationale Affirmierung der unmöglichen absoluten Identität zustandekommt (109).

[36] Del yo al nosotros (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel). 8° (428 S.) Barcelona 1971, Editorial Estela.

spanischen Sprachbereich, in dem die Phän. erstmals 1966 ganz übersetzt wurde, von gutem Nutzen sein. Es kann durchaus auch einem des Spanischen kundigen Nichtspanier helfen. Nicht als ob V. nicht auch in die „Forschungsbereiche" vorstieße. So nimmt er z. B. Hegel gegen Kierkegaards Vorwurf in Schutz, er lasse den Einzelnen im Allgemeinen aufgehen (315, 385), und S. 320 (vgl. 323 f.) wehrt er zu Recht als kantisch-ungemäß die Frage Hypolites ab, ob das Religionskapitel eher als Phänomeno- oder Noumenologie zu qualifizieren sei. Auch im Beschluß seines Buches, der die Hauptpunkte zum Thema Intersubjektivität in der Phän. Revue passieren läßt (372—385), sagt V. Erhellendes; z. B. daß das Selbstbewußtsein den Raum der Geschichte eröffnet: als „Erscheinungsfolge (aparición sucesiva) des Ich, das ein Wir ist" (374)! Für die fundierte Beschäftigung V.s mit der Phän. gibt ein spezielles Zeugnis der anhangsweise Bericht über deren Deutungsgeschichte (389 bis 408)[37], der bis zur Kontroverse Fulda—Pöggeler[38] reicht.

Zur „Wissenschaft der Logik"

Die im letzten Jahrzehnt erschienene Literatur zu einzelnen Teilen des nach 1807 ausgebildeten Systems besitzt Schwerpunkte im grundlegenden Teil des Systems, den die *Logik* bildet, und in der ein Hauptmoment der Systemvollendung ausmachenden *Religionsphilosophie;* dazwischen kommen Publikationen vor allem zur Philosophie der Gesellschaft und Geschichte, aber — eine Neuheit! — auch zwei bedeutsame Werke zur Philosophie des subjektiven Geistes zu stehen. Die innere Verbindung von Logik und Religionsphilosophie hat Hegel in seinen späten Berliner Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes nachdrücklich betont. Diese Beziehung wird auch immer wieder in den jeweiligen Interpretationen, am entschiedensten in der Schrift von T. Koch, thematisiert oder wenigstens gestreift.

Den Auftakt der Schriften zur *„Wissenschaft der Logik"* (WdL) mache *Jean Hyppolite* mit *„Logique et existence"*[39], 1961 neu aufgelegt. Des Lebenswerkes des 1968 Verstorbenen hat unser letzter Berichtsteil gedacht[40]. Wie H. zwar nicht in seinem möglichst textnahen Kommentar zur „Phänomenologie", aber in seiner Interpretationsthese, seinem Programmartikel dazu[41] in diesem Werk den Bildungsprozeß des Menschen als des Trägers der in seiner Geschichte, mit seiner Arbeit aufbrechenden Freiheit und Wahrheit ausgelegt sieht, so deutet er auch den Logos der Hegelschen Logik als „cette dimension de la pure subjectivité *qui est néant*" (239), die sich in der Natur als Tod manifestiert. „L'homme, comme pure conscience de soi, existe ce néant" (240): „la réflexion absolue qui passe par l'homme" (247). Die Hegelsche Logik ist „die absolute Genesis des Sinns" (209); ihr Logos ist „das Element, in dem das Sein und der Sinn sich eins im andern reflektieren" (246).

Bei den *Heidelberger Hegel-Tagen 1962*[42] haben die Referenten aus freien Stükken fast zur Hälfte Themen aus dem Bereich der Logik gewählt (die nächste Ta-

---

[37] Einige minimale Berichtigungen hierzu: 390, 5 v. u.: schon 1827 publiziert; 392, 15: 1837; 395, 8 v. u.: Zerrüttung; 397, 2 v. u.: 2 Bände, 1929 und 1940; 399, 20: Theodor; 402, 2 v. u.: la lettre. Ferner: 317, 28: provisoriamente (nicht: provisionalmente); 414, 3: 245—267; 417[4]: Gans.

[38] Vgl. darüber ThPh 46 (1971) 73—78.

[39] Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel (Épiméthée). 8° (IV u. 251 S.) Paris 1961, Presses Universitaires de France. — 1. Aufl.: 1952.

[40] ThPh 46 (1971) 71.

[41] Situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne (1947), in: Études sur Marx et Hegel (Paris 1955, [2]1965) 171—187.

[42] Heidelberger Hegel-Tage 1962. Vorträge und Dokumente. Hrsg. v. *Hans-Georg Gadamer* (Hegel-Studien, Beiheft 1). Gr. 8° (349 S.) Bonn 1964, Bouvier. Kart. 44.— DM; z. Forts. 40.— DM.

gung, 1964 in Royaumont, war dann ausdrücklich der Interpretation von „Phänomenologie"-Texten gewidmet[43]). „Wie in ihr die große Tradition der Metaphysik zu einem System aller Gedankenbestimmungen verarbeitet ist, das läßt auch den nicht los, der die Aufgabe der Metaphysik nicht mehr im gleichen Sinne auf sich nimmt", sagt *H.-G. Gadamer* im Nachwort (344). *D. Henrich (Anfang und Methode der Logik* [17—35]) kommt in der Auseinandersetzung mit Kritikern und Interpreten aus dem halben Jahrhundert von 1826 bis 1876 zum Ergebnis, daß sie insgesamt der ersten Kategorie der Logik, dem „Sein", den Charakter der Unmittelbarkeit nehmen. Die daraus resultierende Alternative: „Entweder es gelingt, die Struktur des Anfangs der Logik im Unterschied zu der Logik reflektierter Gedankenbestimmungen zu interpretieren und ihr gemäß den Begriff der unbestimmten Unmittelbarkeit zu entwickeln. Oder es müssen auch schon ihrem Anfang reflektierte Momente unterstellt werden", was die Unmöglichkeit einer Wissenschaft reiner Gedanken bedeuten würde (27). H. selbst unternimmt anschließend den Versuch einer Interpretation im Sinne des ersten Gliedes dieser Alternative. Sie stützt sich auf die beiden Ausdrücke für „reines Sein": „unbestimmte Unmittelbarkeit" und „Gleichheit mit sich selbst", denen die Struktur der via negationis gemeinsam ist. Sie sind negierte Reflexionsbestimmungen, die zum Verweis auf „Sein" nur dadurch taugen, daß sie es als ganzes frei von Strukturen der Reflexion erklären. Daraus folgt, daß der Anfang des Ganzen nicht zureichend aus ihm selbst zu verstehen ist. Er kann jedoch auch nicht allein durch eine spätere Struktur, die eigentlich Zentrum und Motor der Logik wäre, interpretiert werden; sondern in der Evidenz, „daß Sein und Nichts denkbar und doch unterscheidbar sind", „wird die grundlose, ursprüngliche Einheit des Negativen mit sich" erfaßt"[44]. Dennoch könne der Schluß des Systems „die Einsicht in die Notwendigkeit eines Anfangs von unaufgebbarer Unmittelbarkeit begründen" (34). H. merkt auch an, der Versuch einer Formalisierung dieser Logik dürfte auf besonders große, wenn nicht unüberwindbare Schwierigkeiten stoßen. Das bestätigt, nach langen Ausführungen von *G. Günther* über „Das Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik", zumal der Hegelschen (65—123), das Korreferat von *P. Lorenzen* (125—130), das in die — rhetorischen! — Fragen mündet, „ob die mehrwertige Logik schon in Hegel hineingelesen werden kann" und „ob mehrwertige Logiken überhaupt der Reflexion auf unser Denken nützen". Aber neu aneignen solle sich die moderne Logik die transzendentalphilosophische Reflexion der idealistischen Tradition. *J. Fleischmann* (45—54), der in der Folge einen m. E. etwas existentialistisch eingefärbten Kommentar zur WdL veröffentlichte[45], handelt: über den „Übergang" von der Objektiven zur Subjektiven Logik, d. h. die „Aufhebung der objektiven, an sich bestehenden Welt in Tätigkeit oder Selbstproduzieren" (48); über die Objektivität innerhalb der letzteren, als Moment des Begriffs, aus ihm als natura naturans folgend und deshalb herzuleitend; und schließlich über den berühmten „Übergang" von der logischen Idee zur Naturphilosophie. Darüber auch eigens *K.-H. Volkmann-Schluck* (37—44), für den Hegel diesen Übergang „vollständig durchsichtig" gemacht hat als in der absoluten Wahrheitsgewißheit der Idee gründenden Entschluß ... (43). Hier auch schon eine interessante Bemerknung, wie wir sie oben S. 249 bei H. Kimmerle fanden: daß „es das System der Hegelschen Philosophie nicht gibt, daß vielmehr nur eine an das System der Wissenschaft angenäherte *Enzyklopädie der Wissenschaften*

[43] Vgl. darüber ThPh 46 (1971) 72 ff.

[44] Eine Konsequenz dieses Doppelbefunds „für jede mögliche Hegelinterpretation": „Hegels Denken läßt sich weder aus der Unüberholbarkeit des Anfangs noch aus der Bewegung, die von ihm ausgeht, für sich allein hinreichend interpretieren, sondern nur mit dem Blick auf beides zugleich. Es ist weder Ursprungs- noch Emanzipationsphilosophie" (34[25]).

[45] La science universelle ou la logique de Hegel, Paris 1968 (388 S.).

an dessen Stelle getreten ist" (43). *W. Flach* fragt nach dem Wahrheitsgehalt von Hegels dialektischer Methode (55—64): Aus der vereinfachenden Geistmetaphysik sei die komplexe — sinnanalytische — Logik des Denkens qua Prinzip herauszulösen. „In der Triade von Thesis, Antithesis, Synthesis begreift Hegel jedweden Begriff als die Implikation der Totalität der Begriffe nach den zwei Seiten der absoluten Begründung und der uneingeschränkten Konkretion des Denkens" (63). Wie diese Antwort von F. durch gedrängte Ausführungen, die auch sehr Instruktives über den Aufbau der WdL sagen (57 f.), erläutert wird, das läßt sich nicht kurz referieren. „In der inversen Thematik von Sinn und Sein besteht die Einheit des Denkens" (59); „die Negativität des Denkens ist also identisch mit seiner prinzipiellen Bestimmheit, seiner totalen Reflexivität" (60): zu diesen Sätzen vgl. oben J. Hyppolite! Ebenfalls um das Verständnis der Hegelschen Dialektik bemüht, gelangen *J. van der Meulen* („wahrer Idealismus ist integraler Realismus": 132) und *J. N. Findlay* (Hegels Idealismus ist, da teleologisch, „tief realistisch": 148) u. a. zu diesen einander ähnlichen Aufstellungen. *K. O. Apel:* Zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx (151—166). Mit solchen pauschalen Hinweisen auf die sich auf die Logik beziehenden Referate in Heidelberg muß es hier sein Bewenden haben. — Erst recht kann aus dem weiteren Inhalt des Sammelbandes nur noch einiges genannt werden. *E. Blochs* Referat „Hegel und die Anamnesis" (167—192) ist auch in dessen Hegel-Buch zu lesen[46]. Am bekanntesten wurde der gleich an drei Stellen[47] zu findende Vortrag von *K. Löwith* „Hegels Aufhebung der christlichen Religion" (193—236), dem *C. G. Schweitzer* die noch extremeren Gegenthesen über die auf dem Logos des Johannesevangeliums basierende Onto-Theologie der Hegelschen Logik folgen ließ (237 f.)[48]. Hatte nicht *R. Kroner* in den Eröffnungsworten die vom Marxismus intendierte Ausrottung des unbezweifelbaren religiösen Elementes in Hegels System wie ebenso den Versuch, alles Gewicht auf dessen religiöse Wurzel zu legen, zurückgewiesen! Letzteres täten „die Lutheraner" (15)[49]; dazu ist hier auf die Literatur zur Religionsphilosophie zu vertrösten. Über „Die theologischen Voraussetzungen der Hegelschen Lehre vom Staat" spricht *G. Rohrmoser* (239—245) so knapp wie gehaltvoll — er ist scheint's Lutheraner, à la Kroner. Hegel entwirft nach R. die um die christliche Offenbarung als ihre Achse schwingende geschichts- und staatsphilosophische Theorie der Versöhnung der Prinzipien der alten Welt (das Allgemeine) wie der modernen (der Einzelne). *H. Lübbe:* zur Dialektik des Gewissens; *L. Sichirollo:* das Nachleben der Antike in der „Philosophie der Weltgeschichte"; *O. Pöggeler:* Hegel und die griechische Tragödie; *J.-F. Suter,* „Tradition et révolution", über E. Burke, dessen „Reflections on the Revolution in France" Hegel „sehr wahrscheinlich" (307[1]) gekannt habe.

Dem auf der Heidelberger Hegel-Tagung von D. Henrich angeschlagenen Interpretationsthema aus der WdL „Sein-Nichts" widmet der Ungar *László Erdei* eine in deutscher Sprache verfaßte, von der Budapester Akademie der Wissenschaften herausgegebene Abhandlung, die auch das „Werden", also das ganze *erste Kapitel*

---

[46] Subjekt-Objekt ([2]1962) 473—488; vgl. ThPh 42 (1967) 408 f.

[47] Nämlich auch in: Einsichten. Festschrift für *G. Krüger.* Hrsg. v. *K. Oehler - R. Schaeffler* (Frankfurt 1962) 156—203; und in: Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung (Stuttgart usw. 1966) 54—96; hier (57[7]) der zusätzliche Hinweis auf Hegels Rezension der Schrift von *Göschel,* in der Hegel der religiösen Vorstellung um so freieren Spielraum einzuräumen gestattet, je mehr Festigkeit der philosophische Begriff erlangt hat, und umgekehrt.

[48] Ausführlicher in: NZSystTh 5 (1963) 248—262; vgl. ebd. 318—328.

[49] Vgl. 16: Es ist „unerlaubt, sein spekulativ-dialektisches System für identisch mit der Lutherischen Theologie zu erklären, gewissermaßen als die in dieser Theologie verborgene und mit ihr völlig in Einklang befindliche Metaphysik".

der WdL einbezieht: in ihm geht es darum, womit das logische Denken *anfängt*[50]. Was ist der Grund dafür, daß wir den logischen Anfang rekonstruieren können? Den Anfang des Denkens bildet die Kategorie jener Erkenntnisse, „die wir bei der einsetzenden denkenden Erkenntnis des Gegenstandes von diesem *zuerst* entwickeln" — „beim Aufkommen des Selbstbewußtseins" im Menschheitsanfang, seither und allezeit — (12); und diese Kategorie wird gefunden durch die *Verallgemeinerung* (13), mittels Abstraktion (32 f.), der faktischen Denkanfänge auf das in ihnen Notwendige hin, von E. „geistige Rekapitulation" genannt (15). Es sei sofort die kritische Frage erlaubt: ob dadurch Hegels Dialektik nicht zu Phänomenologie plus formaler Logik wird. Was nun die „geistige Rekapitulation" angeht, so sei Hegel damit der „Naturwissenschaft weit zuvorgekommen" (26), die diese Entdeckung aber doch erst, wie E. mit Engels meint, real-körperlich bestätigt habe, und zwar durch E. Haeckels phylogenetisches Grundgesetz (17)[51]. „Die in Bewegung begriffene Materie entwickelt sich, d. h. sie wird — mit Negation ihrer früheren Entwicklungsstufen — ständig (durch Besonderung) anders, von sich selbst verschieden. Sie wird aber *innerhalb ihrer selbst* anders, d. h. sie bleibt zugleich mit sich selbst identisch. Sie bleibt sich gleich, weil in den sich wandelnden Formen derselbe Inhalt, mit anderen Worten immer dieselbe in Bewegung begriffene Materie gegenwärtig ist" (19): Und diese Rekapitulationsbewegung der materiellen Wirklichkeit, so meint nun also E., „bildet den letzten, den materiellen Grund des Denkgesetzes von der Negation der Negation", des Grundsatzes des gesamten Hegelschen Systems (20)! Hier hätte demnach W. Becker (s. oben S. 256) erfahren können, wie eine *materialistische* Dialektik zu denken ist! Was nach solcher Bestimmung des Ausgangspunkts und des methodischen Fortschreitens von der logischen Anfangsdialektik Sein-Nichts in Hegels WdL, nach E.s Interpretation, zu halten ist, erhellt, wie mir scheint, schon zur Genüge aus der Übersicht S. 8: Das Sein ist „die undifferenzierte Einheit des unbestimmten Unmittelbaren, des Unentwickelten, das nur sich selbst gleich ist[,] und seines noch nicht entwickelten Gegensatzes, des Nichts". „Nunmehr folgt der Zerfall des reinen Seins als undifferenzierter Einheit in zwei verschiedene[,] entgegengesetzte Seiten": Die erste Differenzierungsphase besteht im Übergang in das Nichts; die zweite im Rückgang (Übergang)[52] ins Sein. Das Sein „wandelt sich", indem es ins Nichts übergeht (18). Es taucht eben „im Bewußtsein *zuerst* die Kategorie des Seins" auf, „*sodann* das Nichts" usw. So erscheinen diese Kategorien einerseits, als solche „absolutisiert", d. h. „ohne Gegenstand und ohne Gehirn", als *Substanzen* oder als Substanz-Momente, anderseits „scheint es, als *bewirkte* die Kategorie des Seins die des Nichts". Wo E. Hegels Auffassung näherkommt, fühlt er sich von ihm besonders weit entfernt, denn: „*er muß behaupten*, die Kategorie des Seins ‚wird selbst' zur Kategorie des Nichts [und umgekehrt] ... als hätten sie auch eine innere Selbstbewegung ...". Aber der Ursprung dieser Selbstbewegung liegt — „vollauf verzerrt und mystisch" — einzig in Hegels Kopf (24). „Hegel baut das Denken ab, d. h., er säubert es von jedem Gedanken. Dieses Denken jedoch ist das absolute Denken, die Substanz in ihrer angeblich ursprünglichen Gestalt" (37). Ich denke, daß der anfangs erwähnte Henrich in den oben zitierten paar Sätzen sehr viel anderes und sehr viel Besseres sagt als das ganze Buch von E.,

---

[50] Der Anfang der Erkenntnis. Kritische Analyse des ersten Kapitels der Hegelschen Logik (Studia philosophica Acad. scientiarum Hungaricae, 4). Gr. 8° (156 S.) Budapest 1964, Akadémiai Kiadó. Ln. 14.— DM. — Weitere einschlägige Arbeiten von E.: The Annihilation of Sensation in Hegel's Logic, in: Varia (Studia philos., 3) Budapest 1963, 73—91; The Principle of Contradiction in Formal and Dialectical Logic, in: Selected Studies (Studia philos., 9) Budapest 1965, 97—151.

[51] Mit Zitatfehler, Zeile 22.

[52] Wofür sich E. auf die späte WdL-Stelle von dem „gedoppelten Übergang" (ed. Lasson I [1948] 333) beruft.

der (laut Nachwort [153]) die Ausarbeitung der materialistisch-dialektischen Logik als seine höchst persönliche Sache betrachtet. Die Ausbeute, die er dafür aus Hegel gewinnt (149 f.; ich habe noch einige Stichproben gemacht!), ist sehr gering und — lucus a non lucendo — ein Kontrastergebnis. Die Generalbilanz des Buchs, dessen Lektüre ich allerdings — und erst — auf S. 38 eingestellt habe, lautet laut den §§ 1 und 2: Der rationelle Kern der Hegelschen Logik, nämlich die Beschreibung des gemeinsamen Entwicklungsprozesses des materiellen und des geistigen Objekts, steckt in mystifizierter Form, insofern die menschliche Erkenntnis von ihren materiellen Bedingungen getrennt und mit der Selbstbewegung des Absoluten gleichgesetzt wird. Das ward schon oft gehört.

Mehr Nutzen scheint mir aus dem folgenden Buch zu ziehen zu sein. *Hans Radermacher*[53] will die *Objektive Logik*, die er — à la N. Hartmann — für den „überstandpunktlichen" Teil der WdL hält (10), einer allgemeineren Kenntnis und einem größeren Verständnis zuführen (3). R. beschreibt zunächst (13—22) mit Hegels und auch mit eigenen Worten das Denken der Logik in seiner Eigenart. Er ist hier ein bißchen schnell bei der Hand damit, daß es sich bei Hegel im Gegensatz zu Kant „nicht mehr um subjektives, sondern um objektives Denken handelt", nicht um bloße Verstandes-, sondern um Vernunftansicht der Vernunftgegenstände (15); aber man kann nicht befehlsweise von Verstand auf Vernunft umschalten, und R. sieht denn auch, daß „Naturgrenzen" für das Erfassen der Hegelschen Logik bestehen (16). Darin, welche Logiken nun „einsichtig" und welche „draufsichtig" sind, scheint zwischen S. 9 und den SS. 18 f. etwas Konfusion zu herrschen. Auch ist die moderne Naturwissenschaft — mit positiver und negativer Energie, Materie und Antimaterie — doch wohl kein Hinweis dafür, wie nahe die Hegelsche Objektive Logik — von Sein und Nichts — den Phänomenen ist (20[54]); ebensowenig wie der Umstand, daß Hegel „sogar eine Zeitlang Zeitungsredakteur war" (21[58]). Über die Dialektik Sein-Nichts sagt R. im voraus: „Der reine Begriff leitet sich selber durch das Negative, das er an sich selbst hat, weiter. So ist die objektive Logik Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts, des Seins" (22). Und wo er sie ex professo darstellt (31—34): Das noch völlig unbestimmte, reine Sein ist in seiner Unbestimmtheit oder Leere „auch nicht ungleich gegen Anderes" (31). „Es ist somit Nichts, nicht mehr noch weniger als Nichts. Nichts ist dieselbe Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist. ‚Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.'" (31 f.) Und dieser Satz sei „in Wahrheit frei von aller Problematik und völlig selbstverständlich" (32). Da hinkt dann doch dieses bald Folgende etwas nach: „Aber ebensosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet" (33; vgl. ähnlich 45[82]). Auch über das Buch von R. können wir jetzt schon sagen, daß es auf etwas naiv *positive* und damit immerhin Hegel entsprechend nähere Weise (wie Erdei naiv negativ war) Hegels Objektive Logik einfacher als das Original, dessen Hauptsätze dennoch aufscheinen, zusammenfaßt — was ja auch R.s Intention war. Es wird bei solcher Hegelkürzung aber auch die Problematik der Sache selber, z. B. der Dialektik Endliches-Unendliches (38—41; 39[49]: kein Panentheismus[54]), sehr und allzusehr verkürzt, oder es wird Hegels Gedanke bei R. nur

---

[53] Hegels ‚Objektive Logik'. Eine Einführung (Abhandlungen z. Philos., Psych. u. Päd., 58). Gr. 8° (V u. 121 S.) Bonn 1969, Bouvier. Kart. 15.80 DM.

[54] „Daraus, daß Hegel hier das Nebeneinanderbestehen von Endlichem und Unendlichem darstellt, ergibt sich eindeutig, daß Hegel nicht etwa, wie gesagt wird, mit der begrifflichen Darstellung des das Endliche umfassenden Unendlichen den Panentheismus begründe. (Sollte übrigens Gott ‚vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes', d. h. als es noch kein Endliches gab, deshalb nicht unendlich gewesen sein?)" (39[49])!

deshalb gefunden, weil man ihn schon bei Hegel selber fand. Ein Repetitionsbüchlein also eher denn Einführungsschrift? — Übrigens hat R. in einer früheren Abhandlung[55] zu zeigen versucht, daß sich die Welt trotz ihrer bunten Mannigfaltigkeit mit den vier Hegelschen Begriffen Dasein, Fürsichsein, Erscheinung und Wirklichkeit weitgehend erfassen lasse; durch die Anwendung der Logik Hegels auf Ergebnisse heutiger Wissenschaft (die, in das gedankliche Kraftfeld der WdL gebracht, zu einem periodischen System der Welt werden) erscheine die Welt wieder als Kosmos.

Der Rez. ist versucht, das nächste Werk von *Peter Rohs*[56] mit Fanfaren einzubegleiten. Es kommt mit den beiden voraufgehenden Büchern darin überein, daß es *ein* Kapitel der WdL zum Gegenstand hat, und zwar aus dem Bereich der Objektiven Logik, näherhin der Logik des Wesens: das Kapitel *„Der Grund"* (= ed. Lasson II 63—100). Das Buch von R. unterscheidet sich von der hier besprochenen und noch zu besprechenden Literatur zur WdL dadurch, daß es eine ganz vorzügliche Hilfe zum Verständnis der Hegelschen Philosophie bietet, wie sie sich in diesen anerkanntermaßen besonders schwierigen Partien der Wesenslogik niederschlägt. Das liegt einfach an der Sachnähe der Gedankenführung von R., der mit Erfolg um eine weder breit geschwätzige noch änigmatisch geraffte Darstellung bemüht ist. Zwei den bisherigen Gang der Wesenslogik rekapitulierende Seiten (ed. Lass. II 63 f.), mit denen Hegel selbst das Kapitel „Der Grund" einleitet, benutzt R. dazu, „um von möglichst einfachen und einsehbaren Voraussetzungen aus in die allgemeinen Horizonte des Hegelschen metaphysischen Denkens hineinzuführen" (8). Die weit ausholende, langsam aufbauende *Interpretation dieser beiden einleitenden Seiten* macht den *1. Teil* des vorliegenden Buches aus: S. 11—121 (bzw. näherhin 26—103)! Dabei werden, wie es die Sache mit sich bringt, die vorangehenden zwei ersten Kapitel der Wesenslogik (II 7—62) weitgehend mitinterpretiert. Das Hauptthema heißt für R.: *die Form* und ihre Beziehung zum Grunde. ‚Form', das ist nicht statisches Bestimmtsein, Form ist vielmehr Tätigkeit, Bewegung, Spontaneität (wie denn das Statische ein Sonderfall des Dynamischen ist, nicht aber umgekehrt). Als denkgeschichtliche Parallelen für Hegels Auffassung der Form verweist R. auf Fichtes Tathandlung, auf einen ‚formtheologischen' Gottesbeweis bei Herder, auf Libniz' Monaden — substantielle Formen mit der Tätigkeit der Perzeption —, auf Thomas von Aquin, der Gott als die reine Form, und auf die späteren Platoniker, die die Form (das ἀγαθόν oder das ἕν) als Gott denken, auf die ἐνέργεια des εἶδος bei Aristoteles (mit dem sehr klugen Zusatz: „Wenn wir den Hegelschen Interpretationen vertrauen dürfen": 95[57]); auch Platon selbst sei zu nennen, der die Seele im Timaios als Einheit von Identität und Differenz und im Phaidros als das Sichselbstbewegende und als Ursprung der Bewegung denkt (24 f., 27—34, 91—195). Damit haben wir schon vorgegriffen. Denn: Die Tätigkeit der Form ist das Gründen: unter dem Grund ist die causa formalis zu verstehen, die ἀρχὴ κατὰ τὸ εἶδος.

---

[55] Die Welt in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft, Bonn 1965 (176 S.). Vgl. im Buch von 1969: 25[1] und 27[9].

[56] Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik (Hegel-Studien, Beiheft 6). Gr. 8° (279 S.) Bonn 1969, Bouvier. Kart. 40.— DM, z. Forts. 36.— DM.

[57] Nur eine Stelle der Hegelschen Aristotelesdeutung sei hier zitiert, ob ihrer Nähe zu der von R. ausgelegten Form-Auffassung Hegels: „Die Materie selbst ... ist nur die Potenz, eine Möglichkeit, sie ist nur δυνάμει — nicht die Wirklichkeit, dies sei die *Form;* daß sie wahrhaft sei, dazu gehört Form, Tätigkeit ... Erst die Energie, die Form ist die Tätigkeit, das Verwirklichende, die sich auf sich beziehende Negativität" (WW XIV [1833] 321). — Zur ‚Vertrauenswürdigkeit' Hegelscher Aristotelesinterpretation mag man neuerdings vergleichen: *W. Kern*, in: PhJb 78 (1971) 237—259.

Das Tun der Form ist jedoch zugleich und ineins damit negierende Bewegung. Gemäß dem von Hegel übernommenen Axiom Spinozas ‚omnis determinatio est negatio' ist die Form das nichtende Prinzip, die Macht des Negativen. Sie ist, wie Hegel mehrfach sagt (II 13 f., 64, 123 f.), ‚die Bewegung des Nichts durch nichts zu sich selbst zurück'. Damit ist die Grund-Bewegung der Reflexion ausgesprochen, deren Erörterung R. ein wichtiges Kapitel (46—62) widmet. Es zeigt, ausgehend von früherem Begreifen von Reflexion bei Locke, Kant, Fichte und Schelling: wie die Selbstbeziehung, die dem Ich wesentlich ist, in ursprünglicher Einheit Anschauen und Begrenzen, Verbinden und Unterscheiden besagt und wie eben dadurch die Reflexion — als ‚Reflexion in . . .' (in sich oder in anderes), nicht als ‚Reflexion über . . .' — in die nächste Nähe zur (objektkonstituierenden) Tätigkeit der Form rückt. Diese ist ja, als der Grund, die Einheit einer hervorbringenden und vernichtenden Tätigkeit. Sie ist die ‚immanente Synthesis' (I 82) von Identität und Differenz; sie ist Grund von Einheit und Unterschied. Der Unterschied trennt, dirimiert das, was er unterscheidet; aber eben damit bezieht er es aufeinander, er eint es. Umgekehrt die Einheit, die Identität: sie bezieht, aber im Beziehen hält sie das Geeinte auseinander; erweist seine Zweiheit, sie unterscheidet es. Identität und Differenz haben je ihr Gegenmoment in sich. Dieses ihr untrennbares, wechselseitiges Verhältnis ist die ‚wesentliche Natur der Reflexion'. Das ‚Zwischen', das Identität und Differenz zugleich zusammen und auseinander hält, ist auch die Vollendung der Form. Diese gegenläufig in-sich-einige Bewegung ist das, was der Grund in seinem Gründen verrichtet (vgl. 81). Und diese innerste Bewegung der Dialektik ist *die* immanente Funktion der Form. Sie hat ihr Vorbild in der Subjekt-Objekt-Relation, wie ja auch die Erörterung der Reflexion von der Selbstbeziehung des Ich ausging. Das Ich, die Subjektivität, gibt das hauptsächliche erläuternde Beispiel (genauer: den erstletzten Ursprung) für das, was mit der Form als fremd-selbstbezüglichem, aufhebend-hervorbringendem Grund von Unterschied und Einheit überhaupt gemeint sein kann (27 f., 52, 88 f., 94 f.): Das Ich kann nur dadurch, daß es auskehrt zum Andern seiner selbst in einer nach außen gerichteten, von sich absehenden und insofern sich verneinenden Tätigkeit, einkehren, sich bejahend, in sich selbst. Ein eigenes, den allgemeinen 1. Buchtitel abschließendes Kapitel (105—121) zielt auf diesen Zusammenhang von doppelter Negativität und Subjekt: sie ist dessen dialektisches Wesen. „Dieser spekulative Begriff von Subjektivität ist in der Hegelschen Logik mit letztem Ernst zu Ende gedacht worden. In dieser Weise ist die Logik Wissenschaft von der absoluten Form, vom absoluten Ich, von Gott. In dieser absoluten doppelten Negativität als der ἐνέργεια des εἶδος, als der Tätigkeit der Monade fallen Ursprung und Wahrheit der Differenz wie das wahre Ich zusammen" (121). — Gerade von der entscheidenden Orientierung an der Dialektik des Geistes her wird mir, nebenbei bemerkt, fraglich, wie R. neben die „Identität von Identität und Differenz" — „im Sinne der Hegelschen Vorherrschaft des Negativen [?] in der absoluten Negativität sogar viel richtiger" — die „Differenz von Identität und Differenz" stellen will, bzw. anstelle der beiden einseitigen Ausdrücke das schwebende Zwischen von Identität und Unterschied: die dialektischen Stufen des Widerspruchs und des Grundes führten aus, was dieses Zwischen bezeichne (53) — und vollends, nicht wahr, die Dialektik des *Begriffs*, als Subjekt-Objekt-*Identität?!*

Neben der formimmanenten Dialektik von Identität und Differenz ist grundlegend für das zur Interpretation anstehende Kapitel der WdL die formtranszendente Dialektik von Reflexion überhaupt und Unmittelbarkeit, von Form und Sein. Dieser Unterschied legt die Rückblende (vgl. 37—46) auf die Dialektik von Sein und Nichts nahe, die am Anfang der WdL steht und jeden ihrer Teile — auch und gerade diesen — durchwaltet. Daß Negation, Negativität usw. oftmals Synonyme für Form sind (und daß absolute Negativität so etwas wie eine Allheit oder einen Inbegriff von Form meint [39]), ist nach dem früher Gesagten halbwegs verständlich:

‚omnis determinatio est negatio'. Der Unterschied zur Form, wie er in der Gestalt der Ausdrücke „Form und ..." auftritt — und zwar am grundsätzlichsten als „Form und Sein" —, bezeichnet Fragepunkt und Grundstruktur der nächsten drei Abschnitte, in denen Hegel über den absoluten Grund handelt (41, 56, 98); ihre Überschriften lauten: Form und Wesen, Form und Materie, Form und Inhalt. Das sich durchhaltende Problem ist das Verhältnis von Form, Reflexion, Vermittlung einerseits, Unmittelbarkeit anderseits. Damit sind wir bei der eigentlichen *Textinterpretation des Kapitels „Der Grund"* angelangt, der der *2. Teil* des Werkes von R. gilt (122—267), nach dem durchaus notwendigen langen Anlauf einer ‚Einleitung'. Schon zum ersten Textabschnitt „Form und Wesen" bietet R. (122—157) eine sehr beachtliche Verständnishilfe. Daß hier der Form das Wesen als ihr Anderes, als ein Unmittelbares, konfrontiert wird, müßte den unvorbereiteten Leser heillos verstören. War doch im bisherigen Gang der Wesenslogik das Wesen gerade bestimmt durch die Reflexion, also gleichbedeutend mit Form; ihm gehörten die Momente des Negativen oder Formenden, seiner Verdoppelung und der dazwischen waltenden Bewegung an. Von R. erfahren wir nun — und er führt das näher aus (122—129, vgl. 155 ff.) —, daß Hegel, der ja allgemein das voraufgehende philosophische Denken einbezieht (und so hier, nicht ohne einige Inkonsequenz bezüglich des Sachzusammenhanges, Schellings Identitätsphilosophie), am Beginn dieses Abschnitts von dem *Schelling*schen Begriff des Wesens als absoluter Identität, als des schlechthin unterschiedslos Ansichseienden (dem Kantschen Ding-an-sich vergleichbar) ausgeht. Im weitern Verlauf des Abschnitts, in dem (z. B. 135 f.) die trinitätstheologisch interessante *wechselweise* Bezogenheit von Begründetem *und* von Grund aufeinander zu eindrucksvoller Darstellung kommt, entwickelt dann Hegel und mit ihm R., wie Form und Wesen dennoch, über die Schellingsche Ausgangsposition hinaus, miteinander vermittelt sind; und da es sich nicht um *eine* Form der Vermittlung, sondern um die Vermittlung von Form-überhaupt mit dem Unmittelbaren handelt, liegt hier — wie schon in der Dialektik Sein-Nichts — die Urweise von unbestimmbarer und eigentlich unsagbarer ‚Vermittlung' vor (136, vgl. 42 f., 58), so daß hier eine offene Frage des Hegelschen Denkens aufbricht (275 ff.), ähnlich den Zenonschen Paradoxien oder der Aporie der modernen Mengenlehre (42). Wir begegneten schon oben dem fraglichen ‚Zwischen', und wir meinen, diese Grund-Aporie stehe im Zusammenhang mit dem verfehlten ‚Form'-Ansatz in dem mehrfach berufenen ‚omnis determinatio est negatio' ... Es muß hier mit diesem einen Beispiel für den Nutzen, den das Studium der WdL aus dem Buch von R. ziehen kann, sein Bewenden haben. Wie das Kapitel „Der Grund" in immer neuen Ansätzen die Dialektik Identität-Differenz und die tiefere, umgreifende Dialektik Reflexion-Unmittelbarkeit aus- und aufzuarbeiten sucht, dem können wir nicht die ganze Interpretation entlang nachgehen, die auf 145 Seiten den 38 Seiten Hegeltext Abschnitt für Abschnitt folgt (im Quantitätsverhältnis 4:1 also)[58]. Es seien nur noch zwei höchst untergeordnete

[58] Die Reflexion und das Unmittelbare treten zunächst, in Gestalt von ‚Form und Materie', wirklich als je etwas Anderes auseinander; aber auch hier bricht die in ihrer Gegenseitigkeit liegende Einheit durch. Mit ‚Form und Inhalt' wird die Lage verwickelter: die Unterscheidung wird wieder stärker formimmanent, der Inhalt ist ja selbst etwas Formbestimmtes. Der ganze erste Teil der Wesenslogik von 1813 — und darin sieht R. ihren Vorzug vor den späteren Logikdarstellungen Hegels — zielt darauf hin, „im absoluten Grund die Form als das vollendete Ganze der Reflexion zu begreifen" (189). Mit dem ‚bestimmten Grund' betreten wir eine neue Sphäre, die der Endlichkeit; wobei der vollständige Grund die Synthese der Identität von Grund und Begründetem im formellen und ihrer Differenz im realen Grund gibt — usw. Man sieht: Es könnte hier eine weitere Zusammenfassung nicht mehr ansagen, als was man, rätselhaft-gegenstandslos in solcher Kürze, in Hegeldarstellungen nachlesen kann.

formale Ausstellungen verlautet: R.s Gedankenführung ist noch anspruchsvoll genug, so sehr sie die geballte Hegelsche Abstraktivität — im Verhältnis 1 : 4 sozusagen — auflöst. Es wäre darum nützlich, hätte R. seine nicht seltenen Verweise auf früher von ihm Erörtertes mit den entsprechenden Seitenzahlen ausgestattet, denn da das Buch ja wohl nicht in einem Atemzug zu lesen ist, mag der Leser dann und wann einen Faden verloren haben. Aus ähnlichen Gründen möchte man wünschen, daß erläuternde Vergleiche, wie sie Hegel selbst wenigstens in zwei längeren Anmerkungen (ed. Lasson II 78—82, 84—88) gibt, die ganze Interpretation R.s durchzögen; statt dessen drängt R. das von Hegel Beigebrachte, als ja leichter verständlich, eher noch zurück[59]. Das Ganze sollte ja doch nicht zu sehr l'art pour l'art bleiben — frei schwebende Befriedigung eines etwa vorhandenen Bedürfnisses, einen längeren und schwierigen Hegeltext kursorisch studiert und in seiner Aussageintention einigermaßen kapiert zu haben. Solche gravamina können und sollen nicht verdunkeln, daß R. seinem Versuch, ein Kapitel der WdL werkimmanent zu interpretieren, auf glückliche Weise den Erfolg dadurch sichert, daß er Hegels kurze Einleitung zum Anlaß nimmt, die für die Interpretation dieses Kapitels grundlegenden Topoi Hegelschen Denkens innerhalb der Horizonte der philosophischen Vergangenheit, in denen Hegel selber denkt, zu erörtern. Diese schon 1964 — bei W. Bröcker — fertiggestellte Dissertation ist m. W. bis heute das einzige Buch, das das seit 1962 so viel genannte und gelobte Programm, Hegel zu buchstabieren, wirklich durchführt, auf eine längere Strecke hin und mit großer Intensität! Schließlich gibt ja auch R. (268—277) einige Ausblicke darauf, wie die WdL im weiteren die Grundproblematik dieses seines einen Kapitels aufnimmt: Die Dialektik von Identität-Unterschied-Grund erscheint auf der höheren Stufe des Begriffs als die Dialektik von Allgemeinheit-Besonderheit-Einzelheit, und die Unmittelbarkeit, im Kapitel „Der Grund" zur ‚Existenz' geworden, tritt davor und danach auf als Sein-Dasein, Wirklichkeit, Objektivität und, die WdL transzendierend, als Natur. R. hat erwiesen, daß das Kapitel „Der Grund" in besonderer Weise auf das Ganze der Logik bezogen ist, daß es in die Mitte der Hegelschen Metaphysik führt. Hegels WdL ist die Wissenschaft der absoluten Form. Ist nicht eben dies die ganze Philosophie Hegels?

Eine Untersuchung der *Systemstruktur bei Hegel* anhand der WdL wird unternommen von *Klaus Harlander*[60] in seiner 1967 in Freiburg i. Br. (Leitung: W. Marx) eingereichten Dissertation. Hegels System als System zu würdigen ist deshalb von Wichtigkeit, weil für Hegel das Systematische im Wesen des Denkens liegt, das nicht primär eine subjektive Tätigkeit ist, sondern der zeitlos tätige Gesamtzusammenhang der substantiellen Gedanken, als des Innersten, eigentlich Seienden in allem Natürlichen und Geistigen (i. e.: das System). Zwei Vorfragen können wir hier auf sich beruhen lassen: 1. daß für Hegel das System der WdL — gegen K. -H. Volkmann Schluck (vgl. 5[4]) und neuerdings H. Kimmerle[61] — im wesentlichen auch in der Enzyklopädie dasselbe ist (1, 3); und daß H. 2. die WdL als das wissenschaftliche Fundament schon der Phänomenologie betrachtet (8)[62]. Immerhin bedingte diese Auffassung H.s vom Gesamten der Hegelschen Philosophie, daß er sich hier

---

[59] Einige sinnstörende Druckfehler: 138,28: Gesetzte; 198,1 v. u.: gegen die die Momente; 209, 13 u. 17: statt „er" richtig „es"; 210,3 v. u.: daß; 234,21: statt „Bewegung" richtig „Bedingung" (?).

[60] Absolute Subjektivität und kategoriale Anschauung. Eine Untersuchung der Systemstruktur bei Hegel (Monographien z. philos. Forschung, 57). Gr. 8° (VIII u. 136 S.) Meisenheim am Glan 1969, Hain. Kart. 18.50 DM.

[61] Vgl. oben S. 260, bzw. S. 256.

[62] Einige problematisch-interessante Stellen von 1831 über Hegels Einschätzung der „Phänomenologie" (7 f.) hat *H. F. Fulda* (vgl. 7[6]), der das Problem auf breiter Basis erörtert, m. W. nicht herangezogen.

vor allem konzentriert auf die Grundstruktur der *WdL:* sie ist für H. eben die Anfangs- und Grundlagenwissenschaft des Systembaus wie auch, da eben *sie* sich in der von ihr rein-denkend (= negativ) vorumfaßten Wirklichkeit von Natur und Geist positiv bewährt, das Resultat des enzyklopädischen Systems, laut Enz.[3] § 574 (9—16): „Das Logische kann folglich als das fundierend Systematische des Systems betrachtet werden", als „das Rückgrat des ganzen Systems, sein Anfang und sein Ende" (16; hier Zusammenfassung). *Die absolute Idee qua Methode* ist deshalb in der Hauptsache H.s Interpretationsthema. H. erörtert sie in einem „Vorbegriff des Absoluten der WdL" (17—33) und dann — nach Abhebung von den „festen Gedankenbestimmungen" — nochmals, gründlicher ausgreifend, als Methode der Nürnberger Logik (56—78) und der Enzyklopädie-Logiken (79—92); er vergleicht die beiden Methodenlehren und überfragt sie kritisch (93—100) — auf den positiven Entwurf einer durch intellektuelle Anschauung zu gewinnenden Kategorienlehre hin (101—131). Der Aufriß der gehaltvollen Dissertation kann hier nur durch sporadische Hinweise etwas konkretisiert werden. Einen *Vorbegriff der absoluten Idee* vermitteln die Begriffe des Allgemeinen, des Ich, der Kategorie, des Begriffs. Das Ich z. B. „ist nur dadurch das Affirmative, daß es sich auf das in ihm Negative [den endlichen Gegenstandsgehalt] negativ bezieht", als ‚absolute Negativität' unendlicher Beziehung auf sich (21); es ist das ‚Allgemeine für das Allgemeine', ‚denkende Wirklichkeit', die ‚einfache Kategorie', ‚Begriff'. Der reine Gedanke ist aber ebensosehr die Sache an sich selbst, der Begriff als Seinsstruktur. Und wieder umgekehrt: das Schauen von Etwas ist das Durch-schauen seiner selbst, die intelligible Ganzheit und die sie intelligierende Vernunft in unlösbarer, gegliederter Einheit, Durchsichtigkeit: der Logos, die Wahrheit, die Idee (27). Sie ist ‚die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern *diese selbst ist*' (Hegel; 29). Mit den *abstrakt-allgemeinen Gedankenbestimmungen* oder Verstandesbegriffen — leicht verschieden charakterisiert in verschiedenen Hegelschen Werken und Phasen (vgl. 45) — ist es dann allerdings noch nicht getan: Sie in Bewegung, ‚in Flüssigkeit' zu bringen, das heißt den Logos als Logik entfalten (33). Die Frage ist, in welcher Weise sich die Idee selbst vollzieht als die einige Vielheit der bestimmten Kategorien (46). Oder: „Wie ist der Logos zugleich Logik?" (50). Dies ist „nichts anderes als die ausgearbeitete Frage nach der Grundstruktur des Hegelschen Systems" (55). *Der* reine Begriff soll *die* reinen Begriffe sein; er soll sie re-konstruieren[63], in seinem eigenen Vollzug als seinen eigenen Inhalt, als die Momente seines ‚von außen nichts hereinnehmenden Ganges' (50). Die logische Entwicklung ist demnach bestimmt durch ein Vor, das sie mitträgt, und durch ein Nach, das erst gesetzt werden muß. Vor allem die Darstellung der Idee steht noch aus. Als Element des gesamten Fortgangs ist die Idee diesem nämlich nur erst innerlich, und das heißt: noch äußerlich. In diesem Zurückgehen in sich hebt sich der — unwahre — Begriff noch ab von der — allein wahren — Idee (52). Aus dem Schein der Unwahrheit ihres Fortgangs, in dem noch nicht die gesetzte Einheit des reinen Begriffs mit den bestimmten Begriffen statthat, erwächst der Logik ihre Aufgabe: sie muß zum Begriff ihres Begriffs gelangen, zur Idee (54 f.).

Damit kommen wir endlich zu H.s Hauptthema: Anhand des *Schlußkapitels der Nürnberger Logik* (ed. Lasson II 487—505) entwickelt H. die Momente der reinen, formellen dialektischen Methode, als die sich die Idee hier zeigt, und ihre Bewegungsweise, vor allem — das ist der springende Punkt — die Erweiterung der formellen Methode zum Inhalt. Die ja bekannten Momente seien genannt: (1) die unmittelbar-allgemeine Position, (2) das Negative, Bestimmte, Besondere, Reale, (3)

[63] *Re*konstruktion insofern, als es eine vorphilosophische Welt von Kategorien gibt, als deren eigentlicher Grund sich jedoch die WdL herausstellt, indem sie die Kategorien frei produziert.

die Negation der Negation oder die ‚absolute Negativität'. Es handelt sich „um die Negation, die zurückgestellt ist auf ihr negatives *Wesen* und die sich mit der Kraft ihres Wesens *loslöst* aus der äußeren Beziehung auf Anderes, welche Beziehung sie als einfache Negation ist und *sich* sowohl wie ihr *Bezogenes* als das von ihr Gesetzte in sich enthält" (62). Und „mit dieser Kennzeichnung der absoluten Idee ist nun eigentlich das Resultat selbst schon erreicht" (64)! Ihrer Bewegungsweise nach ist die Methode sich durchdringende Einheit von Sinn als analytischem Sinnvernehmen (entsprechend Moment 2) und als synthetischem Sinnproduzieren (Moment 3) = die reine Idee, das absolute Wissen (67). Wie aber kommt nun — unsere Hauptfrage — die formelle Methode zum Inhalt? Das Resultat hat ‚als das in sich gegangene und mit sich *identische* Ganze sich die Form der *Unmittelbarkeit* wieder gegeben. Somit ist es nun selbst ein solches, wie das *Anfangende* sich bestimmt hatte' (H. betont hier sofort [68] „das Unselbstverständliche dieser Weiterführung"). Aber es ist nicht mehr der erste, reine Anfang, sondern ‚wieder ein Anfang', der nicht nur Allgemeinheit, sondern zugleich ‚einfache Bestimmtheit' ist, d. i. das aufgehobene inhaltliche Moment 2 der formellen Bewegung. „Der Inhalt ist ‚die in sich gegangene und in der Identität aufgehobene Formbestimmung' (L II 485), und als *aufgehobene* Formbestimmung ist er durch die reine Form selbst und deren Weiterentwicklung *erzeugt* und *hervorgebracht* ... Sodann macht die Methode bei dem neuen Inhalt nicht Halt als bei ihrem Ende, sondern, da sie ihm die Form der Unmittelbarkeit erteilt hat, entwickelt sich diese Form in der schon bekannten Weise und führt damit ihn selbst durch die Momente des Anfanges und der Negativität zur für sich seienden Totalität und weiter zu einer neuen Unmittelbarkeit, die nun als Inhalt nicht nur die in sich gegangene Formbestimmung[64] enthält, sondern auch die in sich gegangene Entwicklung des ersten Inhalts"(69), der in jedem Gang der Methode Bestimmtheit hinzugewinnt. ‚Diese Erweiterung kann als das Moment des Inhalts ... angesehen werden'! Und das Ziel dieses „Weges der durch die absolute Methode konstituierten und produzierten Logik" ist „das Inhaltsvollste und zugleich das Subjektivste; oder es ist das reine Subjekt, das zugleich allen Inhalt in sich aufgehoben hat" (70). — Auch für die *enzyklopädischen Logiken* (Enz.^{3} §§ 236—244, bzw. Enz.^{1} §§ 183—191) ist die absolute Idee ‚der *realisierte* Begriff', die ‚Eine Totalität' aller Inhaltsmomente. Aber hier, in der Auffassung der Enzyklopädie, ist die Inhaltsfüllung der Idee bereits geschehen durch die und als die Entwicklung der formellen Momente der Methode selbst: ‚So ist denn ... der Inhalt der absoluten Idee die ganze Ausbreitung, die wir bisher vor uns hatten' (im Gegensatz zur Nürnberger ‚Erweiterung'; 83); und die absolute Form ist ‚nichts als die Methode dieses Inhalts', dessen ‚Seele und Begriff' (85).

H.s *Kritik* richtet sich gegen beide, die Nürnberger und die enzyklopädische, Auffassungen des Verhältnisses von Methode und Inhalt der Logik, auf verschiedene Weise, aber aus letztlich denselben Gründen: Die *Nürnberger Logik* (vgl. 75—78, 94 f.) versucht, „den reinen Begriff dialektisch so weiterzubestimmen, daß er sich selbst als die bestimmten logischen Inhalte setzt. Es entsteht die mißliche Situation einer Wiederholung der Logik innerhalb der gesetzten absoluten Idee" (94). Die Gegenargumente H.s im einzelnen: „Die Subjektivität, das Resultat der Formbewegung, ist alle Wahrheit, so daß kein sachliches Motiv besteht, weiter zu gehen und den Inhalt als die nächste Wahrheit dieser Wahrheit zu setzen" (94). Daß der Schritt über die reine Methode hinaus nicht legitim ist, erweist sich ferner an der Unterbestimmtheit des Inhalts, der daraus allein resultieren soll; es lasse sich nur soviel sagen, daß bestimmte Inhalte überhaupt konstituiert werden, aber nicht: welche. Die Methode als ganze, als Fundamentallogik, bedeutet die Kategorialität, das Wesen aller Kategorien überhaupt, nicht jedoch eine erste, allge-

[64] H.: „Fortbestimmung" (Druckfehler?).

meinste Kategorie[65] (vgl. 75). Damit hängt schließlich zusammen, „daß das wiederholte Tätigsein der formellen Methode, das den Inhalt stufenweise erweitern und verdichten soll, zur Wiederholung des Prozesses in die schlechte Unendlichkeit [hinein] zu führen droht" (95). Punktum: „Die Idee ist zwar absolute Produktion ihrer selbst, nicht aber absolute Produktion der verschiedenen bestimmten Seinssinne" (95). — Damit sind wir im Grunde auch schon bei H.s Kritik an den *enzyklopädischen Logiken* (87—94), die die ‚Erweiterung' der Methode, vielleicht wegen deren Ungenügen, ganz fallen lassen. Die Methode beginnt mit der einfachen Unmittelbarkeit, und *nur ein* weiteres in sich gedoppeltes Moment muß gesetzt werden, bis die absolute Subjektivität hergestellt ist; „die Logik jedoch setzt unvergleichlich viel mehr Inhalte, bis sie zu demselben Resultat gelangt" (91), „nach langen Umwegen und Potenzierungen der dialektischen Struktur" (97). Es besteht „eine klare Diskrepanz zwischen Methode und kategorialer Bewegung" (74[22]). Während in der einfachen Methodenbewegung „nur die reine Dialektik waltet, muß also in dem langen, sich von Inhalt zu Inhalt fortbewegenden Gang der Logik ein zusätzlicher Faktor, ein von der Dialektik verschiedenes Bewegungsgesetz wirksam sein" (97)[66].

Die Konsequenz: Weil weder die Nürnberger ‚Erweiterung' der Methode noch der enzyklopädische ‚Rückblick' der Methode auf ihre Entwicklung es leisten, daß die Methode sich als die Inhalte und diese in sich setze, muß es neben der Fundamentallogik, die die reine dialektische Selbstbewegung darstellt, eine *Kategorienlehre* geben. Denn dies ist die zweite, apokryphe Quelle, aus der sich die Darstellung der Inhalte speist: die gegebene Vielfalt der Kategorien, als der letzten, unableitbaren, nicht dialektischen Bestimmungen, deren Wesen durch den dialektischen Vermittlungszusammenhang nicht voll erfaßt wird. „Die kategorialen Grundbedeutungen sind somit die Folie, auf welche die dialektischen Bewegungsbegriffe projiziert werden und vermittels welcher sie eine Gesamtbewegung konstituieren, die alle Inhalte durchläuft. Ohne diese Folie ergeben dieselben dialektischen Momente nur die einfache Bewegung, welche wir als reine Methode kennen" (102)[67]. Als Organ des die Inhaltslogik fundierenden „vordialektischen Sinnerkennens" (106) macht H. die *intellektuelle Anschauung* namhaft. Obwohl Hegel im Zusammenhang mit der Vielheit der Kategorien nicht von Anschauung spricht, findet H. bei ihm einen Ansatz (110f.) für seinen Wortgebrauch, den er abgrenzt von ‚Gefühl', ‚Phantasie' usw[68] und den Auffassungen Husserls wie Kants, Fichtes und Schellings konfrontiert[69]; „das seit Descartes gedachte Wesen der Evidenz kommt

[65] Aber skizziert H. dann nicht doch selber eine, *seine* Entfaltung der Idee = Methode als eine Kategorie (127—131; s. unten)?

[66] Wenn H. die Begründung seiner Kritik nicht von der vollendeten Darstellung der Idee, sondern von irgendwelchen Stufen ihrer dialektischen Entwicklung aus für mißlicher hält (103[25]), so scheint mir H.s Beispielsversuch anhand der Anfangsdialektik Sein-Nichts (103f., vgl. auch 58ff., 90f.) eben das zu bestätigen; denn warum der Unterschied von Sein und Nichts ein Mehr gegenüber der in der dialektischen Auslegung von Sein und Nichts allein gesetzten Identität sein soll, ist mir nicht klar geworden.

[67] Vgl. 125: „Die dialektische Nachkonstruktion ist somit nur ein Teil des Nachvollzugs einer durch die intellektuelle Anschauung bedingten Produktion." Und 126: „Als Nachkonstruktion des ursprünglich Angeschauten hat die operative Dialektik also ein eigenes Recht. Nur wird dieses Recht dadurch eingeschränkt, daß sie ihrer ganzen Verfassuung nach nicht zur Nachkonstruktion bestimmt ist, was die Vermutung nahelegt, daß sie diese Funktion nur unvollkommen erfüllt."

[68] Von Anschauung ist zu sprechen, „wenn ein Überhobensein über die Vermittlung entweder der Wissensweise oder des Inhalts in sich dennoch eine klare Erfassung des Inhalts ermöglicht" (107). — Ein verräterisches „dennoch"?

[69] „Im Deutschen Idealismus und auch schon bei Kant wird also unter intellektueller Anschauung relativ einhellig die produktive Tätigkeit einer (verschieden

dieser kategorialen Anschauung besonders nahe" (113, vgl. 124). Die Kategorien müssen, jede in ihrer Weise, im Denken unmittelbar präsent sein (111). Wie keine Vermittlung von Bewußtsein und bestimmten Kategorien möglich sei, so könne es keinen die Grundbedeutungen übergreifenden Sinn geben: ein Scheinproblem (113 s., 122 f.) (!?). Der Schlußstrich von H.s Kritik, die das Hegelsche System in seiner ganzen Ausbreitung als nicht möglich erwiesen habe (102): H. deutet die absolute Idee, insofern sie ihrerseits ein Inhalt der kategorialen Anschauung sei, als leere νόησις νοήσεως, als Sinnhaftigkeit überhaupt, die „also" (?) sinnleer sei, oder genauer als den Sinn der Sinnleere. „So ist die Idee die Bedeutung eines absoluten Nichts" (128): — das *Absurde*, das getragen ist vom — absoluten Subjekt, ja das dieses ist. Damit hat sich im Sinn H.s nun auch der Obertitel seiner Dissertation voll expliziert: „absolute Subjektivität und kategoriale Anschauung". Ja zum zweiten, nein zum ersten. Aber sehen wir ab von der nicht nihilistisch sein sollenden Schlußfolgerung und von dem Kategorienpluralismus: Auch die H.s These[70] begründenden Textinterpretationen selbst lassen diese Fragen offen: ob nach der WdL (II 499—502) tatsächlich die Inhaltlichkeit der Logik durch eine über die Entwicklung der Methode hinausschreitende ‚Erweiterung' derselben zu gewinnen sein soll; ob nicht vielmehr — und diese Frage richtet sich an H.s ganze Kritik, auch die der enzyklopädischen Inhaltsvermittlung der absoluten Idee — die ‚reine' Methode sich erst durch die dialektische Vermittlung vielfacher Inhaltsmomente (mit entsprechender vielfältigster Differenzierung der dialektischen Bewegungsstruktur!) herausstellt und allein in dieser und als diese ihren Bestand hat[71]. Daß allerdings die ‚Quelle' der Inhaltsmomente nicht allein die dialektische

---

gefaßten) ursprünglichen Subjektivität verstanden. An Hegels logischer Idee haben wir einen besonders ausgeprägten Typus dieses reinen Produzierens eingehend betrachtet. — Die Skizze unserer kategorialen Anschauung ist gerade im Gegenzug gegen eine solche Subjektivität entworfen" (118[28]).

[70] Ich fasse die These so zusammen: Die dialektische Grundbewegung der Logik und damit des Systems Hegels, deren Wesen als reine logische *Methode* die absolute Idee darstellt, scheitert an der Aufgabe, den *Inhalt* der Logik in absoluter Selbstvermittlung zu produzieren; die Logik muß ihre Inhalsmomente aus einer anderen Quelle als der dialektischen Bewegung der *absoluten Subjektivität* schöpfen: aus der intellektuellen *Anschauung der Kategorien* als unrückführbarer, undialektischer Sinneinheiten.

[71] In diesem Zusammenhang scheint mir ein von der Methodenlehre völlig oder auch nur weitgehend unabhängiges Rückschlagsargument — Kreisrückkehr des Endes der Logik in den Anfang (WdL II 502 ff.) — eher nur eine Konstruktion H.s zu sein. Wenn übrigens H. den Mittelpunkt des Kreises der Logik vermißt, so konnte er dazu bei *U. Guzzoni* (S. 32, unten Anm. 73) ganz Gutes nachlesen. — Ich vermute: Die ‚Erweiterung', der ‚Rückblick' und der ‚Rückschlag', die H. bei Hegel findet, lassen sich ineins so verstehen, daß die Unmittelbarkeit, die sich das Resultat der WdL gegeben hat (nach II 499), und zwar so, daß „die Negativität, welche die Dialektik der Vermittlung selber ausmacht, ... in die einfache Bestimmtheit zusammengegangen" ist, als das Übergangensein des Logos in die Natur dies alles ist: sowohl die inhaltliche Erweiterung der Methode als die rückblickende Wiederaufnahme — als Realisation — des ganzen logischen Durchgangs in der Natur- und Geistphilosophie als insofern auch der Rückschlag des Endes der WdL in ihren Anfang, insofern es sich nämlich um die Realisation eben derselben reinen Wesenheiten, deren Darstellung die Logik ist, handelt (vgl. 501: „Es fängt deswegen in der Tat für die Methode keine neue Weise damit an, daß sich durch das erste ihrer Resultate ein Inhalt bestimmt habe; sie bleibt hiermit nicht mehr noch weniger formal als vorher"). Denn das „System" von II 500, zu dem sich die Methode durch das nun abgeleitete Inhaltsmoment „erweitert", scheint mir das System der auch Natur- und Geistesphilosophie umschließenden Wissenschaft zu sein; vgl. II 505 (auch die „Wissenschaft" 504, ZZ. 9, 15 und bes. 23: „die einzelnen Wissen-

Selbstbewegung des reinen Wissens zu sein vermag, das ist ein alter Einwand gegen die Hegelsche Logik, den H. scharfsinnig zu einer immanenten Kritik der Texte auszubauen versucht. Wegen der Fraglichkeit von H.s Hegelkritik erübrigt es sich nicht, eine andere, frühere Stimme[72] noch zu hören zur Deutung der absoluten Idee.

Auch eine andere Freiburger Dissertation nämlich (diese unter Leitung von E. Fink) kreist um die von ihr jedoch nicht kritisch hinterfragte Deutung des Hegelschen Absoluten. *Ute Guzzoni*[73] faßt den Grundbegriff ihrer Untersuchung in den Titel: das *„Werden zu sich"*. Es bedeutet die Selbstbewegung des Absoluten. Von dessen ‚logischem' (d. h. nur: in der WdL behandeltem) Werden will G. zunächst ein erstes Verständnis vermitteln (13—51). Sie hebt das Werden-zu-sich ab von dem sonstigen Werden, in dem immer ein Anderes wird: „Es ist vielmehr selbst das Wovonher wie das Woraufhin des Werdens, sowohl das Wodurch des Werdens wie das Werden selbst" (17). Was diese Selbstbewegung des Absoluten, dessen Darstellung die WdL ist, bedeutet, das erhellt aus der Problematik des ontologischen Gottesbeweises. Zwar intendiert die WdL keineswegs einen ausdrücklichen Gottesbeweis, aber schon die bisherige Bestimmung des Absoluten macht deutlich, daß es als ontologischer Beweis seiner selbst aufgefaßt werden kann. In Hegels Kritik an der früheren Beweisform steckt die Grundeinsicht seines Denkens überhaupt: die Einheit von Begriff und Sein, im Falle ‚Gott', darf nicht nur vorausgesetzt werden. Wie aber läßt sich die Aufhebung des Voraussetzungscharakters und zugleich die Versöhnung des Widerspruchs[74] von Identität und Verschiedenheit von Begriff und Sein denken? Dadurch daß Hegel diese Einheit des Unterschiedenen sich selbst erst hervorbringen läßt, im ursprünglichen Ur-teil des absoluten Begriffs und folgender Wiederherstellung[75]; daß sie *wird* (statt vorausgesetzt zu werden): und zwar als gegenläufiges Ineins von gründendem und begründetem Werden. Die beiden Bestimmungen des Sichgründens und des Sichbegründens werden — nach

---

schaften"): Die Idee „ist selbst der reine Begriff, der sich zum Gegenstand hat, und der, indem er sich als Gegenstand die Totalität seiner Bestimmungen durchläuft [‚Rückblick'], sich zum Ganzen seiner Realität, zum System der Wissenschaft ausbildet [zugleich = ‚Rückschlag'] und damit schließt, dies Begreifen seiner selbst zu erfassen, somit seine Stellung als Inhalt und Gegenstand aufzuheben und den Begriff der Wissenschaft zu erkennen" [= Vollendung der Philosophie des Geistes in der Philosophie als — Logik; vgl. Schlußsatz der WdL]. Auch „ein System der Totalität", als das die Methode ab S. 502 zu betrachten ist, könnte schon auf die Totalität der Unmittelbarkeit des Seins (!), die Natur, verweisen (505). Schwer mit der anvisierten Ineins-Deutung vereinbar ist (nicht so sehr die Rede vom Sein, als dem Anfang des Inhalts der Logik [504 f.], denn vom Sein war soeben auch im Zusammenhang mit der Natur gesprochen, als) die Bezeichnung der systematischen Ausführung der Idee als „selbst eine Realisation innerhalb derselben Sphäre" (505; aber von Realisation spricht Hegel eben ‚mehrsphärig'), sowie der Satz 505, wonach der Übergang zur anderen Sphäre der Natur hier erst angedeutet werde. Vielleicht muß man sagen, die beiden Durchgänge gingen bei Hegel noch, ohne deutliche reflexe Differenzierung (in der aber wohl eben ein Grundproblem der Hegelschen Philosophie steckt), ineinander über: die Realisation als innerlogische systematische Ausführung der Idee und ihre Realisierung im System der Natur- und Geistphilosophie.

[72] Vgl. zu H.s Kritik an *U. Guzzoni* (73 f.[22]) unsere obigen kritischen Gegenfragen, zusammen mit Anm. 71.

[73] Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels „Wissenschaft der Logik" (Symposion, 14). 8° (116 S.) Freiburg-München 1963, Alber. Kart. 9.80 DM.

[74] Und damit auch der Gegensatz von endlichem und unendlichem Denken: 29[40]!

[75] Hegel selbst: „Wenn die Natur des Begriffs eingesehen wird, so ist die Identität mit dem Sein nicht mehr Voraussetzung, sondern Resultat" (WW XII [²1840] 551).

einiger Interpretation des Schlußkapitels der WdL[76] — im 2. Teil der Schrift (52 bis 100) für sich thematisiert. Das absolute Werden empfängt seinen Sinn zugleich von seinem Anfang und vom Resultat; es *fängt an*, aber auch: *es* fängt an. Dem entsprechen zwei verschiedene Bewegungstendenzen. Insofern sein Werden rein vom Anfang ausgeht, ist es das *Sichgründen* des Absoluten; insofern jedoch zugleich das Resultat sich selbst von seinem Anfang her auf sich hin fortbewegt und somit in dieser Bewegung immer schon zu sich zurückkommt, ist das Absolute sein *Sichbegründen*. Das Absolute *ist* sein eigener Grund, und es *denkt* sich als solchen: d. h., es gründet bzw. begründet sich. Der doppelte Bewegungssinn ist zum einen der Hervorgang der unbestimmten Thesis in die Unterschiede der Antithesis, zum anderen die Rückkehr der Unterschiede in die ursprüngliche, jetzt durch sie bestimmte Einigkeit der Synthesis; und beides in jedem dialektischen Moment ineins (52 f., 18 u. ö.). Das Begründen ist ‚Rückgang in den Grund' (H.). Als logisches ist es nicht Rückgang in einen Grund, der im voraus dazu ‚vor*gebend*' schon gegründet *hat:* es beginnt vielmehr „mit einer ‚Vorweg*nahme*' dessen, was erst durch den Grund hervorgebracht werden soll" (55) — es ist *Sich*begründen. Das Gegründete ist der Grund selbst; Resultat = Anfang. Die das Gegründete in den Grund einholende Begründungsbewegung wird erläutert als Zum-Moment-Machen oder Aufheben; es ist „das Negieren der Selbständigkeit einer Bestimmung zugunsten der Einheit, in die sie gehört" (66), und es geschieht in vielfacher Negation jeweiliger Anfangsunmittelbarkeit. Das darin sich vollziehende Zusichkommen ist schon die Wahrheit; der Prozeß des Sichsynthetisierens *ist* das Resultat „schlechthinnigen Selbstbezugs" (70): das Absolute. Es ist eine Einheit, die „nicht allein das Resultat der Einigung ist, sondern ... ihr zugleich immer schon voraufgeht", und zwar genauer „die Einheit ... der aus der Einigungsbewegung resultierenden Einheit mit dem im Anfang aufbrechenden Unterschied", oder mit Hegel[77], ‚eine Einheit, die nicht als Produkt Entgegengesetzter begriffen werden muß, sondern als wahrhaft notwendige, absolute, ursprüngliche Identität Entgegengesetzter' (72 f.). In entsprechender Weise wird die Struktur des anderen Bewegungssinnes, des *Sich-Gründens* (als *Werden*-zu-sich, während das Sichbegründen = Werden-*zu-sich* ist), Schritt um Schritt entfaltet. Die isolierte Darstellung von Sichbegründen und Sichgründen (vgl. die Zusammenfassungen 74 f. und 99 f.) trieb jedoch immer wieder über sich hinaus: das eine kann ohne das andere nicht zureichend gedacht werden. Der Schlußteil (101—114) sucht ihr Zugleich als verschiedene Ansichten, Tendenzen, Sinne *einer* Bewegung zu deuten[78]. Daraus erhelle ein Verständnis des Werdens-zu-sich des Absoluten nicht allein trotz, sondern gerade in seiner Widersprüchlichkeit. — Ich denke: die substile Studie mag dem durch Heideggers Sprachdenken Geprägten einen Zugang zu Hegel finden helfen (oder wird er, bei zu lockerer Textbindung, von Hegel nicht u. U. weggeführt zu eigenem Sinnieren, vielleicht sogar gemäßerem?); ich meine aber auch, daß sie — und mit ihr Hegels Grundbegriff, den sie zu deuten sucht — der durch die schöne, schwebende Verstrebung von Gründen und Begründen[79] eben doch nur überspielten Bodenlosig-

---

[76] Hier 34—41 zum Seins-Anfang!

[77] WW I [1832] 21.

[78] Vgl.: „... der Grund ist nur Grund, indem er gründet und also — da er *sich* gründet — gegründet wird. ... so wird seine Bewegung zu einer Bestätigung dessen, was er schon ist. ... Der Grund wird so *für sich*, was er *an sich* schon ist — Grund und Gegründetes. Er erweist sich als er selbst: er begründet sich" (107). Und andersrum: „Das Begründen ist ein Sich-als-Grund-Denken; es kann sich aber nur als Grund denken, wenn es als Grund ist, d. h., wenn es sich gründet" (109).

[79] Nebenbei: die Konträrkonstruktion dies zum destruierenden *W. Becker* (s. oben S. 254 ff.).

keit des causa-sui-Begriffs[80] nicht entkomme. Die m. E. zu verfolgende Lösungsrichtung wird in einem Satz angedeutet (das genannte Zugleich bedeute „eine Gegenläufigkeit in der Bewegung des Absoluten, die in gewissem Sinne den ‚Bewegungscharakter' dieser Bewegung aufhebt" [104 f.]!), aber im übernächsten Satz wieder verwischt, weil mit ‚Bewegungscharakter' nur die *Einseitigkeit* der Bewegung gemeint sei, also nicht die *Bewegung*, so daß es beim Werden-zu-sich doch auch beim Je-erst-*Werden* bleibt. Aber vielleicht läßt sich G. selbst nicht durchweg durch diesen zu knappen Zügel zügeln?

Mit Freude kann die lang erwartete, unveränderte Buchausgabe einer m. E. wichtigen Untersuchung von *Malcolm Clark*[81] angezeigt werden, deren nur in zwanzig Exemplaren verbreiteter Privatdruck aus dem Jahre 1960 in dieser Zeitschrift, die damals unter „Scholastik" firmierte, ausführlich besprochen wurde. C. fragt in „Logic and System" nach der *Stellung der Logik im Gesamtsystem;* er geht aus von dem *Verhältnis von Vorstellung und Denken,* das das Verhältnis *Sprache*-Denken einschließt, und zieht die damit angesprochene Spannung durch als eine „basic duality" der ganzen Hegelschen Systemkonzeption, die auf höherer Ebene besonders im Verhältnis von *religiöser* Vorstellung und philosophischem Gedanken aufbricht. Über das Nähere Schol 37 (1962) 554—557!

Das letzte hier in extenso zu besprechende Buch zur WdL von *Traugott Koch*[82] hat zu seinem Gegenstand die *theologische* Relevanz der Hegelschen Logik. Es bildet insofern die Brücke zur späteren größeren Gruppe von Publikationen, die einen Teil des Hegelschen Systems, nämlich die Religionsphilosophie, interpretieren. Einleitend (9—28) bestimmt K. den geschichtlichen Ort der Philosophie Hegels: Hegel will unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft das geistig-sittliche Dasein des Menschen erhalten und erfüllen; er sieht seine Aufgabe darin, die ‚Versöhnung, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen' (15) — im Begreifen der Differenz durch das Denken der übergreifenden Identität (vgl. 24). Dabei bringt das Verständnis der WdL als Gotteslehre, als ‚metaphysische Theologie', einen keineswegs bloß partiellen Aspekt zum Ausdruck (20[28], 17[24]). Das erhärtet die grundsätzliche Erörterung der Einheit von Denken und Sein in Hegels ‚Begriff' (29—50). Die Wahrheit resultiert nicht nur aus dem Tun des menschlichen Subjekts: sie ist den Gegenständen immanent. Der Gedanke selbst ist objektiv. Die durch das Denken gewonnene Allgemeinheit ist die Wahrheit des Subjekts *und* des Objekts. Mit dem *einen* Gedanken/Denken, ‚welches ebensosehr reiner, der Vernunft eigentümlicher Begriff als die Natur und das Gesetz der Dinge ist' (49), hat es die Logik zu tun. Und weil das Denken ‚das Bewußtsein des Allgemeinen, des Unendlichen' ist und weil Gott der höchste allgemeine Gedanke ist (43), erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis von Welt und Gott oder kurzum nach dem — vermeintlichen oder wirklichen — Pan(en)theismus Hegels (eine Frage, die K. allerdings als inadäquat zurückweist; 43—47, 10, 23[38], 26 f., 80[6], 113 f., 166 ff. [178], 173). Sie spitzt sich für K. zu zur Frage nach der *Inhaltlichkeit der logischen Formen* (50—77); unter diesem Titel entwickelt K. seine generelle These. Darauf, wie die dialektische

---

[80] Wie faszinierend dieser Begriff auch für das theologische Denken sein kann, zeigt eine neue theologische Dissertation (Innsbruck 1971) von *H. Rezak:* Die Theologie der trinitarischen Heilsökonomie bei Hermann Schell. Vgl. auch *B. Casper,* Der Gottesbegriff „ens causa sui", in: PhJb 76 (1968/69) 315—331.

[81] *M. Clark,* Logic and System. A Study of the Transition from „Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel. Gr. 8° (XIII u. 213 S.) The Hague 1971, Nijhoff. 30.60 Hfl.

[82] Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner „Wissenschaft der Logik" (Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, 5). 8° (183 S.) Gütersloh 1967, Gütersloher Verlagshaus. Ln. 34.— DM. (Druckfehler: 55,14; 61,3; 149,18.)

Methode zu den systematischen Inhalten komme, sahen wir schon [83] die vernichtend gemeinte Hegelkritik von K. Harlander konzentriert; K. geht behutsamer vor. Was sich in der WdL vollzieht, ist das Sich-selbst-Bestimmen des einen Begriffs. Es ist nach J. van der Meulen „das Prinzip und die wahre Entdeckung der Hegelschen Logik", daß „der Begriff oder die reine Form sich jeweils zu einem Inhaltsmoment bestimmt und an dieser Bestimmtheit und ihrer Aufhebung die reine Form sich umgekehrt wieder fortentwickelt" (58). Das entspricht Hegels eigener Auffassung (vgl. ed. Lasson II 233). In diesem Prinzip sieht nun K. aber auch „die ganze immanente Problematik der Hegelschen Logik" enthalten (62). Denn die Rede von der setzenden Wirksamkeit der Form sei unhaltbar, weil die logische Form nie ohne Bestimmtheit ist; eine inhaltslose Form wäre leere Abstraktion. „Nie denkt unser Denken die Form ... *vor* der Bestimmtheit, so daß es als absolutes Denken das Selbstbestimmen der Form, deren hervorbringendes Setzen, vollziehen könnte. Daß die Form nie und nichts ohne Inhaltsbestimmung ist, das zeigt nicht die Macht, sondern die Ohnmacht des Denkens, zeigt, daß auch das logische Denken *endliches* Denken und nicht das Denken Gottes selbst ist" (64). Die kritische Gegenthese K.s zu Hegel läßt sich auch so formulieren: „Nicht die absolute Form ‚setzt' die Inhaltsbestimmtheit, sondern unser endliches Denken und Aussagen begreift immer nur die absolute Form schon *in* Bestimmtheit, wodurch aber die absolute Form nicht ist, was sie als absolute sein sollte" (66 [77]). Nicht als Akt der Setzung des sich selbst bestimmenden Begriffs, sondern als unserem endlich-menschlichen Denken unabdingbar passierendes Geschick der Verkehrung ist das Auftreten der Differenz, der Bestimmtheit zu betrachten. Dadurch gewinnen die Differenz und der Prozeß der Aufhebung eine gegenüber Hegel (wie Adorno wollte) ungleich schärfere Radikalität. Dieses Verkehrungsgeschick des Denkens, in dem sich gerade das wahre Absolute zu erkennen gebe (67 [80]), sucht K. zu erweisen und zu erläutern durch die kritische Interpretation von vier Kapiteln der WdL, die ‚Definitionen des Absoluten' enthalten (78—174): (1) Schon die Anfangsdialektik *Sein-Nichts-usw.* [84] vermag nicht ‚Sein, reines Sein — ohne alle weitere Bestimmung' zu denken und auszudrücken. „Das, was es sein *muß* — ‚ganz rein' —, um absolutes Sein zu sein, *ist* es in ihr nicht" (82). Denn seine Unbestimmtheit ist schon, als Gegensatz gegen das Bestimmte, selber eine Bestimmtheit. Im Begriff ‚Sein' selbst bricht die Verkehrung zu einem endlich Bestimmten auf, ja ist in ihm immer schon geschehen. Die in unserem Denken unausweichliche erste Bestimmtheit des Seins drückt den Verlust des absoluten Seins aus: — und dadurch scheint durch, daß sich das absolute Sein dem Zugriff unseres Denkens entzieht. Darum vermag ferner auch das ‚Nichts', in das das ‚Sein' kraft, unkraft des ihm innewohnenden Widerspruchs je schon übergegangen ist, als „die vollendete Haltlosigkeit, das zum Ausdruck gebrachte Nichtbestehen" (102), die weiterführende Einheit nicht herzustellen [85]: — diese, das ‚Werden', liege dem Sein=Nichts vielmehr in ihrer Absolutheit als transzendenter Grund voraus, so daß die Dialektik wiederum nicht der Selbstvollzug der Vermittlung des Absoluten mit sich sein kann. (Vgl. die Zusammenfassung 102—106.) Auch die Dialektik *Endliches-Unendliches* ergibt: Das Endliche ist nicht mit sich selbst zusammengehende Einheit des Widersprüchlichen, sondern *das* Widersprüchliche, das ein Woher seines Dennoch-Bestehens verlangt; es treibt sich über sich selbst hinaus zu dem, was nicht endlich, also unendlich ist. Und das Unendliche, dessen eigenes, affirmatives Sein zu denken aufgegeben war, fällt, nicht durch seine selbsteigene Tat, sondern in der Ausführung dieser *Denk-*

[83] Siehe oben S. 267 ff. [84] Wir werden immer wieder auf sie zurückverwiesen: s. oben S. 258, 260 f., 263 f. u. unten S. 276.

[85] Das deshalb auch, „gegen Hegel, der das Nichts als das ‚Absolut-Negative' bestimmt" (93 [36]), *kein* wahrer Gottesbegriff ist.

Aufgabe in die Endlichkeit; in der Erhebung zum Unendlichen, von dem — als einem Bestimmten! — zu reden und zu denken ist, widerfährt dem Denken das Geschick, daß es das Unendliche zu einem Endlichen verkehrt. Zusammengefaßt: „Hat das Denken, genötigt durch die Widersprüchlichkeit des Endlichen, sich zum Unendlichen erhoben und es als das, was es ist, *erreicht*, so hat das Denken in diesem Erreichen des Unendlichen — das Unendliche immer schon *verloren*" (120)! Diesen Befund bestätigt die Kritik des Hegelschen ‚Schlecht-Unendlichen' (120 bis 126) und des ‚wahrhaft Unendlichen', insofern dieses das Endliche, sei's noch so momentan, ‚enthalten' soll (126—129). Auch hier (Zusammenfassung: 129) der Verweis auf den transzendenten Grund, den das Endliche nicht in sich hat noch ist, der aber das Endliche als solches sein läßt. Auch die beiden weiteren Kapitel über Wesen-und-Reflexion sowie über den ‚Begriff' gehen auf dieselbe Weise vor. Wird das *Wesen* als das, was es an ihm selbst ist, gedacht, so geht das Denken durch den ihm passierenden Rückfall in die Endlichkeit des Wesens verlustig: was sich als gedacht einstellt, ist ein zu einem bestimmten Dasein verkehrtes Wesen (133 f., 144 f.). Das Problem, wie das Wesen *bestimmt* werden kann, ohne daß es als *daseiendes* Etwas bestimmt wird, prägt die ganze Wesenslehre Hegels. Hegel versucht es zu lösen durch den ‚Schein' als rein negativ gefaßte Bestimmtheit, als ‚das reine Moment des Nichtdaseins' — dem Hegel doch die Kraft zur Selbstaufhebung zuschreibt (138—143, 145). Der *‚Begriff'*, der Hegels absolute Theologie in ihrem Gelingen und Versagen besonders evident werden lasse, müßte in einem und demselben Akt Bestimmtheit als gesetzte und als aufgehobene begreifen, was auch dialektisches Denken nicht vollziehen könne: *„ist* die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit, und sei es auch nur momentan, so *ist* der Begriff als das absolut Unendliche *nicht* mehr" (156). Weder die anfängliche Allgemeinheit noch die Besonderheit können als der eine, ganze, nicht-endliche Begriff gedacht werden (161); und weil sie nicht, darum auch nicht ihre sie enthaltende Einheit, die ‚Einzelheit', ja *„anstatt* in der Einzelheit sich selbst in seiner Absolutheit zu begreifen, ist der Begriff darin *verloren*" (170), statt ‚übergreifende Subjektivität' wird sie ausschließende Individualität. Unser Denken erfährt hier seine letzte Ohnmacht. (Vgl. 163, 172 f.) „Hegel schließt die Aufgabe, das die Differenz Versöhnende dem Differenten selbst abzugewinnen, in einem System der begriffenen Identität. Nicht nur ist er überzeugt, den einenden Begriff selbst und als solchen zu erfassen, sondern für ihn ist diese Identität der Prozeß, der den Widerspruch in sich enthält und setzt und in diesem seinem Anderen zugleich nur bei *sich* bleibt, so sich selbst begreift" (173). Nach K. jedoch ist die Aufhebung der Differenten in die transzendente Synthesis zu denken, ohne die sie nie sein könnten. Ihre Versöhnung (*„Differenz und Versöhnung"* lautet der Buchtitel!) drückt die Wirklichkeit des Absoluten — Gottes — aus. — Die aus dem Jahre 1964 stammende Dissertation von K. zieht in einem außergewöhnlichen Ausmaße, das hohe Anerkennung verdient, die Literatur heran, Hegels Werk fast in seiner ganzen Breite und zumal Sekundärliteratur. Man kann sich in den Anmerkungen von einer halben Seite oder von zwei Seiten[86] viel dankwert gedrängte und sachkundig gewertete Information besonders zur Deutung der Hegelschen Dialektik holen. Auch in der scharfen Kritik an der WdL vermute ich viel Berechtigung, ohne daß das hier im einzelnen herausgestellt werden kann. Aber die Frage drängt sich vor: Kann nach all dieser Kritik nun noch von einer *Theologie Hegels* die Rede sein? Hat K. Hegels fundamentalen Ansatz nicht vielmehr zu hinterfragen versucht auf das — ‚Unvordenkliche' Schellings in seiner ‚positiven' Spätphilosophie? Müßte K. sich nicht abfinden mit schlechthin scheiternder Erkenntnis, soweit es um Gott geht? Denn wenn K. mit der These J. van

[86] Über *K. Löwith* 11 f.; *W. Schulz* 35 ff.; *Th. Steinbüchel* 45 f.; 56, *K. H. Haag* 48 f., 131 f.; *A. Trendelenburg* 52 ff.; *N. Hartmann* 60 f. usw.

der Meulens[87], daß die Grundproblematik Kants innerhalb der Hegelschen Philosophie gleichsam auf höhererer Stufe erneut aufbricht, sich unausgesprochen ständig beschäftigt, wie er sagt (34[23]): gelöst ist diese Problematik mitnichten. Und wenn K. die die Widersprüchlichkeit des Differenten versöhnende Wirklichkeit Gottes trotz des notwendig verendlichenden Bestimmens allen Denkens doch „zu erkennen", „zu denkender Erfahrung zu bringen" hofft, in ihrer unerreichbaren Unbegreiflichkeit — so scheinen mir diese Schlußsätze seines Buches (174) leider mehr nur fromme Wünsche zu sein. Solange immer auch von K. festgehalten wird an ‚omnis determinatio est negatio', an der selbstverständlichen Gleichsetzung Bestimmtheit = Endlichkeit (s. oben S. 263 f. zu P. Rohs) und damit an der Verwerfung der ‚via eminentiae' der Gotteserkenntnis (107 [70]), der für die denkende Erfahrung des Menschen erkennbaren ‚perfectio pura', scholastisch gesprochen, — der Analogie. Sie klingt unausgeführt verheißungsvoll durch in dem Satz: „Die Einheit *verkehrt* sich dem logischen Denken als endlichem, aber es ist die absolute *Einheit*, die sich darin verkehrt" (69). Nur angemerkt sei hier noch, daß mir K.s Reserve gegen die Panentheismusqualifikation der Hegelschen Philosophie zu betulich scheint: Wenn, wie Hegel immer wieder sagt (vgl. bei K.: 14, 42—46, 86[5.6], 113), die Welt unwahr ist, letztlich keine Wirklichkeit besitzt usw., wenn Hegel den Spinozagegnern vorwirft, sie wollten ja ‚das Endliche, die Welt erhalten haben ... *ihren Untergang nehmen sie übel*' (45), so kann man nur (u. a.) sagen: jawohl, eben das, eben dieser *Untergang* der Welt in Gott hinein ist durchaus panentheistisch, wenn Worte noch einen Sinn haben sollen[88].

Als Epilog der Hinweis auf ein Bändchen von *Hans-Georg Gadamer*[89], soweit es die WdL betrifft. Mag man doch gerade an diesem Werke Hegels erfahren, daß es schwer ist, „zwischen der Scylla logischer Besserwisserei und der alles verschlingenden Charybdis der unkontrollierten Hingabe an das dialektische Spiel ... die Mitte zu halten". Das griechische Substrat im Denken Hegels ermöglichte es G., der von der Altphilologie zur philosophischen Theorie der Hermeneutik fand, „die produktive Unklarheit des dialektischen Denkens in Klarheit vollziehen und in ihren substantiellen Gehalten ausweisen zu lernen" (5). Dazu wollen die Studien G.s auch dem Leser Hilfe bieten. „*Hegel und die antike Dialektik*" (7—30), bereits vor zehn Jahren einmal gedruckt[90], legt, der Genese der Hegelschen Dialektik nachgehend, den Grund: In der *objektiven* Dialektik der Eleaten und zumal des Platon der Spätdialoge liegt das Vorbild für Hegels dialektische Methode, die das Gegenständlich-Gedachte als Einheit widersprechender Bestimmungen kraft des Prinzips der neueren Philosophie zur Wahrheit des sich begreifenden Selbstbewußtseins, zum Selbst des Denkens entwickelt (vgl. 19). Man lese nach, wie G. (21—24) einer klassischen Fehlinterpretation Hegels (WW XIV [1833] 233) — am Platonischen „Sophistes" 259 b — ein höheres Recht oder nicht-ganz-Unrecht vindiziert! Auch wenn Hegels Deutung des Platon und ähnlich des Aristoteles Verständnis und Mißverständnis

---

[87] Dessen kritischen Einsichten K. weiterhin verpflichtet ist (69[90]), nicht ohne kritische Ausstellungen seinerseits an v. d. M. (83 f.[15], 93[40], 170 f.[181]).

[88] Schließlich spricht auch K. von einer „pantheistischen Komponente der Hegelschen Philosophie" (173; worauf das von K. sonst praktizierte Rezept anzuwenden wäre, daß das im Unendlichen ‚enthaltene' Endliche jenes verendlicht) und gesteht den alten Einwänden ein „relatives Recht" zu (47).

[89] Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien. Gr. 8° (96 S.) Tübingen 1971, Mohr. Kart. 9.— DM. — Auf die ein Stück der „Phänomenologie" interpretierende Studie „Hegel — die verkehrte Welt" (31—47) wurde schon früher hingewiesen: ThPh 46 (1971) 72 f.; kürzere Vorträge handeln über „Hegel und die Heidelberger Romantik" (71—81) und — bisher unveröffentlicht — „Hegel und Heidegger" (83—96).

[90] Hegel-Studien 1 (1961) 173—199.

mischt (25), weil er vom Sichselberdenken, nicht vom Gedachtwerden des welthaft begegnenden Seienden ausgeht: das Spekulative des ‚verflüssigenden' Überstiegs über die fixen Urteile der prädikativen Logik verbinde doch in der Tat die alte und die neue Dialektik. „*Die Idee der Hegelschen Logik*" (49—69), hier erstmals deutsch[91], umschreibt zunächst im allgemeinen die Integrationsaufgabe der WdL und die dementsprechende dialektische Methode, wie Hegel sie in verschiedener Weise in der „Phänomenologie" und in der „WdL" durchführt. Wie kommt es, im Vergleich mit Platons „Parmenides" auch hier, zum *Bewegungs*zusammenhang der Ideen? Dieses Problem, das schon am meistdiskutierten (!) Anfang der WdL entsteht, untersucht G. etwas näher (59—63): Exaktes Lesen erfaßt den Unterschied von ‚Sein' und ‚Nichts' als bloßes *Meinen*, das in der *denkenden* WdL keinen Platz mehr hat, während das Denken immer schon ‚Werden', reine Übergangsstruktur, Bewegung ist. Ein Anlaß dies, schließlich die Aktualität der Hegelschen Logik an ihrem Verhältnis zur Sprache zu erörtern. Der Verf. dieser Studien war ein Jahrzehnt lang Vorsitzender der Hegelvereinigung, deren Tätigkeit begann mit den Heidelberger Hegel-Tagen, über die wir eingangs (s. oben S. 257 ff.) berichteten. Wir wollen dieses Heft nicht eigentlich als sein *Abschieds*geschenk entgegennehmen. Mit seinen schönen Seiten, auf die wir zum Beschluß dieser Berichtsfolge verweisen, mag der künftige Leser der WdL beginnen — um sie später *wieder* zu lesen.

Unsere Übersicht zur Hegel-Literatur ist ein *Auswahl*bericht[92]. Wider die Absicht des Rez. ist er ziemlich ausführlich geraten. Die Schwierigkeit des Gegenstands mag das erklären und gegebenenfalls entschuldigen. Es wurde versucht, die hier — nach fünf Nachträgen — besprochenen zehn Buchveröffentlichungen zur WdL, dem ersten Systemteil der Hegelschen Philosophie, einander gelegentlich zu konfrontieren. Dabei lassen wir es vorerst bewenden, da wir keine eigenen ‚endgültigen' Interpretationsrezepte anzubieten haben.

---

[91] Eine französische Veröffentlichung ging voraus in: ArchPh 33 (1970) 675—700. — Ebd. S. 688 auch die im deutschen Buch S. 59 (vgl. 50) fehlende Abschnittseinteilung „III".

[92] Vgl. außer dem hier Rezensierten: *W. Bröcker*, Formale, transzendentale und spekulative Logik, Frankfurt a. M. 1962 (36 S.); *K. H. Haag*, Philosophischer Idealismus, ebd. 1967 (68 S.; darüber: ThPh 43 [1968] 142 f.); *A. Massolo*, Logica hegeliana e filosofia contemporanea. (X u. 202 S.) Firenze ²1967; *H. Lenk*, Kritik der logischen Konstanten. (XXVII u. 687 S.) Berlin 1968; S. 257—377: „Die Deduktion der logischen Urteilformen bei Hegel"); *B. Lakebrink*, Die europäische Idee der Freiheit. 1. Teil: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung. (XII u. 537 S.) Leiden 1968; *A. Sarlemijn*, Hegelsche Dialektik. Berlin 1971; vgl. darüber *J. Heinrichs*, oben S. 121—128; *M. Wetzel*, Reflexion und Bestimmtheit in Hegels WdL. Hamburg 1971; und — ein interessantes Gegenstück zu *P. Rohs* (s. oben S. 262 bis 265)? — *W. Becker* (vgl. oben Anm. 29), Die Dialektik von Grund und Begründetem in Hegels WdL, phil. Diss. Frankfurt a. M. 1963 (Privatdruck 1964). — Nachtrag: Der oben S. 265 angezeigte Artikel von *D. Henrich* „Anfang und Methode der Logik" ist jetzt auch, stilistisch überarbeitet, in einem kleinen Sammelband „Hegel im Kontext" (Frankfurt 1971, 73—94) zu finden; hier S. 95—150 auch die bisher unveröffentlichte Abhandlung „Hegels Logik der Reflexion".

Besprechungen

Groner, Franz (Hrsg.), *Die Kirche im Wandel der Zeit. Festschrift für Josef Kardinal Höffner.* Gr. 8° (692 S.) Köln 1971, Bachem. Lwd. 75.— DM.

Das als Titel der Festschrift gewählte Thema ist so weit gespannt, daß die weitaus meisten Einzelbeiträge sich zwanglos darunter einordnen lassen und nur ganz wenige als fremdartige Einsprengsel wirken; so ist eine eindrucksvolle Einheit gewahrt. — *Karl Rahner* lieferte einen grundsätzlichen Beitrag zum Titelthema; 11 Beiträge gehören dem Bereich von Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte an, die gleiche Zahl dem Bereich der systematischen Theologie einschließlich Liturgiewissenschaft; den stärksten Anteil an der Festschrift (240 von insgesamt 660 Textseiten) haben die 16 Beiträge aus dem eigenen Fachbereich des Jubilars, der christlichen Soziallehre; dazu kommt noch ein eigener Beitrag seines einstigen evangelischen Fachkollegen in Münster, *H.-D. Wendland*, „Aus der evangelischen Sozialtheologie"; den Abschluß bilden 7 Beiträge aus Kirchenrecht und Pastoraltheologie, wobei man sich fragen darf, ob der letzte (*W. Weyres*, „Zur Frage der kirchlichen Denkmalspflege") nicht mehr der Beharrung als dem Wandel in der Kirche zugeordnet sei. — Da unmöglich alle 47 Beiträge gewürdigt werden können, beschränkt diese Besprechung sich auf die Kerngruppe, d. i. die Beiträge zur christlichen Soziallehre.

An die Spitze dieser Gruppe gestellt ist *mein* eigener Beitrag „Wandlungen der katholischen Soziallehre" (367—382), offenbar wegen seines unmittelbaren Bezuges auf das Gesamtthema der Festschrift. — Der Beitrag von *Johannes Meßner*, „Christliche Sozialethik in der Zwischenkriegszeit" (383—392), bietet wichtige Einblicke in die für den Außenstehenden schwer durchschaubaren Vorgänge im damaligen Österreich. — *Joachim Giers* behandelt „Aspekte des Kirchenverständnisses in der Sozialverkündigung der Kirche" (393—405) und zeigt, wie abwechselnd verschiedene Vorstellungen von ihrer Aufgabe gegenüber der Welt in den sozialen Verlautbarungen der Päpste und des 2. Vatikanischen Konzils durchscheinen. — *Wilhelm Weber*, „Dialog. Zu einer zeitgemäßen Stilfigur kirchlicher Kommunikation" (407—417) untersucht den Dialog der Kirche mit den Außenstehenden und den *inner*kirchlichen Dialog als „Ausweg aus der innerkirchlichen Identitätskrise" (410). — *Edgar Nawroth* untersucht den die Enzyklika ‚Populorum progressio' beherrschenden, aber auch schon in ‚Mater et magistra' und in der Pastoralkonstitution anklingenden Begriff „Integraler Humanismus" (419—433); unmittelbar daran anschließend greift *Ludwig Berg*, „Zur theologischen Bestimmung des Humanum" (435 bis 452), den auf einer Tagung der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach vergeblich unternommenen Versuch wieder auf, zu klären, ob oder inwieweit wir als gläubige Christen einen reicher gefüllten Begriff von Wert und Würde des Menschen haben und entsprechend mehr und Tieferes darüber auszusagen vermögen als die bekannten Menschenrechtsdeklarationen. — Mit *Rudolf Weiler* und seiner Darstellung der „Linkstendenzen in Gesellschaft und Kirche von heute" (453—467) kann ich nicht in allen Stücken einig gehen, stimme ihm aber darin vollkommen zu, daß „die Krise der katholischen Soziallehre ... viel mehr von der Theologie her" kommt als aus ihrem eigenen Bereich (461). — *Theodor Mulder*, „Bemerkungen zur Ortsbestimmung des Sozialkonflikts in der katholischen Soziallehre" (469—477), scheint mir die letztere doch etwas zu harmoniefreundlich und zu wenig konfliktfreundlich zu deuten; wenn er in vermeintlichem Gegensatz zu ihr Sozialkonflikte in einer Gesellschaft wie der unsrigen als „praktisch unvermeidbar" bezeichnet und ihnen „in den meisten Fällen ... eine positive Bedeutung" zuerkennt (477), so befindet er sich damit in Übereinstimmung mit Papst Pius XI., der in „Quadragesimo anno" (n. 114) eine ehrliche, wenn auch harte Klassenauseinandersetzung nicht bloß als „unvermeidbar", sondern klar als unentbehrlich bezeichnet, um eine bessere Ordnung der Gesellschaft herbeizuführen, und keinerlei Bedenken dagegen erhebt. Daß man allgemein von dieser höchst bedeutsamen Textstelle keine Kenntnis nimmt und selbst ein Mann wie Mulder davon keine Ausnahme macht, ist in der Tat befremdlich, vielleicht allerdings — und insofern hätte Mulder mit seiner Deutung doch wieder recht — für katholische Kreise typisch. — Unter der Überschrift

„Privater und sozialer Wohlstand" (479—494) behandelt *Anton Rauscher* sorgfältig ausgewogen die Sozialgebundenheit des Eigentums und arbeitet klar den Unterschied heraus zwischen der „metajuridischen" Befugnis *des* Menschen, über *die* Sachenwelt zu herrschen, und dem *Rechts*institut des Eigentums, das diesem einzelnen Menschen die Befugnis einräumt, diese Herrschaft über *bestimmte* Sachgüter unter Ausschluß aller anderen auszuüben. — Ebenso überzeugend sind *Walter Kerbers* „Überlegungen zur allgemeinen Autoritätskrise" (495—509). — *Hermann Josef Wallraff* bietet in seinem Beitrag „Deutung der Steuerpflicht durch die öffentliche Meinung" (511—523) einen interessanten Überblick ohne eigene Stellungnahme; seiner Meinung nach kann „den methodologischen und ethischen Problemen, die sich in großer Zahl aufdrängen ... nur eine Serie weiterer Darstellungen nachgehen" (522); wie alt muß der Jubilar noch werden und wie viele Festschriften muß er noch erhalten, damit Wallraff uns diese „Serie weiterer Darstellungen" nachliefert? — Aus der Reihe heraus fällt der Beitrag von *Paul Zepp*, „Größere Eigenständigkeit der religiösen Gemeinschaften in der Gesetzgebung seit dem 2. Vatikanischen Konzil durch Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips" (525—540), der besser unter den Beiträgen aus Kirchenrecht und Pastoraltheologie seinen Platz gefunden hätte. In leider nicht immer einwandfreier sprachlicher Wiedergabe werden die zahlreichen, seit dem Konzil in Kraft gesetzten Änderungen des Religiosenrechts bis zu den letzten Einzelheiten vorgelegt; zweifellos liegen sie im großen und ganzen in der Linie des Subsidiaritätsprinzips; *hier* aber wäre doch, da das Subsidiaritätsprinzip selbst als *„formales* Prinzip" keine Lösungen darbietet, gerade zu zeigen, welche *materiellen* Erwägungen im Einzelfall angestellt wurden oder anzustellen gewesen wären, um die jeweils dem Subsidiaritätsprinzip gerecht werdende Lösung zu finden. — Außergewöhnliche Anforderungen an den Leser stellt der Beitrag von *Arthur Fridolin Utz*, „Auf der Suche nach dem Wesen der Ehe" (541—559). Wer auf diesem Gebiet nicht Fachmann ist, kann sich dazu unmöglich eine eigene fundierte Meinung bilden; immerhin gewinnt er den Eindruck, die landläufige Diskussion — auch über „Humanae vitae" — dringe bei weitem nicht in die letzten Tiefen der hier anstehenden erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen hinab. — *Franz Groner* packt in seinem Beitrag „Sterbendes Volk? — Fragen der Bevölkerungswissenschaft an die kirchliche Lehre und Verkündigung" (561—574) herzhaft heiße Eisen an. „Mit mathematischer Strenge" (571) läßt sich beweisen, daß die Bevölkerungsvermehrung an eine unübersteigbare Grenze stößt; die daraus sich ergebenden, von Groner formulierten Fragen müssen beantwortet werden; wenn das Konzil die Gläubigen hinsichtlich der verantworteten Elternschaft ausdrücklich an das Lehramt der Kirche verweist, das ihnen das „göttliche Gesetz im Lichte des Evangeliums authentisch auslegt" (GS 50), dann haben sie, so betont Gr. richtig, ein Recht darauf, „diese Fragen eindeutig beantwortet zu erhalten" (573). Geradezu eine Ironie ist, daß ausgerechnet dieser Beitrag des Herausgebers selbst schlecht korrigiert ist; eine gar nicht belanglose Fußnote ist — offenbar bei der Korrektur — zum Teil verlorengegangen und ihr verbliebener Rest zur Unkenntlichkeit verstümmelt worden. — Eine gleichfalls sehr ernste Frage stellt *Wilhelm Dreier* in „Restauration oder Revolution? — Eine falsche Alternative christlicher Weltgestaltung" (575—583): haben wir uns in den Jahren nach dem Konzil nicht viel zu sehr mit uns selbst, mit innerkirchlichen Fragen beschäftigt und dadurch die Gefahr heraufbeschworen, das vom Konzil mit Emphase verkündete „gesellschaftspolitische Programm ... zu bloßer Deklamation erstarren" zu lassen? In unserem eigenen Lande ist das leider bereits keine „Gefahr" mehr, sondern beklagenswerte vollendete Tatsache. — *Gustav Ermecke* eröffnet seine Ausführungen „Zur Christlichen Gesellschaftslehre und ihrer Aufgabe heute" (585—592) mit der These, die CGL (Ermecke gebraucht immer dieses Kürzel) sei „weder nur ‚ein System offener Sätze' noch ... ‚eines sanften Todes entschlafen'" (585). Als System offener Sätze hat *H. J. Wallraff* sie bezeichnet, jedoch keineswegs behauptet, sie sei „nur" das und nichts weiter; wenn Ermecke dieses „nur" bestreitet, wird weder Wallraff noch sonst jemand sich betroffen fühlen. Die Behauptung, die CGL sei „eines sanften Todes entschlafen", schreibt Ermecke ausdrücklich m i r zu (590), erliegt dabei jedoch einer Verwechslung; als eines sanften Todes entschlafen habe ich nicht die katholische Soziall e h r e bezeichnet, sondern den „sozialen Katholizismus" oder die katholische Sozial*bewegung;* von dieser aber sagt Ermecke w ö r t l i c h dasselbe (591, Ziff. 5); wir stimmen also völlig überein.

Das die CGL von anderen Sozialwissenschaften, mit denen ihr das *Material*objekt gemeinsam ist, unterscheidende Merkmal, d. i. ihr *Formal*objekt, bestimmt Ermecke dahin, sie betrachte „das menschliche Gesellschaftsleben im Hinblick auf die Heilsbotschaft von der Berufung aller Lebensbereiche in Christus auf ihre Vollendung im Gottesreiche" (586); damit ist die CGL eindeutig als theologische Disziplin gekennzeichnet. Nichtsdestoweniger bezieht Ermecke in seinem Vorschlag für einen 4-semestrigen Kursus der CGL eine ganze Reihe nicht-theologischer (Hilfs-)Disziplinen ein. Die umstrittene Frage, ob nach vollem Ausbau der Sozialphilosophie überhaupt noch ein „Überschuß" für eine theologische Vorlesung verbleibe und, zutreffendenfalls, wie groß dieser Überschuß sei und worin er bestehe, wird nicht gestellt und bleibt daher unbeantwortet.

Mit besonderer Freude bezeichnet man den Beitrag von *Heinz-Dieter Wendland*, „Gestaltwechsel der Kirche — Revolution der Gesellschaft" (595—605). Man muß wissen, daß Wendland unter „Revolution" schlicht und recht jede nicht nur oberflächliche, sondern an die Grundlagen gehende Umgestaltung versteht. Wenn er hier „Gestaltwandel der Kirche" und „Revolution der Gesellschaft" einander gegenüberstellt, legt er Gewicht darauf, sogleich dem Mißverständnis vorzubeugen, als sähe er im Sinne einer „isolierenden, dualistisch Kirche und ‚Welt' nur von einander trennenden theologischen Denkweise" Kirche und Gesellschaft als scharf geschiedene Gegenstände oder gar Gegensätze an (595); im Gegenteil: gerade wegen des zwischen beiden bestehenden inneren Zusammenhangs bedingen und beeinflussen unausweichlich Wandlungen in der Kirche und Umwälzungen im gesellschaftlichen und politischen Leben einander wechselseitig. In diesem Sinn erkennt er dem Christentum eine „politische Dimension" zu (ebd.) und pflichtet insoweit *Trutz Rendtorff* bei, dessen Thesen mir allerdings bei Wendland — vorsichtig ausgedrückt — „entschärft" erscheinen. Eindrucksvoll weist Wendland den „Gott der Legitimisten" und den „Gott der Revolutionäre" gleich weit von sich und sieht in beiden nur „Götzen"; „der wahre und wirkliche Gott garantiert weder den Anbetern des status quo noch den Revolutionären die ewige Wahrheit oder auch nur die geschichtliche Dauer ihrer Sache" (596). Das, worum es Wendland geht, läßt sich wohl so ausdrücken: wie wir Christen nicht nur als einzelne, sondern auch als Kirche unseren Glauben verstehen und leben, ist in viel höherem Grade, als wir uns dessen bisher bewußt waren, sozial und politisch *bedingt*, nicht minder aber auch sozial und politisch w i r k s a m — nicht nur im *Guten*, sondern, wenn wir versagen, erst recht im *Bösen*. — Zum „allgemeinen ethischen Christentum", dem „heute neuentdeckten ‚Christentum außer der Kirche'" (offenbar im Rendtorffschen Sinne) bemerkt Wendland, wir dürfen zwar seine „politischen, moralischen und zivilisatorischen Wirkungen weder gering veranschlagen noch gar diffamieren", aber es lebe doch, „solange es noch irgendeine religiöse Substanz oder moralische Kraft besitzt, ganz und gar von der Kirche, vom Evangelium und von den Sakramenten, vom Gottesdienst und von der geistlichen, eschatologischen Kraft der Mission; ersterben diese, so löst sich eines schönen Tages das allgemeine ethische Christentum in Rauch auf und verschwindet" (602); damit ist der fundamentale Unterschied bloßgelegt zwischen diesem „Christentum außer der Kirche" und dem, wohin wir zielen, wenn wir von der ‚anima naturaliter christiana' sprechen oder was wir seit dem Konzil als „anonymes Christentum" zu bezeichnen pflegen: dieses „Christentum außer der Kirche" ist keine Aufgeschlossenheit für die Botschaft Jesu Christi, sondern ein *Auszug* aus der Kirche oder ein *Restbestand* dessen, was man bei diesem Auszug mitgenommen hat.

Zum Schluß noch eine Bemerkung zum Ganzen und zu Festschriften überhaupt. Die überhandnehmende Zahl der Festschriften, zu denen man um Mitarbeit gebeten wird, führt immer mehr in die Versuchung, irgend etwas, das man in der Schublade liegen hat, einzusenden und sich so, wie man meint, der Verpflichtung zu entledigen. Im Alten Testament schärft Gott immer wieder ein, nur ganz tadellose Opfergaben zum Altar zu bringen, und weist mit Mängeln oder Fehlern behaftete Opfer als seiner unwürdig zurück. Ebenso sollte man, um einen Mann des öffentlichen Lebens oder der Wissenschaft zu ehren, nur Beiträge liefern, die mit Liebe und Sorgfalt eigens ihm zu Ehren ausgearbeitet sind. Es gibt verräterische Kennzeichen, an denen ein geschultes Auge erkennt, ob ein Beitrag schon jahrelang in der Schublade gelegen hat u. dgl. m.; auch in dieser Festschrift findet sich der

eine oder andere Beitrag dieser Art. Auch solche Beiträge können durchaus ihren Wert haben, aber sie sollten an anderer Stelle als in einer Festschrift erscheinen. — Der Verlag Bachem hat das Seinige getan, um die Festschrift für Kardinal Höffner würdig auszustatten; Herausgeber und Verlag können mit Recht stolz darauf sein, sie pünktlich herausgebracht zu haben, so daß sie am Ehrentag selbst dem zu Ehrenden überreicht werden konnte. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Granfield, P.-Jungmann, J. A. (Hrsg.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten.* 28×20 (972 S. in 2 Bänden) Münster/Westf. 1970, Aschendorff. 184.— DM.

Die beiden großformatigen Bände enthalten auf 912 Textseiten 78 Beiträge in 5 verschiedenen Sprachen: 31 in englisch, 23 in deutsch, 19 in französisch, 3 in italienisch und 2 in spanisch. Angefügt sind drei kurze Laudationes, die Bibliographie Johannes Quasten sowie die Indices: Abkürzungs-, Namen- und Sachverzeichnis. Ohne Paginierung sind die 20 S. Vorspann: Titelblatt, Vorwort, Widmung, Tabula Gratulatoria, Inhaltsverzeichnis, Verzeichnis der Mitarbeiter und der Abbildungen (Bd. 2).

Um die Masse der Beiträge etwas zu gliedern, hat man sie zunächst auf zwei Hälften — deren erste weit in den zweiten Band hineinreicht — verteilt: eine mehr patrologische, der man auch die kirchengeschichtlichen Arbeiten zuschlug, und eine mehr liturgiegeschichtliche, der man die archäologischen Untersuchungen beifügte. In der ersten Hälfte sind die Aufsätze teils nach zeitlichen (1. Die vorkonstantinische Kirche [3—68]; 3. Apostolische Väter und Apologeten [182—267]), teils nach thematischen (2. Exegese der Väter [69—181]; 4. Christentum und Gnosis [266—288]; 8. Spiritualität und Mönchtum [576—614]; 9. Väterforschung in der neueren Zeit [615—635]), teils nach räumlichen (5. Ägypten [289—408]; 6. Kappadozien und Syrien [409—498]; 7. Lateinische patristische Schriftsteller [499—575]) Gesichtspunkten zusammengeordnet. Die zweite Hälfte kennt 5 Unterpunkte: Das liturgische Gebäude — Liturgische Feste und Farben — Die Liturgie der Taufe — Die Liturgie des Wortes — Die Liturgie der Eucharistie. Überschneidungen waren hier nicht zu vermeiden. So ist z. B. Gregor von Nyssa unter „Kappadozien" nicht vertreten, wohl aber unter „Liturgische Feste und Farben" und „Die Liturgie der Taufe"; über Exegese der Väter ist auch unter „Ägypten", „Lateinische patristische Schriftsteller" und „Die Liturgie der Taufe" etwas zu finden; einen Abschnitt über die Bußliturgie gibt es zwar nicht, dennoch aber einen Aufsatz über Kirchenbuße unter „Kappadozien und Syrien". Man wird also gut daran tun, sich bei der Benutzung die Inhalts-, Namen- und Sachverzeichnisse genau durchzusehen.

Quer durch beide Bände zieht sich eine Rubrik, die man „Philologisches" — im weitesten Sinn — überschreiben könnte. (Es geht um Textkritik, Editionen, Handschriften usw.) Wir entdecken: Vorarbeiten zu einer neuen Edition des Danielkommentars von Hippolyt *(M. Richard);* Erwägungen zur Echtheitsfrage einer Ephräm dem Syrer zugeschriebenen, armenisch überlieferten Expositio Evangelii *(G. A. Egan);* Übersetzung von Tatian, Or. ad Graec. 30, 1 *(F. Bolgiani);* Text, Interpretation, Stil von Melitos Peri pascha *(S. G. Hall; Th. Halton);* Handschriften-Überlieferung zu De Spiritu Sancto von Didymus *(L. Doutreleau);* Liste der dem Theophilus zugeschriebenen armenischen Homilien *(Sirarpie Der Nersessian);* Johannes Chrysostomus' De sancto Babyla, c. Iul. et gent. *(Margaret Schatkin);* Übersetzung von Minucius Felix, Octavius 8,4; 9,6; 14,1 und 35,5 *(G. W. Clarke);* Ablehnung von Konjekturen zu Tertullian, De pat. 12,9 und De pud. 4, 3 *(J. Bauer);* Kritik an Rufins Übersetzungsmethode *(F. Winkelmann);* Rezension einer Apostellegende *(F. Halkin);* Übersetzung von Peregrinatio Aetheriae 44,4 *(G. E. Gingras);* die den Reichenauer Glossen zugrunde liegende Handschrift der Regula Benedicti *(R. Hanslik);* Drei-Königs-Legenden im frühen lateinischen Schrifttum Irlands *(R. E. McNally);* Perikopenordnung eines syrischen Lektionars *(O. Heiming);* das Predigtbuch des Agimond und seine unmittelbaren Quellen *(A. Chavasse).*

Während alle genannten Titel nicht allein Quellenforschung *sind,* sondern auch der weiteren Quellenforschung *dienen,* hebt sich — vornehmlich innerhalb der liturgiewissenschaftlichen Beiträge — eine Gruppe ab, die zwar auch von strenger Quellenforschung herkommt, aber von ihrer Thematik her mitten in die Anliegen der praktischen Liturgiereform hineintrifft. Ein Kleinod trägt *J. A. Jungmann* bei (691 bis 697), indem er den Weg aufweist, nämlich Alkuin, über den Spuren der Trinitäts-

lehre eines Marius Victorinus ins Dreifaltigkeitsoffizium des Römischen Breviers Eingang gefunden haben. Nicht weniger kostbar sind die Seiten von *J. Daniélou* (663 bis 666), der zeigt, daß die Feier des 40. Tages nach Ostern älter ist als die Feier der Himmelfahrt an diesem Tag; erst nach dem Konzil von 381 wurde der 50. Tag, Pfingsten, ganz für den Heiligen Geist frei gemacht, und für das jetzt verdrängte Himmelfahrtsgeheimnis mußte ein eigener Termin gefunden werden; die älteste erhaltene und am 40. Tag vorgetragene Himmelsfahrtspredigt stammt von Gregor von Nyssa, wohl aus dem Jahr 388. Von *A. C. Rush* (698—708) erfährt man einiges zu den Farben Rot und Schwarz in der Totenliturgie. *J. Pascher* (876—885) bespricht an dem Beispiel „despicere terrena" die Schwierigkeit und Notwendigkeit einer mehr als nur lexikographischen Übersetzung von Gebetstexten. Interessant ist der Nachweis, den *A.-G. Martimort* führt, daß man von der Doppelheit der Zwischengesänge (Graduale und Alleluja) in der Römischen Messe nicht auf eine ursprüngliche Leseordnung von zwei Lectiones vor dem Evangelium schließen dürfe: der Alleluja-Gesang ist aus den orientalischen Liturgien als Vorbereitung auf das Evangelium übernommen worden. Mit einer langen Reihe von Beispielen trägt *A. Olivar* (736—767) zusammen, was wir über Predigtvorbereitung und Improvisation zur Zeit der Väter wissen können. Was *W. Dürig* über „Die Scholastiker und die Communio sub una specie" (864—875) zu sagen hat, ist auch insofern fesselnd, als viele Hinweise gegeben werden auf die bis ins Hochmittelalter selbstverständliche Communio sub utraque. Von einer ungewohnten Vorschrift des erneuerten römischen Ritus der Bischofsweihe geht *E. Lengeling* (886—912) aus, wenn er nach dem Hauptzelebranten der Weihemesse in Vergangenheit und ökumenischer Gegenwart fragt. Wohin ein die Weihen unrichtig bewertendes Denken führen kann, zeigt *B. Fischer* (527—531) daran, wie ein Satz des Paulinus von Mailand über die Zeit zwischen Taufe und Bischofsweihe des Ambrosius bis in die jüngste Zeit hinein überinterpretiert wird.

B. Neunheuser (709—723) legt einige Ergänzungen zu seinem Faszikel IV 2 aus dem „Handbuch der Dogmengeschichte" vor. Über die Vorgeschichte der christlichen Taufe und die frühesten Dokumente im NT möchte *N.* zur konkreten Form der Taufliturgie im NT vorstoßen. Qumran wird als „eine der gewichtigen Voraussetzungen" (714) für die Johannestaufe gewertet. Daneben würde man allerdings gern etwas deutlicher lesen, was *H. Braun,* Qumran und das Neue Testament II (Tübingen 1966) 7, so gesagt hat: „Jedenfalls geht es beim Täufer um eine einmalige Taufe; in Qumran um wiederholte Reinigungen, *deren erste in den Texten keinen besonderen Ton hat und niemals als erste erwähnt wird*" (Hervorhebung vom Rez.). Auf denselben Punkt muß auch hingewiesen werden, was die Proselytentaufe betrifft: daß sie um das Jahr 90 von Rabbinen diskutiert wurde (714), beweist nicht, daß sie vorher auch schon eigentlicher Initiationsritus (und nicht nur dessen — der Beschneidung — Begleiterscheinung) war. „Doch läßt sich nicht leugnen, daß wir hier frühe Bräuche vor uns haben, die sehr wohl eine Analogie darstellen dafür, wie in einem Milieu, das Waschungen und Bäder als Ausdrucksmittel liturgischen Tuns kannte und schätzte, ein Initiationsritus gestaltet werden konnte" (715 f.). Der Versuch, so etwas wie die Liturgie der Johannestaufe aus den Berichten der Evangelien herauszudestillieren, bringt notwendig nur das, was für einen Taufvorgang ohnehin selbstverständlich ist. Das Interesse der Evangelien liegt ja nicht bei der Johannestaufe als solcher. Die tradierte Perikope ist zum Gründungsdokument der Taufe schlechthin, d. h. der christlichen Taufe, geworden und wird daraufhin gestaltet. Das ist auch der Grund, warum über die „Konkrete Form der Taufliturgie im NT" (719—722) nichts Konkretes gesagt werden kann. Im Schlußsatz „... wahrhaft derart angetan mit Christus ..." (722) kann man eine faktische, sehr vorsichtige Distanzierung von *V. Warnach* erkennen, wenn damit die Taufe als Gesamtvorgang christologisch/ekklesiologisch und nicht in ihren einzelnen Phasen kultsymbolisch gedeutet wird. Wohl hat *N.* recht, *Warnach* in Schutz zu nehmen gegen den von dogmatischem Vorverständnis geprägten Artikel *E. Stommels* in der Römischen Quartalschrift 50 (1955) 1—20. Nicht zu Recht ist damit aber auch *Stommels* in derselben Zeitschrift 49 (1954) 1—20 in religionsgeschichtlicher Methode klar vorgetragenes Anliegen untergegangen. In seiner „ausführlichen und vorzüglichen Darlegung" (719) in Archiv für Liturgiewissenschaft 5/2 (1958)

274—332 bringt *Warnach* ja doch an Inhaltlich-Sachlichem nichts Neues gegenüber seinen früheren Ausführungen am gleichen Ort 3/2 (1954) 286—366, so daß ein neuerliches Eingehen auf *Stommels* früheren Artikel nicht unangebracht gewesen wäre, zumal inzwischen auch eine Studie von *H. W. Bartsch*, Die theologische Bedeutung des Begriffes *OMOIΩMA* im neuen Testament (Entmythologisierende Auslegung [Hamburg-Bergstedt 1962] 156—169) *Warnachs* Paulusexegese nicht gerade stützt. Im ganzen ist *N.s* sauber gearbeiteter und vorsichtig urteilender Artikel ein neuerliches Beispiel dafür, wie mager die Antwort des NT ausfällt, wenn man *nur* historisch-kritisch fragt. Die Evangelien, und auch die Taufperikopen, beginnen eben erst dann zu sprechen, wenn man sie als Glaubensdokumente nach ihrer Glaubensverkündigung befragt.

Ein sehr beachtlicher Teil der Beiträge, dem man in der Festgabe für einen Patrologen wohl den ersten Rang einräumen muß, kreist um theologie- und geistesgeschichtliche Themen. *Y. Congar* äußert sich zum frühen Bewußtsein der Heidenmission, *R. M. Grant* zu Opfer und Schwur in den ersten Christenverfolgungen; *H. Chadwick, G. Quispel* und *W. C. van Unnik* bereichern die Gnosis-, *H. Crouzel, J. Laporte* und *P. Lebeau* die Originesforschung; *A. Knauber* zeichnet die Wirkungsgeschichte des Clemens Alexandrinus, *J. Ratzinger* den Weg der religiösen Erkenntnis nach Augustinus. Äußerst interessant und aufschlußreich ist die Untersuchung von *Heinrich Dörrie*, Die Epiphanias-Predigt des Gregor von Nazianz (hom. 39) und ihre geistesgeschichtliche Deutung (409—423). Die in den beiden mittleren Kapiteln dieser Predigt erarbeiteten Distinctiones haben auf dem Konzil von 381 eine entscheidende Rolle gespielt, nehmen also die spätere orthodoxe Trinitätslehre vorweg. „Eine so formulierte Orthodoxie konnte in ihrer Substanz von keiner Schattierung des Platonismus mehr bedroht werden. Von nun an konnte der Platonismus im Grunde nur noch Formulierungshilfen bieten und im Akzidentiellen nützlich sein. Eine Gefahr für das Wesen des Christentums war er fortan nicht mehr. Das steht hinter den Entscheidungen von 381 — und daß Gregor von Nazianz das in den 60 Textzeilen ... so eindeutig und so unwiderleglich auszusagen vermochte, das scheint mir die historische Bedeutung dieses Textes auszumachen" (423). Nebenbei fällt noch etwas ab, was zur Datierung der umstrittenen Confessio Antiochena beitragen kann: sie sei „jünger als das Jahr 381" (415). *P. Meinhold* setzt mit „Die geschichtstheologischen Konzeptionen des Ignatius von Antiochien" (182—191) seine Studien zu Ign. v. Ant. fort (vgl. 182, Anm. 1). Leider wird die in dieser Arbeit enthaltene Grundthese, der ignatianischen Argumentation lägen die „geschichtstheologischen Kategorien von Weissagung und Erfüllung" (182) zugrunde, mehr vorausgesetzt als aufgewiesen. Mag diese Konzeption für Ignatius auch mehr zutreffen als für Clemens Romanus, dem sie *M.* in „Geschehen und Deutung im Ersten Clemensbrief" (ZKG 58 [1939] 82—129) zu gewaltsam übergestülpt hat, so hätte sie doch nur mittels sorgfältiger Analysen dargestellt werden können. Die Frage aber, von der auszugehen wäre, was nämlich für Ignatius Geschichte ist und in welchem Anliegen er Geschichte verwendet, diese Frage taucht erst ganz am Schluß des Artikels auf. *O. Perler* (256—265) untersucht in Peri pascha des Melito die atl. Typenreihe für den leidenden Christus und glaubt einige Hinweise gefunden zu haben, daß sowohl Cyprian wie Tertullian auf die von Eusebius (Hist. eccl. IV 26, 12. 13. 14) erwähnten Eklogai des Melito zurückgegriffen haben könnten, was bereits Harnack vermutete. Die jüngste Geschichte betrifft der von *K. Aland* veröffentlichte Briefwechsel *H. Lietzmanns* mit katholischen Kollegen (615—635).

Anhangsweise sei noch hingewiesen auf die Arbeiten zum Messalianismus *(J. Meyendorff; E. des Places);* Aufweis des marcionitischen Ursprungs der ältesten Prologe zu den Paulusbriefen *(K. Th. Schäfer);* Rechtfertigung des Ps.-Pionius bezüglich der Datierung des Martyriums von Polykarp *(L. W. Barnard);* Theologie und Echtheit der dem Cyrill von Jerusalem zugeschriebenen Mystagogischen Katechesen *(P. Th. Camelot).* Ein brennend aktuelles Thema greift *M. Spanneut* auf mit der Frage nach der Gewaltlosigkeit bei den vorkonstantinischen Vätern in Afrika (36—39).

Die große Zahl von Hinweisen bezeugt wohl zur Genüge die Reichhaltigkeit der beiden Bände. Wer zu ihnen greift, wird manches entdecken, was für sein Gebiet

von Belang ist. Das Druckbild ist angenehm, nur sind, bedingt durch das große Format, die Zeilen etwas lang geraten (das Anderthalbfache einer Schreibmaschinenzeile!). Hätte man nicht, wie die Anmerkungen, so auch den Text zweispaltig setzen können? Die stehengebliebenen Druckfehler sind fast immer — wo nicht gerade etwas ausgesallen ist, wie z. B. 692, Anm. 7 Schluß — leicht zu korrigieren.

Gerbert Brunner, S. J.

Lonergan, Bernard J.F., S.J., *Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas.* Edited by *J. Patout Burns, S.J.*, with an introduction by *Frederick E. Crowe, S.J.* 8° (XII u. 187 S.) London 1971, Darton, Longman and Todd, und New York, Herder and Herder. 4.00 £.

Ders., *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.

1. Zu Beginn dieser historischen Studie über einen Aspekt der Gnadenlehre legt Lonergan dar, daß der Begriff der wirkenden Gnade bei Thomas von den späteren Theologen verschieden ausgewertet worden ist. Während ihn *Norbert del Prado, O.P.*, am Anfang unseres Jahrhunderts für sehr wichtig hielt, meinte *Hermann Lange, S.J.*, daß dieser Begriff (zusammen mit dem der mitwirkenden Gnade) überhaupt nicht den Zugang zur Gnadenlehre des hl. Thomas öffne (*De Gratia tractatus dogmaticus*, Friburgi Br. 1929, n. 512, 598 f.). Es handle sich vielmehr um eine traditionelle Einteilung, weshalb man sich nicht wundern dürfe, sie auch bei Thomas zu finden, der sich bemühte, ihr einen annehmbaren Sinn zu geben. Über diesen Sinn allerdings „non multum sollicitus est". In der Tat, so fährt Lange fort, habe ihm Thomas, obwohl er dreimal ausführlich über dieses Begriffspaar gehandelt habe, jedesmal eine andere Bedeutung beigelegt. Selbstverständlich ist die bañezianische Lehre, die del Prado auf dem Begriff der wirkenden Gnade aufzubauen versucht, nichts als eine Sammlung von „ineptiae", mit denen man eine aussichtslose Sache zu verteidigen sucht. Man hört hier gleichsam das letzte Echo des berühmten Gnadenstreits.

Als L. sich in seiner Dissertation für das Doktorat in Theologie an der Universität Gregoriana auf denselben strittigen Punkt einließ, war er sich der Gefahr bewußt, der seine Untersuchung ausgesetzt war: das Problem unter der Perspektive anzugehen, die sich nun schon seit Jahrhunderten festgelegt hatte, und so einen nahezu überflüssigen Beitrag zur langen Liste der Vertreter der einen oder der anderen thomistischen Schule zu leisten. Er wählte deshalb einen anderen Weg: er ließ die spätere Problemstellung beiseite, um den Zusammenhang wiederzuwinnen, in dem Thomas nach einem Verständnis der beiden Faktoren gesucht hatte: der göttlichen Einwirkung und der menschlichen Freiheit (91). Die Zeit war reif dafür. Die monumentale Studie von *M. Landgraf* über die Gnadenlehre in der Frühscholastik, die eingehenden Untersuchungen von *Dom Lottin* über die Auffassungen von Freiheit im 12. und 13. Jahrhundert, die Monographie von *Schupp* über die Gnadenlehre des Petrus Lombardus und die von *Doms* über die Gnadenlehre des Albertus Magnus lieferten ein zuverlässiges Bild der Gnadenlehre zur Zeit, da Thomas über denselben Gegenstand zu schreiben begann.

L. richtete seine Untersuchung darauf, zu verstehen, warum Thomas von der ersten Darstellung in seinem *Sentenzenkommentar* (In II Sent. d. 26, q. 1, a. 5: Utrum gratia dividatur convenienter in gratiam operantem et cooperantem) über die Zwischenposition in *De veritate* (q. 27, a. 5, ad 1) zur Darstellung in seiner späten Periode überging, wo er demselben Problem einen Artikel in der *Prima secundae* (q. 111, a. 2) widmete. Zu diesem Zweck wandte L. eine Methode an, die, wie er sich im nicht veröffentlichten ersten Kapitel seiner Dissertation ausdrückt, eine größere Objektivität erzielen könnte als die in der bañezianisch-molinistischen Kontroverse bis dahin angewandten Methoden (vgl. *D. Tracy*, The Achievement of B. Lonergan, New York 1970, 32). Das war die Methode, die schon *J. de Guibert* in seinem Buch „Les doublets de Saint Thomas d'Aquin" vorgeschlagen hatte. Sie besteht in einem intensiven Studium der Parallelstellen: durch ein induktives Verfahren versuchte L. zu einem am Text fundierten Verständnis der Frage zu gelangen, wie sie sich Thomas gestellt hatte, als er sie in seinem Sentenzenkommentar an-

gegangen war und wie er sie 15 Jahre später in der *Summa* hinterlassen hatte. Durch ein solches Verfahren, meint Lonergan, ist es möglich, zu einem Ergebnis zu kommen, das in seinem negativen Teil sicher ist, während man sich im positiven Teil meistens mit einem bloß wahrscheinlichen Resultat zufriedengeben muß. Das Problem aber besteht darin, zu einer wohlbegründeten Wahrscheinlichkeit zu gelangen, die, indem sie sich für weitere Vertiefungen, Zusätze, ausgewogenere Formulierungen offenhält, dennoch in ihrem Kern nicht in Frage gestellt werden kann.

Die philologischen und historischen Studien, die infolge der Renaissance des Thomismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Verfügung standen, „hatten ein Bewußtsein geschaffen, das es immer schwerer machte, die Rhetorik an die Stelle der Geschichte, die Phantasie an die der Fakten und eine abstrakte Argumentation an die Stelle der Evidenz aus dem Text zu stellen" (*Lonergan*, Insight. A Study of Human Understanding, London - New York 1957, 747). Nun bestand die eigentliche Aufgabe der Dissertation von L. darin, ein Verständnis dieser bereits erworbenen textlichen und historischen Daten herauszuarbeiten. „In den Geist eines mittelalterlichen Denkers eindringen heißt über seine Wörter und Sätze hinausgehen. Heißt eindringen in die Tiefe, was dem wachsenden Einfluß der historischen Forschung proportioniert ist. Heißt die Probleme so anpacken, wie sie einmal gestellt worden waren. Heißt das Gesamtwerk eines Schriftstellers wie Thomas von Aquin nehmen und nach der Reihenfolge der Schriften die Variationen und Entwicklungen seiner Auffassungen verfolgen. Heißt das gleichzeitige Vorhandensein solcher Variationen und solcher Entwicklungen studieren und ihre Motive und ihre Ursachen fassen. Heißt von selbst entdecken, daß der Verstand des Aquinaten, in bestimmten Punkten schneller, in anderen langsamer, eine Position dynamischen Gleichgewichtes erreichte, ohne jemals davon abzulassen, vorwärtszudrängen hin zu einer volleren und nuancierteren Synthese" (ebd.). Dieser Methode folgend, zeichnet L. den Weg, der Thomas von der ersten Darstellung des Begriffspaares von wirkender und mitwirkender Gnade zu seiner letzten Auffassung hinführte, wo er neben der Gnade als *habitus* eine andere Art von Gnade anerkannte, die unmittelbar die Tätigkeit betrifft. Diese Gnade wird dann untergeteilt in *wirkende*, insofern sie den Willensakt hinsichtlich des Zieles bewirkt, und in *mitwirkende*, insofern der Willensakt hinsichtlich des Zieles zu einer wirksamen Wahl der Mittel und zur entsprechenden Ausführung hinführt. Diese göttliche Einwirkung oder Gnade als Akt haben die Theologen später aktuelle Gnade genannt.

2. Das ist das Thema. Allein L. geht in seiner Studie daran, einen weiteren Komplex von Begriffen zu untersuchen, die mit dem Schlußbegriff einer aktuellen wirkenden Gnade verbunden sind. In der Tat war für Thomas die Thematisierung der wirkenden Gnade gleichsam der Kristallisationspunkt einer ganzen Reihe von Überlegungen zu den Aussagen der Heiligen Schrift, der Väter und der theologischen Tradition, die sich auf das neue Leben des Glaubenden in Christus beziehen. Kurz vor Thomas, um 1230, hatte *Philipp*, der Kanzler der Universität von Paris, die Theorie der zwei seinsmäßig verschiedenen Ordnungen formuliert, auf die die Überlegungen und Bemühungen der vorherigen und zeitgenössischen Theologen hingezielt hatten: es gibt nicht bloß die wohlbekannte Reihe von Gnade, Glauben, übernatürlicher Liebe und Verdienst, es gibt auch die Reihe, die sich aus Natur, Vernunft und natürlicher Liebe zu Gott zusammensetzt. Der ungeschuldete Charakter des Lebens in Christus war den Vätern und den vorherigen Theologen bekannt; was Philipp mit seinem Lehrsatz vom Übernatürlichen einführte, war die Anerkennung einer Bezugslinie, Natur genannt, die eine systematische Synthese erlaubte und damit ein wissenschaftliches Verständnis einer Menge von Daten, die bisher jeglicher Systematisierung zu widerstehen schienen. Es gab da etwas Ähnliches wie eine kopernikanische Wende: „Der Kern des gesamten Sachverhaltes wurde gewaltsam verschoben; bestimmte Entwicklungen wurden sofort ausgelöst, andere folgten in Zeitabständen, wobei eine Änderung eine andere nach sich zog, bis es dem Genie des Thomas gelang, der Lage Herr zu werden" (16).

Aber Thomas konnte in der *Prima secundae* nicht seine Synthese herausarbeiten, ohne eine Reihe von Untersuchungen, Vertiefungen und Abänderungen an Themen anzustellen, die um die göttliche Hilfe kreisen, die notwendig ist, damit das Leben des Gerechten in der Gnade die Früchte der guten Werke bringe und der Sünder

sich zu Gott bekehre. Solcherart sind das Wirken im allgemeinen, die Prämotion, die Applikation, die Gewißheit der göttlichen Vorsehung, die allgemeine Instrumentalursächlichkeit, die Analogie des Wirkens; auch noch die Auffassung des Willens und der menschlichen Freiheit; schließlich der Schlüsselbegriff der göttlichen Transzendenz. Das Ganze gibt ein äußerst reiches und nuanciertes Bild, in so überzeugender Weise umrissen, daß es für manche Leser neu und bereichernd sein wird.

Mit scharfem historischem Sinn untersucht L., wie Thomas zur Erarbeitung eines systematischen Verständnisses des göttlichen Wirkens — sei es in der Ordnung der Natur, sei es in der der Gnade — die aristotelische Lehre der Kausalität wiederaufnahm und entfaltete. Die aristotelische Prämotion wird anerkannt als zeitlich der Handlung vorgeordnet, deren Geschehen hier und jetzt sie erklären muß. Diese Prämotion kann den Beweger oder den Bewegten betreffen und vollzieht sich einerseits in Abhängigkeit von einer kosmischen Hierarchie von Bewegern, andererseits nach der wesenhaften Unbestimmtheit und Inintelligibilität der *materia prima*. Thomas eignete sich diese Lehre an, indem er allerdings das *per accidens*, mit dem Aristoteles den allgemeinen Determinismus überwand, in das Planen der Vorsehung zurückführte, die nicht nur als Zielursache, sondern auch als Wirkursache handelt, da sie die ganze Ordnung der weltlichen Ursachen hervorbringt und sie ihnen auferlegt; dies in ihrer Eigenschaft als transzendente Ursache, die selbst auch die kreatürliche Differenz zwischen Notwendigkeit und Kontingenz bewirkt. In solcher Ordnung, Verknüpfung, reihenweisen Anordnung der Zweitursachen besteht die aristotelische Prämotion und die thomanische Applikation: weder Substanz noch Qualität, sondern Relation. L. beschließt das Kapitel über die allgemeine Theorie des Wirkens, indem er behauptet, daß das Überholte an der thomanischen Lehre (Aristoteles' kosmische Hierarchie, Platons Universalursachen, mythische Elemente) ihre wesentliche Gültigkeit auch heute nicht beeinträchtige. Denn es bleibt immer wahr, daß alle endlichen Wirkenden ein Objekt brauchen, an dem oder auf das hin sie handeln können; nun kann Gott allein letztlich solche Objekte schaffen, und das tut er nicht zufällig, sondern nach dem von ihm entworfenen Plan (89).

Im wichtigen 5. Kapitel wird das Wirken auf dem besonderen Gebiet des Willens und der menschlichen Freiheit und des Einflusses Gottes auf sie untersucht. Dem Leser wird auffallen, daß das, was Thomas dazu gesagt hat, von einer Tiefe ist, die das Geheimnis nicht zu beseitigen beansprucht, wohl aber genau zu erhellen versteht, was an Daten dazugehört, und die auf den unendlich entfernten Punkt hinzuweisen vermag, wo die konvergierenden Linien der von uns erfaßbaren Intelligibilitäten sich treffen. Das ist das Geheimnis Gottes: nicht ein neues Datum, das wir nicht zu erklären vermögen, wohl aber das Höchste an Intelligibilität, die absolute Erklärung dessen, was wir schon kennen und bloß fragmentarisch verstehen (105). In diesen Seiten über Gottes unfehlbares Wissen, seinen unwiderstehlichen Willen, sein absolut wirksames Handeln erlebt der Leser etwas Befreiendes. Die Wahrheit jeder Aussage darüber schließt von seiten Gottes eine bloß äußerliche Benennung mit ein, von seiten der Kreatur das Vorhandensein des äußerlichen Benenners. Deswegen handelt es sich um nichts anderes als um eine hypothetische Notwendigkeit: wenn A, dann A. Die Lehre über die göttliche Transzendenz hebt die Eigenart hervor, wodurch Gott, gerade wegen seiner unendlichen Intelligibilität und darum seiner unendlichen Realität, außer- und oberhalb der Ordnung der Kontingenz und der Notwendigkeit, des Determinismus und der Freiheit steht. Das ist das *proprium* Gottes, das keiner Kreatur zugesprochen werden kann, behauptet Thomas; auch nicht der bañezianischen physischen Prämotion, folgert L. (109).

Äußerst brillant ist der Teil über die Möglichkeit der Sünde (109—115) mit der von Thomas festgelegten Dreiteilung sowohl in der Ordnung des Willens als auch in der der Realität und in der der Erkenntnis. Es gibt in der Erkenntnisordnung eine absolute Unwahrheit, der ein nicht intelligibles Nicht-Sein in der Realität (peccatum) und die absolute Irrationalität im Willen (culpa) entspricht. Eine solche Dreiteilung geht geradezu gegen unsere spontane Tendenz, eine universale Intelligibilität zu behaupten, die selbst die Sünde umgreifen sollte. Hier findet L. den Punkt, in dem die Theologen des 16. Jahrhunderts sich von Thomas entfernten. Die zwei

Kategorien (physische Prädetermination — ihre Negation), mit denen Bañez arbeitete, gründeten auf einer irrtümlich angenommenen Intelligibilität der Sünde; während die vier Kategorien bei Molina (zwei in der Ordnung der *futuribilia* und zwei in der realen Ordnung) ein Übermaß an Kategorien ergaben, mit denen ebenfalls eine treffende Behandlung der Sünde — formal als eines Irrationalen — unmöglich wurde (145).

3. Das sind einige Ideen aus diesem kleinen, aber dichten Buch. Die von L. schon vor 30 Jahren gemachte Unterscheidung wurde ursprünglich in einer Reihe von Artikeln in der Zeitschrift „Theological Studies" veröffentlicht. Die Tatsache, daß L. in diesen Jahren immer mehr bekannt wurde, führte zur Veröffentlichung der Studie in Buchform. Damit wird uns nicht nur das Erstlingswerk eines Denkers wiedergeschenkt, der danach in Theologie und in Philosophie seinen Einfluß ausgeübt hat, sondern es wird den Theologen eine Studie angeboten, die auch heute noch ihre Bedeutung haben kann. Denn sie zeigt, was es an tatsächlich Wichtigem und Vitalem in der Problematik von Natur und Gnade und in der von Thomas gefundenen Lösung gibt. Auch bietet sie ein Modell an für eine heutige Neubesinnung auf die Theologie der Gnade.

In bezug auf das erste ist wohl wahr, daß die Lehre von der Gnade zur Zeit nicht im Mittelpunkt der theologischen Auseinandersetzung steht. Nichtsdestoweniger kann man sich schwer denken, daß eine Lehre, die so stark mit der theologischen Spekulation und darüber hinaus mit unserer christlichen Existenz und unserem letzten Schicksal verzahnt ist, mit dem Etikett „passée" abgetan werden kann. Der Christ, der irgendwie seinen Glauben an das Wort Gottes verstehen will, steht vor der Frage, wie er einerseits seine unerschütterliche Überzeugung, das eigene Heil der unendlichen Barmherzigkeit Gottes zu schulden, und andererseits das Bewußtsein von einem freien und verantwortlichen Engagement, zu dem er gerufen ist, in Einklang zu bringen vermag. In einer solchen existentiellen Situation, die zum Christsein überhaupt gehört, können die Überlegungen eines Gläubigen wie Thomas im Leser ein tiefes Echo wecken.

Das zweite Ziel der vorliegenden Veröffentlichung, nämlich den Modellwert aufzuzeigen, den die Gnadenlehre des hl. Thomas für die Theologie heute haben kann, verlangt eine etwas ausführlichere Behandlung. Wenn man einmal den Wert des Beitrages erkannt hat, den Thomas geleistet hat zur Erarbeitung der „aliqua intelligentia eaque fructuosissima", die der Zweck der theologischen Spekulation ist, muß man auch die Grenzen dieses Beitrages sehen. Solche Grenzen sind durch die kulturelle Umwelt gesteckt, in der Thomas gearbeitet hat. Den Ausgangspunkt für das analoge Verständnis des christlichen Mysteriums fand Thomas in den Lehrsätzen über das Handeln, die Aristoteles in seiner Physik formuliert hatte, wenn sie auch so verallgemeinert wurden, daß sie für das Seiende als solches galten. Es handelte sich also um ein Glaubensverständnis in einem vorwiegend naturphilosophischen Zusammenhang. Nun befindet sich heute die gesamte Theologie vor der großen Aufgabe, ein neues Glaubensverständnis im heutigen kulturellen Milieu zu erarbeiten. Dieses Milieu ist nicht nur durch den Fortschritt der Naturwissenschaften, sondern auch durch die Thematisierung der Geisteswissenschaften gekennzeichnet. Nun ist in den Geisteswissenschaften der Sinn (meaning) ein konstitutives Element der Realität, nämlich der menschlichen Wirklichkeit und der menschlichen Welt. Der Sinn aber ist eine geschichtliche Wirklichkeit. Von da aus ist das geschichtliche Bewußtsein entstanden, das alle Bereiche unserer Kultur durchdringt. In bezug auf diesen neuen, verschiedenen Zusammenhang zeigt sich die Unzulänglichkeit — wenn man diesen Ausdruck verwenden will, der im übrigen unexakt ist, insofern er eine anachronistische Perspektive voraussetzt — der thomanischen Gnadenlehre, die uns L. vorlegt. All das aber macht es nicht überflüssig, daß sich die Theologen Rechenschaft geben über eine lange theologische Tradition und besonders über die des hl. Thomas, die einen unübertroffenen Höhepunkt im mühevollen Werden der Scholastik darstellt. Allein auf dieser Basis kann die heutige Theologie die ihr eigene Aufgabe vorantreiben, nämlich mit Hilfe neuer Koordinaten eine Lehre zu verstehen und auszudrücken, die katholisch und damit traditionsgebunden ist.

In seinem letzten Werk, das bald erscheinen wird, spricht L. von der Notwendigkeit, von der theoretischen Theologie der Scholastik, die auf einer metaphysischen Psychologie aufgebaut ist, zu einer methodischen Theologie überzugehen, der die Analyse der Intentionalität zugrunde liegt. Nichtsdestoweniger hält er daran fest, daß die scholastische Gnadenlehre dem Theologen von heute ein außerordentlich nützliches Modell bietet (Method in Theology, XI 7). Mehr noch, er sagt, daß die Lehre des Thomas über Gnade und Freiheit eine genuine Leistung des menschlichen Geistes ist: „Eine Leistung solcher Art hat ihre eigene Beständigkeit. Sie kann vervollkommnet werden. Sie kann in größere und reichere Zusammenhänge eingefügt werden. Wenn aber ihre Substanz nicht in das darauffolgende Werk einverleibt wird, wird eben dieses Werk substantiell eine arme Sache sein" (ebd. XIII 5).

4. Wir sahen in der eingangs zitierten Stelle aus „Insight", daß die Abhandlung über die wirkende Gnade von Thomas einen äußerst wichtigen Fall nicht nur von Theologie als Wissenschaft, sondern auch von Entwicklung in der Lehre darstellt. Angesichts der gewaltigen Menge von Daten aus der Heiligen Schrift, aus den Vätern, aus der Dogmengeschichte und angesichts der verschiedenen von den Theologen ausgearbeiteten Darstellungen gelang es Thomas nur allmählich, Klarheit über die vielen Aspekte des Problems zu bekommen, das zuerst von den Pelagianern aufgeworfen wurde, und eine Lösung zu finden, die das Ganze unter eine einheitliche Perspektive stellen könnte. Vor allem das muß L. beeindruckt haben. Die menschliche Erkenntnis ist also zunächst nicht eine Sache von Begriffen, erst recht nicht von allgemeinen und notwendigen Begriffen; sie ist vielmehr eine Sache des Verstehens. Nun vollzieht sich Verstehen allein in den Daten; Verstehen ist durch den individuellen, sozialen und geschichtlichen Horizont des Menschen bedingt. Wenn die Theologie Wissenschaft sein will, muß sie sich Rechenschaft von der Struktur, den immanenten Gesetzen, dem der menschlichen Erkenntnis eigenen Bereich geben, und in eigenster Weise muß sie wissen, was dieser Akt des Verstehens ist, der den Kern des ganzen Erkenntnisprozesses ausmacht. Die Theologie ist ja ein Glaubensverständnis, und zwar ein Verständnis innerhalb des theoretischen Horizontes eines differenzierten Bewußtseins. Man kann daher verstehen, warum L. vom Studium der Gnade zur Untersuchung der *Erkenntnis* übergegangen ist, was ihn mehr als zehn Jahre beschäftigt hat. Und das in zwei Phasen. In einer ersten Phase untersuchte er die Erkenntnis im Kontext der mittelalterlichen Wissenschaft und Kultur, dies in einer Reihe von Artikeln, die zwischen 1946 und 1949 in „Theological Studies" erschienen sind (neuerdings in Buchform mit dem Titel: Verbum. Word and Idea in Aquinas, hrsg. von *D. Burrell*, Notre Dame, Indiana 1967; englische Ausgabe bei Darton, Longman and Todd, London 1968). Die zweite Phase bildete der dicke Band „Insight", der bis zu seiner neunten Auflage 1971 bereits ein klassisches Werk der Philosophie geworden ist. Dort wird die Erkenntnis im zeitgenössischen Kontext der Mathematik, der Naturwissenschaft und der Geisteswissenschaften untersucht.

Erst auf dieser Grundlage sah sich L. imstande, systematisch jene methodologischen Fragen wiederaufzunehmen, die sich ihm gestellt hatten, als er die Gnadenlehre bei Thomas studierte. Die Theologen, denen es in jener Periode gewaltiger geistiger Umwälzungen, die durch das Eindringen der arabischen und der klassischen Kultur in die westliche Welt ihren Anfang genommen hatten, aufgegeben war, die christliche Lehre neu zu überdenken, fanden sich vor der Möglichkeit und zugleich vor der Notwendigkeit, eine Gesamtdarstellung der christlichen Lehre innerhalb eines rein theoretischen Horizontes zu erarbeiten. Von einer fleißigen Zusammenstellung der Daten aus Schrift und Tradition, vom symbolischen und praktischen Kontext der Theologie der Väter mußten sie übergehen zu deren systematischem Ausbau, dies unter Zuhilfenahme von spekulativen Lehrsätzen, die dem unserer Erkenntnis proportionierten Bereich entstammen. Das war das Problem der theologischen Methode. Auf eine unzureichende Lösung dieses Grundproblems führt L. die bekannten Unzulänglichkeiten in der Theologie eines scharfen Denkers wie Anselm zurück (8f.; vgl. auch Insight, 528). Gerade dank der Aneignung des aristotelischen *corpus* in seiner Grundstruktur vermochte Thomas eine Methodologie auszuarbeiten, die ihm ein einheitliches Verständnis der Daten der christlichen Lehre und damit eine Theologie als Wissenschaft zu formulieren

ermöglichte, die durch viele Jahrhunderte hindurch fruchtbares Erbe der Kirche blieb.

Heute aber, sieben Jahrhunderte später, hat sich das kulturelle Milieu völlig geändert. Nicht nur hat sich die Naturwissenschaft weitgehend entwickelt, sondern sie impliziert ein Wissenschaftsideal, das nicht genau mit dem aristotelischen Modell zusammenfällt, das einseitig auf Notwendigkeit und Allgemeinheit aufbaut. Mehr noch, neben der Naturwissenschaft haben sich auch die Geisteswissenschaften mit einer ihnen eigenen Methode und mit einer geschichtlichen Perspektive hervorgetan, die der klassischen Kultur unbekannt war. „Aristoteles verkörperte in glänzender Weise ein früheres Stadium der menschlichen Entwicklung — die Entstehung des systematischen Denkens. Er nahm aber nicht die spätere Entwicklung einer Methode vorweg, die auf eine fortlaufende Folge von Systemen angelegt ist. Er bedachte nicht die spätere Entstehung einer Philologie, die sich die geschichtliche Rekonstruktion der Schöpfungen des menschlichen Geschlechtes vornahm. Er formulierte nicht das spätere Ideal einer Philosophie, die kritisch und zugleich geschichtlich war, die an die Wurzeln der philosophischen Auseinandersetzungen gehen und die eine Sichtweise eröffnen würde, die die Differenzierungen des menschlichen Bewußtseins und die Epochen der menschlichen Geschichte zu umgreifen imstande wäre" (Method in Theology, XII, 5). Wir stehen von neuem vor dem Problem des 13. Jahrhunderts, das zur Ausarbeitung einer Methode führte, die es erlaubte — über den Brauch der ersten Scholastiker, die Fragen durch auctoritates zu lösen, hinaus —, eine Theologie innerhalb eines wissenschaftlichen Horizontes zu formulieren. Allerdings ist heute das Methodenproblem viel umfassender geworden wegen der Fülle und des Reichtums der Komponenten unserer Kultur im allgemeinen und im einzelnen, wegen der erstaunlichen Blüte der geschichtlichen Studien, wegen der Neuentdeckung der Gedankenwelt der Väter und wegen der Rückkehr zur Heiligen Schrift. Um diese Problemstellung kreisen die Untersuchungen L.s seit mehr als zehn Jahren. Das Ergebnis solcher Untersuchungen ist der Band „Method in Theology". Im Werk, das wir hier vorgestellt haben, wird der Leser den Anfang des Gedankenweges finden, den L. in mehr als 30 Jahren durchlaufen hat: das Studium der Methode der scholastischen Theologie an einem paradigmatischen Fall von Entwicklung in der Theologie. Auf der Suche nach den nova, im Bemühen, die Tradition der einen und selben geoffenbarten Wahrheit voranzutreiben, hilft uns diese Studie, klar darüber zu werden, welches eigentlich die vetera waren.

An dieser Stelle möge es gestattet sein, auf die italienische Ausgabe hinzuweisen, die schon früher erschienen ist. Der Rezensent hat ihr eine ausführliche Einleitung vorangeschickt, in der die Entwicklung L.s anhand seiner Hauptschriften dargestellt wird. Giovanni B. Sala, S. J.

Atlas zur Kirchengeschichte. *Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart.* 257 mehrfarbige Karten und schematische Darstellungen. Kommentare. Ausführliches Register. Herausgegeben von *Hubert Jedin*, Univ. Bonn, *Kenneth Scott Latourette* †; Yale University, *Jochen Martin*, Univ. Konstanz. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet von *Jochen Martin*. 25 × 34 cm (83* u. 152 u. XXXVIII S.) Freiburg i. Br. 1970, Herder, 122.50 DM.

Die Vorgänger dieses monumentalen Kartenwerkes zur Geschichte der christlichen Kirchen, der dafür schon vor längerer Zeit von einer französisch-deutschen Historikerkommission entworfene Plan, eine erste für Österreich 1966 geschaffene Teilverwirklichung, die wichtigsten Mitarbeiter und die Gesamtanlage des Werkes werden in dem von *H. Jedin* geschriebenen Vorwort kurz vorgestellt. Die Hauptlast des Werkes hat offensichtlich *J. Martin* getragen, der seine Grundsätze als Bearbeiter eigens entwickelt (7* f.). Darin wird besonders die ökumenische Intention des Atlasses und seine über frühere Europazentrik hinausgehende weltweite Orientierung betont, wodurch also das Wort „ökumenisch" einen seine ursprüngliche und neuzeitliche Bedeutung zusammenfassenden Sinngehalt bekommt.

Der Atlas enthält drei große Teile: 1. das alles Bisherige weit übertreffende Kommentarwerk (13*—83*); 2. das Kartenwerk (1—152) und schließlich das Register

(XXXVII S.). Gehen wir zunächst auf den zentralen Teil, das Kartenwerk, ein. Es setzt ein mit einer Palästinakarte und endet mit einer schematischen Darstellung der „Genese, Gliederung und der Aktivitäten des Ökumenischen Rates der Kirchen". Der Orbis Catholicus tritt zurück hinter der Ökumene. Damit ist schon die wichtigste Intention des neuen Werkes gekennzeichnet. Bedeutsam für seine Gestalt und seinen Wert ist ferner der starke Anteil, den neben den rein geographisch-geschichtlichen Karten und Orts-Angaben usw. die Interpretationen und die „Querschnitte" zur christlichen Entwicklung haben: Karte (= K.) 3: „Frühchristliche Gemeindeordnungen"; K. 36: „Die Verfassung der byzantinischen Kirche im 10. Jahrhundert"; K. 74—75: „Protestantische Kirchenverfassungen (Ordnungen)", „Reformierte Kirchenverfassung Frankreichs 1559" und der „Kurpfalz um 1600"; K. 108—109: „Die Kurie vom 12. bis zum 16. Jahrhundert"; „Die Ordnung der Kurie nach der Apostolischen Konstitution Regimini Ecclesiae Universae v. 15. 8. 1967"; K. 110: „Die russische Kirchenverwaltung bis 1945"; K. 114: „Aufbau und Arbeitsweise der Anglikanischen Kirche"; K. 115: „Die Evangelische Kirche in Hessen u. Nassau als Beispiel einer synodal geleiteten Kirche"; K. 118—119: „Muster lutherischer Kirchenverfassung"; K. 124: Gliederung der Baptist. Union v. Großbritannien und Irland"; K. 125: „Verfassung nichtchalkedonischer Kirchen" K. 132: „Die Thomaschristen von Malabar" und „Die Entstehung der katholischen Ostkirchen u. die wichtigsten Unionsversuche"; K. 133: „Verfassungen orthodoxer Kirchen"; K. 136—137: „Organisationsschema einer katholischen Diözese"; K. 148—149: „Kirchenspaltungen u. Einigungsbewegungen"; „Interkirchliche Unionen seit 1925"; K. 152: die oben genannte Übersicht zum Ökumenischen Rat der Kirchen.

Der Kartenteil ist in erster Linie von Bedeutung für den Kirchenhistoriker, ist dabei aber über das bisher übliche Maß hinaus vermehrt (vgl. bes. K. 20—25 30 bis 32). Das eigentliche Novum stellen aber die Karten dar, welche die theologie- und konzilsgeschichtliche Entwicklung, eng verbunden mit der Geschichte der Organisation (Hierarchie), bieten, so daß schließlich auch die Bildung der getrennten Kirchen eine neue Anschaulichkeit erhält. Vgl. die schon apostrophierte K. 6 oder K. 7: „Donatistische u. katholische Bischofssitze in Nordafrika i. J. 411". Man hätte — um es hier schon einzufügen — eine analoge Karte für die Ausbreitung des Novatianismus erwartet, der — wohl gefährlicher als der Donatismus — die organisatorischen Voraussetzungen zur Bildung einer Sonderkirche bot und eine solche bis zum 7. Jh. durchhielt (vgl. J. Quasten, in: LexTheolK² 7 [1962] 1062—64). Solche Angaben könnten bei einer Neuauflage des Werkes etwa in die K. 8: „Kirchliche Organisation u. antiorthodoxe Bewegungen in der Kirche bis zur Mitte des 5. Jhs." eingetragen werden. Eine so erweiterte K. 8 könnte anschaulich machen, wie sehr auch schon die Kirche vor 451 von Spaltungen bedroht war oder sich schon tatsächlich darin befand. Die Verhältnisse nach Chalkedon zeigen K. 9—10; eine Übersicht über die Ausbreitung von Nestorianern und Jakobiten vom 9.—12. Jh. und über das orientalische Christentum in Asien bis zum 14. Jh. geben die besonders interessanten K. 26 u. 27. Die mit dem Bau des Assuanstaudamms nötig gewordenen Ausgrabungen und ihre Ergebnisse wurden verwertet in K. 29 A: „Die nubische Kirche im Mittelalter". Dafür hat besonders die polnische Forschung die nötigen Voraussetzungen geschaffen.

Die geographisch-geschichtlichen Karten begnügen sich nicht nur mit Ortsangaben, sondern bringen, wie etwa auf K. 4 und 5, die Kennzeichnung jener Bischofsstädte, deren Bischof an verschiedenen Synoden (z. B. Karthago 256, Elvira 306, Rom 313, v. a. Nicaea 325) teilgenommen haben. Solche Angaben bedeuten eine im einzelnen sehr schwierige, des öfteren natürlich auch unsichere Auswertung von Bischofslisten bzw. Synodalberichten. K. 6 bietet eine Übersicht über die „Theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des 4. Jhs", also v. a. über den Arianismusstreit und seine vielen Synoden. Hinter die Namen der bedeutendsten Konzilsstädte sind die Jahreszahlen der wichtigsten Synoden gesetzt. Leider vermißt man bei „Antiochien" die Hinweise auf zwei Synoden, die für das Konzil von Nicaea von Bedeutung sind: 268 (Verurteilung des B. Paul v. Samosata und des ‚homoousios'). Einen solchen Hinweis kann man sich gestatten, auch wenn die Zeitgrenze v. K. 6 in einem solchen Fall überschritten wird. Denn Antiochien 268 war eine der am meisten zitierten Synoden des Altertums. Sicherlich dürfte die

Synode von Antiochien 324/325 nicht fehlen, da sie die unmittelbare Vorbereitung des Konzils von Nicaea ist, selbst wenn die Diskussion darüber noch nicht zu Ende ist. Vgl. die zusammenfassende Studie von David L. Holland, Die Synode v. Antiochien (324/325) u. ihre Bedeutung für Eusebius v. Caesarea u. das Konzil von Nizäa: ZKirchGesch 81 (1970) 163—181.

Es sei noch auf einige andere Charakteristika des neuen Atlasses hingewiesen: auffallend ist die starke Berücksichtigung des Mönchtums, seine Verbreitung in Ost und West, oder der modernen religiösen Orden und ihrer Gründungen. Man zählt im ganzen über 20 dazugehörige Karten. Ebenso anerkennenswert sind die Karten zur Geschichte der Missionen, der neuzeitlichen Kirchenspaltungen und den daraus hervorgegangenen Kirchen. Auf detaillierte, aber wichtige Fragen lassen sich die Karten ein, welche folgenden Themen gewidmet sind: den Reliquientranslationen zwischen 600 u. 1200 (K. 28); dem Gebetsbund von Attigny (760—762), der Reichenauer Gebetsverbrüderung mit geistlichen Gemeinschaften (K. 34); den häretischen Bewegungen im Hochmittelalter (K. 57), den Universitäten bis 1500 (K. 64).

Zum Kartenwerk kommen ausführliche Kommentare mit meist vorzüglichen Literaturangaben. Auch die Geschichte der Theologie ist dabei nicht vergessen. Manche Wünsche bleiben hier freilich bestehen: Zur Geschichte des Monophysitismus hätte nicht übersehen werden dürfen die ausführliche und bisher kompetenteste Studie, die von *J. Lebon*, in: *A. Grillmeier - H. Bacht* (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon I (Würzburg 1951; ³1962) 425—580, in der er seine Dissertation von 1909 ergänzt und weiterführt; für die Ausbreitung des Monophysitismus verdiente Erwähnung die Studie des Schülers von *J. Lebon, A. van Roey*, Les débuts de l'Église jacobite, ebd. II 339—360; zur Gesamtgeschichte von Chalkedon wäre zu zitieren die ausführliche „chakedonische Bibliographie" von *A. Schönmetzer*, ebd. III (in den beiden Nachdrucken mit Ergänzungen bis 1962) 825—879. Soviel ich sehe, ist nicht verwertet worden das bedeutsame Werk von *W. M. Ramsay*, The Historical Geography of Asia Minor (Royal Geographical Society, Supplementary Papers, vol. IV, London 1890, mit seinen vorzüglichen Karten. Wegen der Bedeutsamkeit des Adressaten Leos d. Gr. in seiner Korrespondenz um Chalcedon, des Bischofs Julian von Kios (wofür man lange Zeit den Bischofssitz der Insel Kos genommen hat), wäre ein kurzer Hinweis darauf im Kommentar zu K. 6 erwünscht, etwa im Anschluß an die Studie v. *Andr. Wille*, Bischof Julian von Kios, der Nunzius Leos d. Gr. in Konstantinopel (Kempten 1910). Auf K. 6A, C 1 wird richtig „Cius" angegeben, was eben griech. Κίος und der Bischofssitz des Julian ist, aber in seiner lateinischen Form nur schwer erkennbar ist. Vgl. Wille, a. a. O. 6. Man kann also fragen, ob das Prinzip der lateinischen Schreibung der Ortsnamen für den Orient so unbedingt günstig ist. Manche Einzelheiten wird man natürlich bei der Universalität des Atlasses vergeblich suchen. Dafür ist auf Spezialwerke zu rekurrieren, wie etwa den eingangs schon erwähnten Atlas für Österreich oder den „Bayerischen Geschichtsatlas", hrsg. von *Max Spindler* (München 1969); vgl. hier etwa die Karten 26/7 zur kirchlichen Organisation um 1500 oder auch K. 30/1. — K. 14A ist zu klein ausgefallen. So hat man keine Möglichkeit, etwa die bedeutsame Gründung Cassiodors, „Vivarium", zu lokalisieren. Der Hinweis mit einem ↗ auf der abgeschnittenen K. 14A genügt nicht. Nur zufällig konnten bei der sorgfältigen Ausführung des Kartenwerkes einige Druckfehler bei Angaben von Orten festgestellt werden: auf Karte 26A, B2 muß es statt „Khyrros" heißen: „Kyrrhos" (vgl. K. 9, C2: „Cyrrhus"); auf K. 82, E4 heißt es versehentlich „Waldsachsen", statt „Waldsassen" (vgl. K. 53, K2, wo die berühmte Zisterzienserabtei richtig angegeben ist). Das Register erlaubt eine gute Auswertung des großen Werkes, dessen Gehalt schon durch das Zueinander von Kommentar- und Kartenwerk in ausgezeichneter Weise zugänglich gemacht ist. Jedenfalls kann diesem Atlas nichts Gleichwertiges an die Seite gestellt werden.

A. Grillmeier, S. J.

Gampl, Inge, *Österreichisches Staatskirchenrecht* (Rechts- und Staatswissenschaften, hrsg. von *D. Bydlinski, H. R. Klecatsky, A. Verdross*, Bd. 23). Gr. 8° (XL u. 411 S.) Wien - New York 1971, Springer. 106.— DM.

Die Verf. hat sich nichts Geringeres zur Aufgabe gestellt, als erstmalig (!) eine

Gesamtdarstellung des österreichischen Staatskirchenrechtes vorzulegen und damit eine bisher bestehende Lücke auszufüllen. Sie hat es geschafft; das allein ist eine ebenso respektable wie verdienstvolle Leistung.

Sehr klar arbeitet sie von vornherein die Auffassung heraus, von der das Staatskirchenrecht der Republik Österreich getragen ist, und interpretiert es folgerecht in diesem Sinne. Die Republik Österreich ist und versteht sich als konsequent säkularer Staat und versteht ihre Rechtsordnung ebenso konsequent positivistisch — nicht im politischen Sinn, sondern sozusagen technisch oder operational: der Staat leugnet nicht, daß es auch anderes als das von ihm positivierte Recht geben kann und gibt, und spricht daher auch dem kirchlichen oder dem von der Kirche gesetzten Recht keineswegs die Rechtsqualität ab, ja im Grunde genommen anerkennt er es, nur eben als etwas anderes als sein eigenes Recht. In den Räumen, die er mit seinem Recht nicht besetzt oder besetzen kann, läßt er dieses andere Recht bereitwillig „gelten", handhabt jedoch selbst nur das von ihm gesetzte Recht und läßt in seinem Rechtsraum als „Recht" nur das gelten, was von ihm selbst mit rechtlicher Wirksamkeit ausgestattet wurde oder als rechtlich relevant anerkannt ist. Jeder von beiden — Staat und Kirche — kann das Recht des anderen in seine Rechtswelt hineinnehmen, aber erst damit, daß er dies tut, wird es für ihn rechtlich relevant: Kirchenrecht ist für den Staat *rechtlich* nur beachtlich als lex saecularizata, Recht des Staates für die Kirche ebenso nur als lex canonizata; darüber hinaus sind die beiden einschließlich ihrer Rechtsordnungen für einander bloße *Faktizitäten.* — Diese gleich von Anfang an gegebene Klarstellung, die hier nur mit anderen Worten wiederzugeben versucht wurde, ist sehr zu begrüßen; ein („reichs"- bzw. jetzt bundes-)deutscher Leser ist damit gewarnt, die ihm geläufige staatskirchenrechtliche Begriffswelt der Weimarer Reichsverfassung bzw. des Bonner Grundgesetzes nicht vorschnell an das österreichische Staatskirchenrecht heran- oder gar in es hineinzutragen.

Während z. B. bei uns in der BRD die katholische Kirche, ihre Bistümer und Pfarreien, öffentlich-rechtliche Körperschaften *sind,* so daß Mitgliedschaft in der Kirche zugleich Mitgliedschaft in der öffentlich-rechtlichen Körperschaft besagt und umgekehrt, so daß beide sich nicht voneinander trennen lassen, vermeidet das österreichische Staatskirchenrecht diese Ausdrucksweise und erkennt der katholischen (und einigen anderen) Kirchen „öffentlich-rechtliche (Rechts-)Stellung" zu. Damit besteht in Österreich durchaus die Möglichkeit und kann der Fall akut werden, daß jemand nach kirchlichem Recht der Kirche angehört, diese seine Mitgliedschaft für den staatlichen Rechtsbereich dagegen *nicht* besteht, er, vom staatlichen Rechtsbereich her gesehen, also Nicht-Mitglied *ist,* als Nicht-Mitglied angesprochen werden *muß* und folgerichtig nicht per fictionem, sondern streng nach der *Logik des Systems* als Nicht-Mitglied behandelt wird. — Leider scheint sich allerdings auch beim österreichischen Gesetzgeber der Sprachgebrauch mehr und mehr einzuschleichen, die öffentlich-rechtliche (Rechts-)Stellung der Kirche und kirchlicher Einrichtungen dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß er sie als „öffentlich-rechtliche Körperschaften" bezeichnet; diese Bezeichnungsweise verstößt gegen die Logik seines Systems. (Was die Verf. in § 41 dagegen einwendet, ist durchaus zutreffend, setzt aber von ganz anderer Seite an.)

Mit eigenen Worten der Verf. läßt die Grundhaltung des österreichischen Staatskirchenrechts sich so wiedergeben: „So wenig eine Kirche aus eigener Kraft im staatlichen Bereich öffentlich-rechtlich rechtswirksam zu handeln vermag, so wenig kann der säkulare Staat eigenmächtig im kirchlichen Innenbereich kirchenrechtlich oder religionsgesellschaftlich-gültig agieren" (304). Unmittelbar anschließend zieht die Verf. daraus die Folgerung: Auch wenn eine vom Staat dazu bestellte Behörde die *Beitritts*erklärung zu einer Kirchengemeinde entgegennähme, ohne daß die religionsgesellschaftlich normierten Zugehörigkeitserfordernisse erfüllt wären, „so wird die erstrebte Mitgliedschaft für den religiösen Innenbereich nicht erworben. Der Staat mag ... den Betreffenden ... als Mitglied behandeln; er kann die Religionsgesellschaft ... aber nicht dazu zwingen, dasselbe zu tun" (ebd.). Auf unsere deutschen Verhältnisse übertragen, würde das besagen: Auch wenn eine staatlicherseits dazu bestellte Behörde die Erklärung des *Austritts* aus der Kirche entgegennimmt, ohne daß die kirchenrechtlichen Erfordernisse für den Austritt aus der

Kirche erfüllt sind, kann der Staat zwar den Betreffenden als nicht mehr der Kirche angehörend behandeln, kann die Kirche aber nicht dazu zwingen, dasselbe zu tun. Der große Unterschied zwischen Österreich und der BRD ist dieser: nach österreichischem Staatskirchenrecht sind Mitgliedschaft nach dem Eigenrecht der Kirche und Mitgliedschaft nach Staatskirenrecht *zwei verschiedene Dinge;* bei uns dagegen wird die Kirche nicht nur durch einen sich einschleichenden nachlässigen Sprachgebrauch des Gesetzgebers gelegentlich als öffentlich-rechtliche Körperschaft bezeichnet, sondern *ist* kraft Grundgesetz und Reichskonkordat öffentlich-rechtliche Körperschaft, und darum *impliziert* die Mitgliedschaft nach dem Eigenrecht der Kirche die Mitgliedschaft in der öffentlich-rechtlichen Körperschaft und umgekehrt. Bei uns ist daher die Beschränkung des an staatlicher Stelle erklärten Austritts aus der Kirche den bürgerlichen Rechtsbereich ein begrifflicher Widerspruch — es sei denn, was m. E. allein verfassungskonform ist, man deute ihn um in die bloße staatlicherseits entgegengenommene Erklärung des Willens, vom Staat nicht länger zur Erfüllung kirchlicher Pflichten angehalten zu werden; der Staat solle die Kirche nicht darin unterstützen, ggf. sogar sie daran hindern, den die Erklärung Abgebenden weiter aus Mitgliedschaftspflichten in Anspruch zu nehmen. — NB! Wieder anders verhält es sich in einzelnen Schweizer Kantonen, die neben, um oder über die „eigentliche" Kirche und/oder deren Gliederungen eigene rechtliche Gehäuse errichten, in die man eingeordnet wird nach staatlicherseits festgesetzten Merkmalen, die zum Teil wie beispielsweise die (schweizerische) Staatsangehörigkeit kirchlich irrelevant, zum Teil sogar unannehmbar sind, beispielsweise wenn Bekenntnis*fremde* in einen solchen Pferch hineingezwungen werden.

Ob das von der Verf. entwickelte säkulare und positivistische „Grundkonzept" des österreichischen Staatskirchenrechts beim Weiterdenken nicht letzten Endes auch an eine Stelle führt, wo es logisch nicht mehr weitergeht, sei hier offengelassen. Die erste logische Ungereimtheit, auf die man im staatskirchenrechtlichen System der WRV bzw. des BGG stößt, ist jedenfalls glücklich vermieden. (Daß die mit dem weltanschaulichen Pluralismus gegebenen, einander widersprechenden Grundüberzeugungen sich logisch auf keinen gemeinsamen Nenner bringen lassen, versteht sich von selbst.)

Hier geht es um die *logisch konsistente* Interpretation des österreichischen Staatskirchenrechts. Diese wird dadurch zusätzlich erschwert, daß es in noch höherem Grade als die staatskirchenrechtlichen Systeme anderer Länder, soweit diese überhaupt ein solches entwickelt haben, aus Bestandteilen sehr verschiedenen Alters zusammengewachsen ist. So gehen heute noch in Kraft stehende Normen und deren sprachliche Fassung zum Teil von völlig anderen verfassungsrechtlichen, staatskirchenrechtlichen, aber auch weltanschaulichen Vorstellungen aus als den heutigen und müssen daher in die heutige Denkweise „übersetzt" werden. Bei Österreich kommt zusätzlich erschwerend hinzu ein höchst eigenartig in Vorstößen und Rückzügen verlaufener Übergang von rund hundert Jahren vom Absolutismus zum Konstitutionalismus und in unserem Jahrhundert der Wechsel vom Groß- und Vielvölkerstaat zum einsprachigen Kleinstaat, verbunden mit dem Wechsel von der Monarchie zur Republik, sodann die Episode des sog. „Quadragessimo-Anno-Staates" (Maiverfassung 1934) und dann die gewaltsame Einverleibung in das nazibeherrschte „Großdeutsche Reich" und zuletzt deren Rückgängigmachung, jeweils verbunden mit der Außerkraftsetzung bzw. Wiedereinführung früher bestanden habender, teils verfassungsrechtlicher, teils einfach gesetzesrechtlicher Normen. Unter diesen Umständen ist es für den Nicht-Österreicher, dem diese Vorgänge und deren zeitliche Abfolge (lex posterior . . .) nicht aus dem eigenen Erleben oder (1867!) aus dem in der Schule genossenen Geschichtsunterricht vertraut sind, unmöglich, die verschlungenen Zusammenhänge zu verfolgen, die man entwirren muß, um zu durchschauen, was von den alten Gesetzen heute noch oder heute wieder in Kraft steht; wohl oder übel muß man sich hier auf die Verf. und die von ihr angeführten Gewährsmänner verlassen.

Auf den ersten und grundlegenden Abschnitt des Werkes „Das Grundkonzept des österreichischen Staatskirchenrechts" (12—56), für das die Verf. den wenig aussagekräftigen Namen „Konkordanzsystem" vorschlägt, folgt ein zweiter Abschnitt über „Die religiös-weltanschauliche Individualsphäre" (57—126), der etwa das be-

handelt, was wir in der BRD auf Art. 4 GG abstützen könnten. Als weiterer Abschnitt folgt das „Allgemeine Staatskirchenrecht" (127—227); er entspricht etwa dem, was durch Art. 140 GG aus der WRV als „Bestandteil" in unser Grundgesetz übernommen ist, ausgenommen jedoch das kirchliche Besteuerungsrecht; das ihm in Österreich entsprechende Recht, „Beiträge" zu erheben, wird wegen verhältnismäßig geringfügiger, bei den einzelnen dazu berechtigten Kirchen bestehender Verschiedenheiten jeweils bei diesen unter „Besonderes Staatskirchenrecht" behandelt; ein ungeschicktes Verfahren, das zu Wiederholungen und Rückverweisungen nötigt. Dieser vierte Abschnitt (238—372) behandelt an erster Stelle und am ausführlichsten die katholische Kirche (228—282); daß ihr mehr Raum gewidmet wird als den anderen „anerkannten Religionsgesellschaften", hat seinen Grund nicht darin, daß zu ihr der weitaus größte Teil der Bevölkerung sich bekennt, sondern darin, daß das besondere Staatskirchenrecht der anderen in Gesetzeswerken aus jüngster Zeit aufgearbeitet ist, wogegen für das besondere Staatskirchenrecht der katholischen Kirche auf eine Vielzahl auch älterer Rechtsquellen zurückgegriffen werden muß. — Im einzelnen werden dargestellt die Evangelische Kirche (282—310), die Altkatholische Kirche (311—324), die Griechisch-orthodoxe Kirche (324—347) und die Israelitische Religionsgesellschaft (348—368), wozu noch drei andere kommen, die derzeit in Österreich durch keine einzige Gemeinde vertreten sind (369—372). — Ohne großes Interesse ist der fünfte und letzte Abschnitt „Staatskirchenrechtliches Strafrecht" (373—387). Der dort an letzter Stelle behandelte Falscheid und seine strafrechtliche Ahndung (387) ist streng genommen gar keine Angelegenheit des Staatskirchenrechts, sondern eine allgemein religionsrechtliche Angelegenheit; demgemäß ist denn auch der (religiöse) Eid schon bei der religiösen Neutralität des Staates in § 14 und als zur „religiös-weltanschaulichen Individualsphäre" gehörig in § 29 behandelt. Ganz und gar im Widerspruch zu dem säkularen „Grundkonzept" des Staates behandelt das österreichische Recht den Eid — sozusagen ex definitione — als ‚affirmatio religiosa' und verpflichtet den vereidigenden Richter in § 3 EidGes. vom 3. 5. 1868, den Schwörenden an die „zeitlichen und ewigen (sic!) Strafen des Meineids" zu erinnern. Der von der Verf. daran geübten Kritik (116) ist nichts hinzuzufügen. — NB! Bei uns unterschied bereits die WRV Art. 136, Abs. 4 und unterscheidet das BGG in Art. 56 und 64 den mit oder ohne religiöse Beteuerungsformel geleisteten Eid, der nur im ersten Fall als ‚affirmatio religiosa', im zweiten dagegen nur als unter verschärfter strafrechtlicher Sanktion stehende Beteuerung verstanden wird.

Soviel zum Inhalt und Aufbau des Werkes. Es zeichnet sich aus durch die klare Gliederung, in der ein umfangreicher und zudem äußerst disparater Stoff dargeboten wird, durch gradlinige Gedankenführung und durchsichtige Argumentation. Wohltuend berührt das offenbar der eigenen religiösen Überzeugung entspringende Verständnis der Verf. für Kirche und kirchliche Belange, das sie *bruchlos* mit ihrer säkularen und positivistischen Interpretation des österreichischen Staatskirchenrechts verbindet. — Etwas „vorkonziliar" mutet es allerdings an, wenn sie daraus, daß die katholische Kirche auf Grund der ihr zustehenden Befugnis, einen Vertreter in den Aufsichtsrat der „Österreichische Rundfunk GmbH" zu entsenden, keinen Geistlichen, sondern einen *Laien* entsandt hat, folgert, die der Kirche zustehende Mitwirkung habe sich „offenbar, zum mindesten in formeller Hinsicht, auf dessen Namhaftmachung beschränkt" (200); der Laie zählt für sie offenbar (noch) nicht als „Kirche", während sie bei der evangelischen Kirche unter dieser und ähnlicher Rücksicht kein besonderes Gewicht auf einen „geistlichen Amtsträger" legt, sondern sich anstandslos mit einem „nicht-geistlichen Amtsträger" zufriedengibt (294). Der zur Wahrnehmung einer solchen Funktion entsandte katholische Laie ist ebenso Amtsträger seiner Kirche, und in seiner Person wirkt seine Kirche genauso „formell" mit wie in der Person eines Klerikers. — Ein kleines Mißverständnis ist es auch, wenn die Verf. „römisch-katholische Kirche" mit lateinischer Kirche gleichsetzt und folgerecht unter deren verschiedenen „Riten" den in Österreich gar nicht vertretenen ambrosianischen und mozarabischen Ritus versteht (233). Wenn der CIC oder ein Konkordatstext von „Riten" spricht, sind darunter stets die nicht-lateinischen, d. i. orientalischen, Riten verstanden. — Das gleiche terminologische Mißverständnis kehrt in der Überschrift

„Römisch-katholische Geistliche" (241) wieder, denen auf der folgenden Seite die „Griechisch-katholische(n) Geistliche(n)" gegenübergestellt werden; die sechs (!) den für sie geltenden *erb*rechtlichen Vorschriften gewidmeten Zeilen, für die in der Anmerkung auf ein Hofdekret aus 1843 Bezug genommen wird, sind das einzige, was man überhaupt über die *unierten* Orientalen erfährt. Wie dem auch sei, das Konkordat von 1933 schließt unzweideutig auch die unierten Orientalen in Österreich ein.

Alles in allem ein Werk, das einer so ausführlichen Besprechung würdig ist.

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

Lohse, Bernhard, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen hrsg. von *Carsten Colpe* u. *Heinrich Dörrie*, I) Gr. 8° (236 S.) München u. Wien 1969, R. Oldenbourg. 36.— DM.

Mit diesem Band eröffnet der Oldenbourg-Verlag, München, eine neue Reihe, über deren Zielsetzung die beiden Herausgeber, *C. Carsten*, Göttingen, und *H. Dörrie*, Münster, in der Einführung referieren: Es soll versucht werden, „Kulturen unter dem Gesichtspunkt bestimmter Themen im Durchblick miteinander zu verbinden". Die bei Handbüchern und Kompendien notwendigen Stoffbegrenzungen sollen hier überwunden werden, um Entwicklungslinien oder auch Unterscheidungen deutlicher herauszuarbeiten. Der Nachdruck liegt auf der Diskussion bislang problematisch gebliebener Fragen. Um ein größeres Leserpublikum zu gewinnen, sollen die Beiträge „einen Kompromiß zwischen gemeinverständlichem Überblick und Spezialuntersuchung" erstreben. Die Herausgeber haben eine Reihe von einschlägigen Themen im Anhang des vorliegenden Bandes aufgezählt; aber sie verhehlen sich nicht, daß es nicht leicht sein wird, für jedes Thema den entsprechenden Autor zu finden, da „sich nur wenige eine solche Arbeit an den Nahtstellen zutrauen" (8). Für die Editoren liegt darin ebensosehr ein Symptom für die Lage der Wissenschaft wie eine Bestätigung ihres Unternehmens. Man kann nur wünschen, daß sich die Personalfrage doch allmählich beheben läßt.

Der Verf. dieses ersten Bandes der Reihe, der Hamburger Kirchenhistoriker *B. Lohse*, hat sich bemüht, sich streng an die von den Initiatoren der Reihe aufgestellten Leitideen zu halten. Nicht Vollständigkeit der Materialdarbietung oder eingängige Auseinandersetzung mit der Zweitliteratur will er erstreben; vielmehr geht es ihm darum, „die Geschichte der Askese und des Mönchtums in ihren wichtigsten Ausprägungen und Phasen von den frühen Anfängen bis in die Zeit der späteren alten Kirche zu verfolgen". Er hat die Zuversicht, daß bei aller Gestrafftheit der Darstellung die „wichtigsten Belege" wie auch „die weiterführende Literatur" dargeboten sind. Damit sind dem Rezensenten die Koordinaten gewiesen, innerhalb deren er sich bei der Beurteilung des Werkes zu halten hat.

Doch zuvor ein rascher Überblick über die vier Kapitel des Werkes. Nach einer relativ kurz gefaßten Abklärung dessen, was unter „Askese" verstanden sein soll, handelt das I. Kapitel über „Die Antike" (die alte griechische und römische Religion; die Mysterienreligionen; philosophische Askese). Kap. II und III behandeln „Das Alte Testament und Judentum" bzw. „Das Neue Testament". Den breitesten Raum nimmt das IV. Kapitel („Die Alte Kirche") ein: Hier geht es von den apostolischen Vätern, der christlichen Gnosis und der alexandrinischen und nordafrikanischen Theologie zum Mönchtum in seinen verschiedenen Phasen und Vertretern bis Benedikt einschließlich. Ein knappes Schlußwort und ein gedrängtes Register runden das Ganze ab. Schaut man näher zu, erkennt man, daß Verf. sich eigentlich nur in den drei ersten Abschnitten an die von der Reihe her gesetzte räumliche Begrenzung auf die „alte Mittelmeerwelt" gehalten hat. Im Hauptkapitel läßt er sich durch die Problematik des Mönchtums in die orientalische Hinterwelt (Ägypten und Kleinasien) „entführen", gerät damit aber in die Gefahr, nun doch nicht mehr mit jener Kompetenz urteilen zu können, die er für den griechisch-römischen Umkreis mit Recht beanspruchen kann.

Die einleitenden Bemerkungen zur Frage: Was ist Askese? leiden an einer seltsamen Unschärfe. Das ist angesichts der mittlerweile zur Verfügung stehenden Untersuchungen zum Thema ein wenig überraschend (vgl. *R. Mohr* in: LThK ²1, 928—930).

Statt die asketischen Vollzüge und ihre Motivationen bzw. Anwendungsbereiche (Ethik, Magie, Religion) deutlich auseinanderzuhalten, bevorzugt L. eine synthetische Darstellung, die wenig zur Klarheit hilft. Zudem kann man sich fragen, ob es so hilfreich ist, alles am Faden des griechischen Wortes „askesis" aufzuhängen. Zumindest wäre es ratsam, unabhängig vom Wortvorkommen auf die verwandten Phänomene in den verschiedenen Bereichen des menschlichen Verhaltens zu reflektieren; dann wäre neben der philosophischen und religiösen Askese auch die magische Spielform deutlicher nach vorn getreten. Von daher will mir die von L. vorgelegte Definition von Askese („... Verzicht auf bestimmte Grundtendenzen oder Daseinsformen menschlichen Lebens, zu dem Zweck, entweder bestimmte religiöse Ziele überhaupt erst zu verwirklichen oder doch eine höhere Form religiösen Lebens zu erreichen"; S. 8 Anm. 2) wenig befriedigend erscheinen.

Diese Unschärfe in der Begriffsbestimmung wirkt sich begreiflicherweise auf die ganze Durchführung des Themas aus. Wir übergehen aus Raumgründen die beiden ersten Kapitel, um gleich bei dem anzusetzen, was L. über Askese im Neuen Testament und in der nachapostolischen Kirche sagt. Wenn gesagt wird, daß die ntl. Religion „ihr Zentrum in dem Glauben an Gottes Offenbarung in Jesus Christus hat" und deshalb eine „neue Haltung gegenüber der Askese zeigt" (115), scheint das zu insinuieren, daß dort, wo eine asketische Lebensweise gewählt wird, eine solche Zentrierung um die Christusbotschaft nicht zu erwarten ist. Dieser Konsequenz wäre nur dadurch auszuweichen, daß man jeweils unter dem Wort „Askese" etwas anderes verstände. Daß L. tatsächlich so denkt, zeigt die Bemerkung: „*Eigentliche* (Auszeichnung vom Rez.) Askese ist Jesus selbst wie auch seiner Verkündigung fremd ... Gleichwohl schließt Jesu Verkündigung ... gewisse Momente ein, die als asketisch erscheinen können" (115 f.). Auch das, was L. im einzelnen über Jesu Verhältnis zu Fasten, freiwilliger Armut oder Verzicht auf die Ehe sagt, ist verwirrend. Jesus setzt die Fastenpraxis als selbstverständlich voraus (116), hat selbst gelegentlich gefastet (Mt 4, 2, was durch Hinweis auf Mk 1, 13 entschärft wird, da dort von Fasten keine Rede ist — als ob mit dem argumentum e silentio so leicht zu hantieren wäre!). Aber „eigentliche Askese" ist das ebensowenig wie Jesu bewußter Verzicht auf Eigenbesitz (117) — doch nur deshalb, weil ein sehr eigenwilliger Begriff von Askese unterstellt wird. Wenn Jesus für sich auf die Ehe verzichtet hat, ist das auch keine „Askese", weil er in Sachen Ehe „nicht grundsätzlich der Askese das Wort geredet hat" (117). Aber — haben denn die christlichen Mönche, denen doch „Eheaskese" zugesprochen wird, „grundsätzlich der Askese das Wort geredet"? Ähnliches wäre zur Auslegung der Szene von dem reichen Jüngling (Mk 10, 17—31 par) und des Herrenwortes bei Mt 19, 12 zu sagen (117—120) — überall spürt man das Bemühen, Jesus vom „Verdacht" auf Askese möglichst frei zuhalten, weil mit dem Wort ein sehr eingeengter Sinn verbunden wird.

Auch die Urgemeinde hat nach L. zwar regelmäßige Fasttage gekannt und zur Rechtfertigung auf die Fastenperikope (Mt 6) verwiesen. Aber auch das ist nicht Askese, weil es sich um Aufnahme jüdischer Überlieferungen handelt (120) — also wieder die Vermengung von Vollzug und Motivation. Der Bericht Apg 21, 9 von den vier jungfräulichen prophetiebegabten Töchtern des Philippus darf nicht „asketisch" gedeutet werden, weil „vom Text her ein Zusammenhang zwischen ihrer Jungfräulichkeit und ihrem Weissagen nicht gegeben ist" (121) — als ob damit etwas über den Tatbestand des (wie immer motivierten) Eheverzichtes gesagt wäre.

Schon vom Titel des Werkes her nimmt das Mönchtum einen besonders wichtigen Platz in der Studie ein. Aber es muß von vornherein festgestellt werden, daß es nicht ohne Probleme ist, wenn L. in Nachfolge so vieler anderer Autoren das Mönchtum primär unter dem Blickwinkel der Askese sieht. Wenn man dabei nicht immer wieder betont, daß im christlichen Mönchtum die verschiedenen Weisen der Askese reine Dienstfunktion haben, anders gesagt: daß es diesen Menschen um die Freiheit für den totalen Gottesdienst und die radikale Nachfolge Jesu ging, dann muß es ein schiefes Bild geben. Es ist schade, daß L. für die Interpretation des orientalischen Mönchtums nicht das reiche Schrifttum von *I. Hausherr* beigezogen hat. Ganz allgemein läßt dieser Teil des Buches viel zu wenig spüren, eine wie reiche Literatur in den letzten 50 Jahren zu den hier einschlägigen Fragen erschienen ist.

Im einzelnen seien noch folgende Bemerkungen gestattet: Ich glaube nicht, daß man „Pachomius ebensowenig als Stifter des Klostermönchtums" ansprechen kann wie Antonius als Begründer der Anachorese (197). Denn die Erstellung einer für das Cönobitentum konstitutiven Regel ist nun einmal erstmals durch Pachomius geleistet worden, während in der Antoniusvita ausdrücklich vermerkt wird, daß Antonius Vorgänger hatte. Im übrigen ist für alle mit Pachomius zusammenhängenden Fragen nunmehr das Buch von *A. Veilleux*, La Liturgie dans le cénobitisme Pachômien au quatrième siècle (Rom 1968) einzusehen. Dort ist auch (212—223) zur Frage nach der Mönchsprofeß als zweiter Taufe Wichtiges gesagt — eine Frage, auf die L. immer wieder zu sprechen kommt: z. B. S. 203, wo er noch die Fehldeutung von *M. Rothenhäusler* weitergibt; 216, wo *E. Dekkers*, Profession — second baptême. Qu'a voulu dire s. Jérôme? in: HistJb 77 (1958) 91—97, vermißt wird; zur ganzen Frage vgl. nunmehr *H. Bacht*, Die Mönchsprofeß als zweite Taufe, in: Catholica 23 (1969) 240—277. Davon, daß Palamon seinem Schüler Pachomius in das Cönobium gefolgt sei (198), wissen die Quellen nichts. Zur Frage der Gottesdienstzeiten und -ordnung (200) wäre heute außer der genannten Monographie von *A. Veilleux* einzusehen: *H. Quecke*, Untersuchungen zum koptischen Stundengebet (Löwen 1970); es geht vor allem auch um die Frage, ob die Gebetszeiten in den Einzelhäusern abends zusätzlich zur gemeinsam gehaltenen Vesper stattfanden.

Solcher Fragen und Ausstellungen wäre, wenn wir vollständig sein wollten, noch manche vorzubringen. Wichtiger scheint uns ein Wort zur Grundeinstellung zu sein, mit der Verf. an sein Thema herangegangen ist. Bekanntlich hatte L. fünf Jahre zuvor eine umfangreiche Studie über „Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters" (Göttingen 1963) veröffentlicht. Es läßt sich nicht übersehen, wie sehr er das ganze Phänomen „Askese und Mönchtum" im Lichte der Reformation sieht, die „mit ihrer radikaleren Auffassung von der Sündhaftigkeit des Menschen, mit der Erkenntnis von der Rechtfertigung allein aus Glauben und der Freisetzung des weltlichen Bereiches" der Askese „den besonderen Rang genommen hat, den sie ehedem eingenommen hatte" (232). Spricht daraus nicht die Überzeugung, daß die vorreformatorische Askese an sich (und nicht nur etwaige Fehlformen) wesentliche Aspekte des Christlichen verfehlt hat? Wenn diese Vermutung zu Recht besteht, dann legt sich die andere Frage nahe, ob ein solches „Präjudiz" nicht doch ein echtes Hindernis zur vorurteilslosen Betrachtung von Mönchtum und Askese ist. H. Bacht, S. J.

Paqué, Ruprecht, *Das Pariser Nominalistenstatut, Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft (Occam, Buridan und Petrus Hispanus, Nikolaus von Autrecourt und Gregor von Rimini).* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. XIV.) Gr. 8° (VIII u. 337 S.) Berlin 1970, Walter de Gruyter. Ln. 64.— DM.

Eine erstaunliche Arbeit! Ein geschichtliches Ereignis, das dem Nichtspezialisten kaum bekannt ist, wird kenntnisreich und subtil analysiert; unter der Hand gleichsam — aber sorgfältig belegt und auch schriftstellerisch geschickt eingefädelt — erweitert sich die Analyse zur Deutung der Umbruchsituation des späten Mittelalters; und zielsicher wächst daraus die Skizze eines modernen Selbstverständnisses, wie wir es bei *W. Heisenberg* (Schritte über Grenzen, 1971) und genauer bei *C. F. v. Weizsäcker* (Die Einheit der Natur, 1971) finden. Dieser weitgespannte Überblick oder, besser gesagt, Ausblick auf heute gelingt P., weil er schwierigste Zusammenhänge durchsichtig zu machen versteht; weil er den Mut hat, sich vom Altmeister der Occam-Forschung, *Philotheus Böhner*, vornehm und entschieden abzusetzen; weil er sich auf Primär-Texte stützt und die Sekundärliteratur nur so weit heranzieht, wie sie tatsächlich zur Klärung der Fragen hilft. Was *K. A. Sprengard*, Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des XIV. Jhs. (I/II; vgl.ThPh 46 [1971] 256—265; PhJb 76 [1969] 395—400) verspricht (einen „Beitrag zur Kritik an der herrschenden spätscholastischen Mediaevistik"), gelingt der anspruchsloseren, aber verantwortungsvolleren Arbeit P.s.

Occams und der anderen „Nominalisten" Denken ist weder verstanden, wenn man in ihm die zerstörerische Kraft des Abfalls vom Christentum findet *(J. Lortz:* „... von mindestens drei wesentlichen Ansätzen her nicht mehr voll katholisch"; C.

Feckes: „Jede Vernünftigkeit und Harmonie der sittlichen Ordnung ist zerstört"), noch aber wird man Occam gerecht, wenn man seinen Weg als „via media" „gegen Realismus und Nominalismus" verharmlost, wie z. B. *H. Junghans* die Deutung Böhners zusammenfaßt (Ockham im Lichte der neueren Forschung, 1968, 336 ff.: „.... daß Ockham ein echter Scholastiker war, und zwar einer des 14. Jhs."). Was *H. Blumenberg* (Die Legitimität der Neuzeit, 1966, 112) aus völlig anderer Grundeinstellung als Occams Leistung ansieht, „die Gestalt der Welt (vor Gottes potentia absoluta) als kontingent zu erweisen und sie in der gedanklichen Veriation ihres faktischen Bestandes dem Menschen als veränderungsfähig und veränderungswürdig zu demonstrieren", wird von P. bestätigt (275): „Natur und wissenschaftlich vergegenständlichte Gesellschaft werden so vom Stoff des wissenschaftlichen Feststellens und Vorstellens zum Material des Herstellens."

Doch dieser Ausblick nach vorne ist eine vorsichtig angedeutete Konsequenz. Die Ausgangsfrage und zugleich die Substanz des Buches (2. Abschn. 30—249) beschäftigt sich mit dem sogenannten Nominalistenstatut der Universität Paris vom 29. 12. 1340 (Wortlaut: 8—11; 1. Abschn. 17—26: Die Situation des Statuts). Gemäß seiner Schlußsentenz war es unbestritten, daß das Statut sich, wie auch zeitgenössische Notizen berichten, ‚contra novas opiniones quorundam, qui vocantur Occhamiste ...' richte und ‚de reprobatione errorum Ockamicorum' handle. Nach *E. Hochstetter* und *Ph. Böhner* tat aber *E. A. Moody* 1947 den letzten Schritt zur entgegengesetzten Deutung: Das Statut stimme in allen Punkten mit der Lehre Occams überein, richte sich nicht gegen die Occamisten; verurteilt werde hingegen Nikolaus von Autrecourt, der nicht, wie man bisher meinte, Anhänger, sondern entschiedener Gegner Occams gewesen sei. P. widerlegt Satz für Satz (zusammengefaßt 253—260: Die Gegner des Statuts) dieses „klare und überzeugende Ergebnis" (*Junghans,* 145; das gelehrte Werk verzichtet leider auf die Auseinandersetzung mit den Quellen; so kann es passieren, daß entscheidend die Abbreviatur Sortes — Sokrates, 117, nicht erkannt wird; als „Arbeit zur Geschichte und Theologie des Luthertums" bedarf es aber einer völligen Neukonzeption).

Einzelheiten ist hier nicht nachzugehen. Als ein Beispiel sei der Höhepunkt der Argumentation zum sechsten und letzten Abschnitt im Statut (168—249) herausgegriffen. Zurückgewiesen wird der Satz: ‚Sokrates et Plato, vel Deus et creatura nichil sunt.' Aber „das ganze nihilistische Problem löst sich in eine formale grammatikalische Frage auf" (228). Nach der nominalistischen Suppositionslogik („beim Hantieren mit der Sprache in der Logik", nicht aber „in der Naturbeobachtung" bildete sich „der neue Realitätsbegriff" heraus, 266) muß beachtet werden, daß ‚Deus et creatura' ‚entia pluraliter' sind; nach Occams und Buridans Auffassung von der Suppositio personalis findet sich Wahrheit nur in direkter Supposition für das Einzelne. Gott und Kreatur müssen also im Plural ‚aliquae' genannt werden; mit anderen Worten und leicht skandalös: sie sind ‚non aliquid', sie sind ‚nihil'! In dieser logischen Spitzfindigkeit schlägt sich ein neues Realitätsverständnis nieder. Nicht mehr der Allgemeinbegriff, die Idee und die prinzipielle, umfassende Einsicht, nicht mehr die schon vorgänglich durch die Sprache gedeutete und dem Denken bereitete Welt sind Ausgangspunkt der Wahrheit, sondern die Realität der Gegenstände; die Dinge werden aus ihrem theologisch-philosophischen Zusammenhang herausgelöst und für sich betrachtet. Das Wirklichkeitsverständnis der neuzeitlichen Naturwissenschaft bahnt sich an; zugleich damit ein neues Kunstverständnis (das Individuum, nicht mehr der Typus wird dargestellt), ein neues Wirtschaftsdenken (Ablösung der qualitativen Werte durch normierte und quantitative Geldwirtschaft, 273), eine neue Staatslehre (Populus est non ens, licet sit entia', schreibt Buridan, 225; vgl. *Kölmels* Occam-Schrift von 1962). P. macht mehrmals auf die (leider kaum gezogenen) Konsequenzen für die Theologie aufmerksam (besonders an Hand des Eucharistieverständnisses: 175, 282 f., 287, 289). Occam ist und bleibt die große philosophische Gestalt dieses Umbruchs. „Die Metaphysik der res singularis als einzige Realität ... ist nicht ‚occamistisch' als Fortführung oder Übertreibung Occamscher Lehren, sondern bildet den Kern des neuen Realitätsverständnisses der via moderna." Auch hier ist also Occam voll im Spiel (257).

Der Pariser Statut weist den inkriminierten Satz mit einer klugen Unterscheidung ab: Der Satz habe eine falsche Bedeutung, wenn sich das „nichts" nicht nur

‚super ens singulariter sed et supra entia pluraliter' beziehe, wenn es also Gott und Geschöpf als Einzelne negiere (wobei der Mensch nicht „et-was", sondern „et-wer" ist, wie es im Mittelhochdeutschen hieß). P. macht durch vielfältige Hinweise glaubhaft, daß Buridan, dem damaligen Rektor der Pariser Universität, dem die spätere Sage nicht zufälligerweise ‚astutia' als Haupteigenschaft zuschreibt, mit diesem Statut ein diplomatisches Meisterwerk gelang; er präsentierte das Neue (nämlich den Occamismus) im Gewand der alten Logik des *Petrus Hispanus* (vgl. 67). Man kann sogar den Eindruck gewinnen, daß das Statut nicht nur nicht gegen Autrecourt gerichtet sei (wie *Moody* zeigen wollte), sondern ihm „eine kleine Schützenhilfe leiste" (243).

An dieser Stelle bekommt aber *Moodys* These ihre relative Berechtigung. Im Verlauf der Textvergleiche treten die Unterschiede der einzelnen in Frage kommenden Professoren heraus. Im ersten Stadium seines Denkens neigte Occam noch dazu, „der Bewußtseinsvorstellung — sei sie nun allgemeines oder einzelnes Bild — nur ein ‚esse obiectivum' zuzusprechen" (140), wobei bekanntlicherweise das mittelalterliche ‚esse obiectivum' für fast das Gegenteil der modernen Bedeutung supponiert. Immer mehr bekommt es aber bei Occam ein selbständiges Sein, ein ‚esse subiectivum'. Damit befindet sich schon Buridans Meinung ‚in statu nascendi', daß „die Aussagen nicht mehr von Dingen, sondern ... von gesprochenen, geschriebenen oder vorgestellten Termini gemacht werden" (157). Die Sprache löst sich ab von der Sache, und damit wird die Sache selbst dem technischen Zugriff des Menschen freigegeben (297 ff.). Den verwickelten, aber überaus modern anmutenden Zusammenhängen geht P. in immer neuen Analysen nach; die moderne „dreiwertige Logik" *(J. Łukasiewiez; E. L. Post)* kommt ins Gespräch (246 ff.; anders *Junghans*, 120 ff.); ebenso ein metaphysischer Pluralismus (Buridan: ‚Tu habes metaphysicam tuam in mente tua, et ego meam in mente mea', 161), ein dynamisches Gottesverständnis (der „ewige Beweger" wird absolute Freiheit, 235 f.) und sogar die cartesianische Wirklichkeitsauffassung als ‚res extensa' (bei Autrecourt, der zwiespältig zwischen dem Intuitionismus des Duns Skotus und der metaphysischen Skepsis des Nominalismus steht). Der Schritt in die moderne Naturwissenschaft wird getan (mit all den gefährlichen Folgen wie dem Ausmerzen der „Zeitvorstellung"), wenn Autrecourt an *Bernhard von Arezzo* schreibt, „daß bei seinem Allmachtsglauben — den Autrecourt gar nicht in Frage stellt — keine Unbedingtheit der Naturerkenntnis gegeben ist" (173). Während dieser „Autrecourtsche Probabilismus" „das Wahrscheinlichkeitsdenken in die Naturwissenschaft einführt", findet sich bei Buridan eher ein „Beschreibungspositivismus". Der für spätere Experimente so wichtige Begriff der wertfreien Hypothese ist geboren (265).

Die Aufgabe einer Zusammenfassung übernimmt P. in seinem dritten, dem Schlußabschnitt (251—304). Hier werden auch die Linien zum modernen Weltbild — wenigstens andeutungsweise — weitergezogen. Während die Antike sich aus der Höhle Platons (dem Dunkel der Materie) zu den reinen Ideen hinausarbeiten wollte, wandte sich der Nominalismus entschlossen diesem „Dunkel der Materie", den Einzeldingen selbst zu. Immer mehr aber zeigte sich auch bei der ‚res singularis', daß diese oder jene Eigenschaft (zuletzt bei Kant auch Raum und Zeit) erst im Zugriff des Menschen entstehe. Zugriff und Sprache des Menschen erobern sich langsam den ganzen Bereich des Seins zurück; der Mensch gelangte „jenseits des Berges der Materie", besonders als die moderne Physik zeigte, daß die letzte materielle Wirklichkeit „eine Erscheinungsform neben anderen (wie z. B. Teilchen neben Wellen-form) sei und daß sie ferner immer auf den Beobachter bezogen bleibe und daher als solche nicht ‚objektiviert' werden könne". Damit tut sich ein neuer, „Der eine Raum des Geistes" auf. Die Möglichkeit der sprachlichen Entsprechung und sogar des Gesprächs der Menschen miteinander zeigt, daß dies kein leerer subjektivistischer Entwurf ist, sondern „schon in der Natur selbst so etwas wie eine Struktur der Entsprechung findet" (301 ff).

Eine erschöpfende Beurteilung der Arbeit verlangte ein Forscherteam: den Occam-Philologen und den Nominalismus-Spezialisten, den Geistesgeschichtler und den Philosophen, den Theologen und den Naturwissenschaftler. Aber unsere Skizze hat wohl gezeigt, daß sich die Beschäftigung mit ihr auch für den lohnt, der nicht sämtliche Sparten gültig vertreten kann. J. Sudbrack, S. J.

Umschau

1. Fundamentaltheologie

Waldenfels, Hans, Glauben hat Zukunft. Orientierungspunkte. 8° (215 S.) Freiburg-Basel-Wien 1970, Herder. 19.— DM. — Das Buch, das „im Dienst der Erwachsenenbildung" entstanden ist, will „eine Handreichung und Orientierungshilfe sein für all diejenigen, die im ehrlichen Gespräch mit erwachsenen Mitgläubigen in Geduld die heutige Krise mit austragen wollen" (6). Diesen Zweck erfüllt das Buch sehr gut. Wohltuend ist besonders die positive Grundeinstellung, die in den Darlegungen deutlich wird: Bei aller Offenheit und Bereitschaft zur notwendigen Kritik bemüht sich der Verf. doch vor allem, einen Weg aufzuzeigen, auf dem die einzelnen Fragen bewältigt werden können. Die Antworten werden aus der heutigen Theologie heraus entwickelt, wobei jeweils die zukunftsweisenden Tendenzen herausgearbeitet werden. Deutlich wird auch auf Gefahren gegenwärtiger theologischer Positionen hingewiesen, und zwar keineswegs nur in einer Richtung. — Die behandelten Themen werden aus den sechs Kapitelüberschriften sichtbar: Glaube in moderner Zeit; Gottesglaube in der Krise; Von der Sprache des Glaubens; Glaube an Jesus Christus; Kirchlicher Glaube; Verbindlichkeit und Freiheit des christlichen Glaubens. — Die geistige Mitte des Buches bildet zweifellos das Kapitel über Jesus Christus (95—130). Hier wird mit Recht der Akzent auf das gelegt, was durch Jesu Leben und Sterben und durch Ostern in der Menschheit angestoßen worden ist und was mit dem Begriff der Freiheit (116) umschrieben werden kann. Nach Meinung des Verf. müßte entschieden das verkündet werden, was Jesus „an dieser Welt und für diese Welt getan hat" (118). Erst von dorther können Begriffe wie „Menschwerdung Gottes, Offenbarung Gottes, Erlösung" verständlich werden. — Bei verschiedenen Punkten wünschte man sich natürlich eine weitergehende Diskussion. Ihre Durchführung hätte aber den Rahmen dieser „Orientierungshilfe" gesprengt.

E. Kunz, S. J.

Ebeling, Gerhard, Einführung in die theologische Sprachlehre. Kl. 8° (264 S.) Tübingen 1971, Mohr. 14.80 DM. — Die Krise des Christentums und unserer Zeit überhaupt ist durch den Überdruß am Wort gekennzeichnet. Unser Verhältnis zur christlichen Sprachüberlieferung ist durch den geschichtlichen Wandel im Wirklichkeitsverständnis gestört. Zur Aneignung der christlichen Sprachtradition in ihrem genuinen Sinn scheint es heute eines außerordentlich reflektierten Bildungsvorganges zu bedürfen. Aber wird nicht gerade dadurch aus dem Glauben eine intellektuelle Leistung, die man schon aus Gründen der dazu erforderlichen Begabung und Zeit nicht jedermann zumuten kann? Wenn dieses Dilemma endgültig ist, bedeutet es die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Denn eine Gewißheit für Leben und Sterben darf nicht von solchen Bedingungen abhängig sein; und was soll ein Glaube, der nicht für jedermann verständlich ausgesagt werden kann? Ein damit zusammenhängendes Problem ist die Frage nach dem Praxisbezug des christlichen Glaubens. Auch hier entsteht der Eindruck, daß die für den Glauben erforderliche Reflexion nur zu einer Interpretation, aber nicht zu einer Veränderung der Verhältnisse führt, ja diese verhindert. Gegenüber einem verträumten Christentum, das sich den wirklichen Fragen nicht stellt, könnte man selbst gewaltsamen Ausbrüchen von Unbesonnenheit noch eher recht geben. Doch sind dies falsche Alternativen. Wenn man der Frage, was der Glaube zu sagen hat, vorschnell ausweicht, fällt man dem unzureichenden Wortverständnis, dem man entrinnen will, zum Opfer. G. Ebelings Einführung in theologische Sprachlehre ist ein fundamentaltheologischer Versuch, das Verhältnis von Glaube und Verstehen sowie von Glaube und Wirklichkeit weniger traditionell

theoretisch, sondern erfahrungsbezogener zu bedenken, als es in einer Theologie der Fall ist, die zu den genannten Dilemmata führt. Er sucht einen Ort zu erreichen, wo die Sache des Glaubens in unüberbietbar einfacher Weise zur Geltung kommen kann. Es müßte sich dann allerdings um ein solches Verständnis von Glauben handeln, dem sich zu überlassen nicht gestatten würde, dabei stehenzubleiben. Gemeint ist etwas anderes als eine „Kurzformel", die man als Schibboleth zu rezitieren hätte, wenn ein mißtrauischer Mitchrist Parole fordert: eher eine Situationsangabe in bezug auf den Glauben. Aber die Bildungsanforderungen des Glaubens würden nicht mehr zu einer Voraussetzung für den Glauben gemacht, sondern sie würden erst aus dem Glauben folgen, so daß der Glaube dann in der Tat humane Bildung und geschichtliches Denken freisetzt und fördert. Es handelt sich dabei um eine für die Theologie Ebelings bestimmende Denkfigur, wonach ein wirkliches Eingehen auf bestimmte Sachverhalte über diese hinausweist. Wer etwa mit Sprache zu tun bekommt, bekommt mit mehr zu tun als mit der Sprache allein. Oder das Wort „Gott" steht, um zu bestreiten, daß man wirklich von der Welt redet, wenn man nur von der Welt redet. — Der Ort eines solchen Grundverständnisses von Glauben wäre in der *Konvergenz der Sprachlichkeit der vom Menschen erfahrenen Welt und der allein im Wort mitteilbaren Sache des Glaubens* gegeben. Um dies aufzuweisen, entwickelt Ebeling zunächst die Grundzüge einer „Sprachlehre von umfassendstem Horizont" (188), die die Unterscheidung von Theorie und Praxis transzendiert und auch den Bedenken gegenüber bloßer Sprachlehre standhalten kann, wie sie sich angesichts der traditionellen Formen von Sprachlehre (Grammatik, Rhetorik, Dialektik einerseits, Sprachanalyse und herkömmliche Hermeneutik anderseits) einstellen. Die Struktur einer solchen Sprachlehre ist durch die Grundform sprachlicher Mitteilung („ich / sage / etwas / zu dir") vorgezeichnet und wird von Ebeling anhand der Stichworte *Ermächtigung* (des Redenden), *Verantwortung* (der Rede in ihrer Situation), *Verstehenszumutung* (in bezug auf die in Rede stehende Sache) und *Verständigung* (mit dem Angeredeten) erläutert. Die Sprache ist das Menschlichste am Menschen. Alle Welterfahrung des Menschen ist letztlich sprachlich vermittelt, so daß zum Beispiel die Kritik an Zuständen direkt nur Kritik an deren Einschätzung sein kann. Am Phänomen der Sprache verdichtete sich die Geschichtlichkeit des Menschen. Verstehen, Verständigung, Frieden können, wenn überhaupt, dann nur auf sprachliche Weise zustande kommen; entsprechend groß ist die Macht der Lüge, dies alles zu verhindern. Das Kriterium rechter Sprache ist Wahrheit und ihr Ziel als Verständigung Liebe. Das eigentliche Vermögen von Sprache besteht darin, Verborgenes gegenwärtig zu machen; im äußersten Fall dasjenige zu sagen, was nur gesagt werden kann und sich überhaupt nicht anders „vorführen" läßt. Von daher kann der Anspruch der Sprache des Glaubens, noch einmal in einer eigenen Weise von dem zu sprechen, was nur so zur Erfahrung kommen kann, daß es gesagt wird, im Horizont *allgemeiner* Sprachlehre als ein bedenkenswertes und der allgemeinen Erörterung fähiges Thema aufgewiesen werden. — *Theologische* Sprachlehre hat nun die Sprache der Welterfahrung und die des Glaubens auf ihr gegenseitiges Verhältnis hin zu bedenken. Denn die ganze Vielfalt dessen, was von sich aus nicht den Glauben zur Sprache bringt, ist dasjenige, innerhalb dessen die Sprache des Glaubens in mannigfachen Weisen des Aufnehmens und Verwerfens, des Ansprechens und Widersprechens lebendige Gestalt annimmt. Die Sprache des Glaubens kann nur „in, mit und unter" der Sprache der Welterfahrung gebraucht werden; dagegen wird sie, wenn sie den Kontakt mit der sonstigen Sprache verliert, faktisch zur Sprache des Unglaubens („Religionismus" als eine Spielart von Säkularismus). Von Jesus her ist das Kriterium der Sprache des Glaubens wie für alle Sprache, aber nun erst recht: Wahrheit und Liebe. Es geht im Glauben, der das Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu ist, um nichts anderes als um die an das Wort gebundene *Erfahrung* einer solchen *Wahrheit*, die die *Freiheit* zur *Liebe* gewährt. Diese Gestalt nehmen jene bereits genannten vier Stichworte einer allgemeinen Sprachlehre in der theologischen Sprachlehre an. Theologische Sprachlehre verhält sich zur allgemeinen Sprachlehre ähnlich wie in der Tradition Theologie zur Philosophie. Gegenüber den theologischen Einzelfächern nimmt sie die fundamentaltheologische Aufgabe wahr. Sie will dazu dienen, Verstehenshindernisse zu beseitigen. Je intensiver man dieses meditative Buch liest, um so mehr erfährt man einen Reichtum, den zu bedenken man an kein Ende kommt.

P. Knauer, S. J.

Schillebeeckx, Edward, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. 8° (174 S.) Mainz 1971, Grünewald. 24.— DM. — Ein Buch der Auseinandersetzung und des Dialogs dieser Art war angesichts neuester Denkbewegungen wohl notwendig, die im Raum der Fachtheologie nur zögernd registriert werden. Die Absicht des Verf. mit diesem Versuch kommt im Untertitel deutlicher und zutreffender zur Geltung als in dem Begriff „Glaubensinterpretation", der hier eher falsche Vorstellungen und Erwartungen wachruft. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis (5 f.) wirkt allerdings durchaus in gleicher Richtung und gibt damit auf die tatsächlichen Ausführungen nur einen recht ungenügenden Hinweis. Diese bestehen im 1. Teil „Glaubensinterpretation und ihre Kriterien" (7—109) zunächst aus drei verschiedenen Aufsätzen aus den Jahren 1969—70 (20—47; 48—82; 83—109) sowie kurzen einführenden Texten (9—11; 13—19), dann im 2. Teil „Auf dem Wege zu einer kritischen Erweiterung der Hermeneutik" (111—171) aus einem umfänglicheren 5. Kapitel, das wohl bisher noch nicht veröffentlicht war. Verf. bestimmt seine Absicht in verschiedener Weise; er möchte „einen informativen Überblick . . . bieten" (23), sich „nur theologisch auf die nicht mehr wegzudenkende Tatsache dieses Pluralismus besinnen" (49) oder „zuerst mit großer Aufmerksamkeit auf die Welt lauschen . . . um das Material zu sammeln, mit dem wir den Zugangsweg zum Christentum erschließen können" (107). So versucht er „die schon klassisch gewordene geisteswissenschaftliche Hermeneutik" (113) zu sehen in ihrer möglichen Relevanz für die Theologie, konfrontiert sie dann aber „mit den ‚kritischen Theorien' der sogenannten ‚Frankfurter Schule'" (113), da eine „theologische Besinnung auf den Beitrag dieser neuen Strömungen . . . die Theologie zu der Einsicht bringen" (113) kann, daß Frohbotschaft nicht nur auf gläubige Wirklichkeitsinterpretation, sondern auch auf den Entwurf von Operationsmodellen abzielt für die Praxis, mithin „in der Theologie ein neues Verhältnis zwischen Theologie und Praxis zutage" (113) tritt. So einheitlich, wie der Versuch sich äußerlich dem ersten Blick präsentiert, ist er also auch nach dem Willen des Verf. nicht, trotz der lobenswerten und erfolgreichen Bemühung, diese verschiedenen Beiträge in *einen* Zusammenhang zu bringen. Damit ist zumindest die oft beziehungslose Vielfalt gewisser Sammelbände umgangen und anderseits eine handgreifliche Illustration für einen Pluralismus gelungen, der aufgrund verschiedener Voraussetzungen zu unterschiedlichen Theologien kommt. Verf. hat sich mit dieser Tatsache ausführlich in seinem 3. Kapitel beschäftigt, wo es ihm um „Theologische Kriterien" (48—82) geht. Die dort auf sprachlicher und philosophischer Grundlage entwickelte hermeneutische Dialektik zwischen Einheit und Pluralismus, Orthodoxie und Orthopraxie, Kontinuität und aktualisierender Neuinterpretation, zwischen der Überzeugung des einzelnen und der Funktion der Gemeinde usw. verwirklicht sich also in einem gewissen Sinn unmittelbar in den Versuchen des Verf. Hauptgrund dafür scheint die Tatsache zu sein, daß die einzelnen Beiträge wesentlich vom Gespräch mit je verschiedenen Partnern abhängig sind. Da findet sich zunächst die Sprachanalyse in ihren unterschiedlichen Formen, dann die philosophisch-geisteswissenschaftliche Hermeneutik und die theologische Hermeneutik der neueren protestantischen Theologie (vgl. die Namen 86, 89, 100). Auf die ‚Frankfurter Schule' als Gesprächspartner im 2. Teil wurde schon hingewiesen. Je aktueller und der Theologie ferner liegender diese Positionen sind, desto unvermeidlicher ist jeweils ein wenigstens knappes Referat; diese machen denn auch einen guten Teil des Buches und seines Wertes für den Theologen aus, selbst wenn die Anordnung der Informationen einige kräftige Fragezeichen fordert. Immerhin war die Anregung und der Versuch, diese Positionen draußen ernst zu nehmen, bei einer weithin akuten Gefahr gettohafter Isolierung der Theologie lebenswichtig. Da Verf. keineswegs behauptet, die anvisierte hermeneutische und kritische Theologie schon zu besitzen oder gar mit diesem Bändchen vorzulegen, ist es als Aufgabenstellung und als zwingende Anregung zu verstehen. In diesem Sinn steht man am Ende des Versuchs dann „Auf dem Wege zu einer kritischen Erweiterung der Hermeneutik", die faktisch aus der „Konfrontation zwischen der kritischen Gesellschaftstheorie und der hermeneutischen, aktualisierenden Theologie" (150) erwächst. Doch birgt der bis dahin vorgeschlagene Weg eine ganze Reihe Fragepunkte, von denen wenigstens einige hier noch zu nennen sind. — In der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Positionen sucht Verf. Elemente zu gewinnen, die ihm einerseits das Anliegen wiederzugeben

scheinen, um das es geht, und die ihm anderseits brauchbar scheinen für einen systematischen Zusammenbau. So kann er in seiner Konstruktion Teile des Strukturalismus, der phänomenologischen und der linguistischen Sprachanalyse kombinieren; verbindet damit wieder — wenn auch auf anderer Ebene — Ergebnisse der geisteswissenschaftlichen und theologischen Hermeneutik verschiedenster Provenienz, um schließlich auch noch die Positiva der „kritischen Theorien" zu berücksichtigen. Es scheint fraglich, ob die Vertreter der so herangezogenen Strömungen mit der gebotenen Darstellung, mit den Kombinationsmöglichkeiten und mit dem tatsächlichen Versuch so, wie er vorliegt, einverstanden sind. Und führt das wirklich zu einer Theologie, die „nicht zu einer von keinem Außenstehenden mehr verstandenen esoterischen Wissenschaft" (147) entartet? Die vom Verf. für Theologie gebotene Umschreibung (156) dürfte jedenfalls gegen diese Gefahr nur eine schwache Hilfe bieten. Die durchgängig starke Betonung der Praxis als Kriterium, Ergänzung, Korrektiv usw. bleibt eben doch nicht mehr als Theorie der Praxis, für die nicht nur die Wirkung, sondern sogar in gewisser Weise der Sinn völlig offenbleiben muß. Ob hier zu Recht eine persönliche Option als Motor den Prozeß wieder in Gang bringen oder ihn am Laufen halten kann, braucht nicht weiter verfolgt zu werden. Diese Notwendigkeit wirft auf jeden Fall die Frage auf, ob nicht Praxis als Bestätigungsprinzip (durch Verifikation bzw. Falsifikation) im Grunde die restaurativ-bewahrendste Tendenz an die Spitze stellt, die man sich denken kann. Diese andeutenden Fragen sind nur Beispiele für die Anregungen, die der Versuch bietet. Daß und in welchem Sinn eine solche Auseinandersetzung notwendig ist, wurde schon gesagt; gegenüber der Art, wie Verf. Elemente übernimmt, wie er wertet und systematisiert, bleiben Reserven, da hier der „Optimismus der Vernunft" (131), von dem gelegentlich die Rede ist, doch zu sehr abgefärbt zu haben scheint. Im ganzen muß gesagt werden, daß hier wichtige Fragen, die noch vor jeder theologischen Bemühung liegen, klar herausgearbeitet werden, daß vor allem von der Sprache des Glaubens und der Theologie sich heute Probleme ergeben, die von vornherein zu sehen und möglichst zu vermeiden sind. Das klassische fundamentaltheologische Programm hat einige neue Dimensionen aufzuweisen, nachdem die Selbstverständlichkeit einer ganzen Reihe weiterer Selbstverständlichkeiten fragwürdig geworden ist. Man kann hier nicht so tun, als habe sich doch nichts geändert. Für diese Lektion wird man Verf. Dank wissen. — Zwei kritische Punkte bleiben am Schluß, für die Verf. aber wohl nicht in erster Linie verantwortlich ist. Einmal sind die beigefügten Register (172, 173 f.) wegen ihrer Unvollständigkeit völlig unbrauchbar und geben einen falschen Eindruck. Statt dieses Personen- und Sachregisters wäre ein Verzeichnis der benützten und zitierten Literatur nicht nur wünschenswerter und hilfreicher gewesen, sondern einfach notwendig, wenn man bei den zahlreichen allgemeinen Verweisen dem Leser mühseliges Suchen hätte ersparen und ihm einen raschen Überblick über Partner und Werke hätte erlauben wollen, die für das Gespräch des Verf. wesentlich sind. Der zweite Punkt betrifft den Preis dieses Bändchens, zu dem weiterer Kommentar überflüssig ist.

Karl Neufeld, S. J.

2. Bibelwissenschaft

Trilling, Wolfgang, Vielheit und Einheit im Neuen Testament. Zur Exegese und Verkündigung des Neuen Testamentes (Unterweisen und Verkünden, Bd. 3). 8° (156 S.) Einsiedeln - Zürich - Köln 1968, Benziger Verlag. 9.80 DM. — In sechs Abschnitten nimmt der Verfasser Stellung zur Exegese des Neuen Testamentes, besonders der Evangelien; ein siebter gibt Anregungen zur „Stoffwahl und Stoffbehandlung für den Bibelunterricht" (140—156). Hier ein Blick auf die exegetischen Abhandlungen. 1. „Die Verschiedenheit der Evangelien in ihrer theologischen Bedeutung" (9—32). Die vier Evangelien (auch Joh steht wesentlich im gleichen Genus) künden und bezeugen (als „Kerygma" *und* „Martyrion") in literarisch und theologisch je eigenständiger Weise die Heilsgeschichte (das Christusgeheimnis) in der Sphäre der apostolischen Vollmacht. „Kerygma" und „Martyrion" werden begrifflich genau bestimmt und zugleich in ihrer unlöslichen Verschlungenheit herausgestellt. — 2. „Vielfalt und Einheit im Neuen Testament" (32—60). Die Vielfalt zeigt sich in

der verschiedenen Ausprägung desselben evangelischen Stoffs; sie ergab sich in dem gestuften Überlieferungsprozeß; einige treffliche Beispiele (die beiden Gleichnisse vom Sämann und vom Unkraut unter dem Weizen, das Logion Mk 4, 24 / Lk 6, 38c, der Seewandel) erläutern den Sachverhalt; die Vielfalt wird auch erkennbar an durchgehenden theologischen Themen, zum Beispiel in der Frage des „Gesetzes". Die Vielfalt zerreißt aber nicht eigentlich die Einheit: Die verschiedenen Artikulationen des Jesusbekenntnisses (Christus, Menschensohn, Herr, Logos-Sohn) bestätigen dasselbe große Thema, daß Jesus, sein Kommen und sein Werk, die schlechthin entscheidende Heilstatsache ist, von wo aus die Sicht frei wird auf das Verhältnis von Gott und Welt, auf die Wirklichkeit der Geschichte. Die Einheit gründet im apostolischen Charakter des Neuen Testaments, der nicht nur dogmatisch festliegt, sondern irgendwie auch am Text ablesbar ist: Die nachösterlichen „Formen" können (und müssen noch mehr) überstiegen werden in die vorösterliche Zeit; der Christus des Glaubens wird identifiziert mit dem Jesus der Geschichte; die Verkündigung wird rückgebunden an das apostolische Zeugnis; das Ganze der Schrift ist erwachsen „aus dem Mutterboden lebendiger Glaubensüberlieferung", die sich treu bewahrte unter der apostolischen „Kontrolle" und „in legitimer Freiheit" lebendig blieb durch das prophetische Charisma. Bei diesem Verhältnis zur urchristlichen Glaubenstradition wird die Schrift nur innerhalb der lebendigen Glaubentradition der Kirche bewahrt und verstanden werden. — 3. „Legitimität und Ort der Frage nach dem ‚geschichtlichen Jesus'" (61—82). Die Legitimität kann nicht bezweifelt werden. Denn da der christliche Glaube sich auf geschichtliche Ereignisse und eine geschichtliche Person gründet, ist es billig, daß dem kritischen und wissenschaftlichen Denken unserer Zeit diese geschichtliche Grundlage mit Hilfe kritisch-historischer Methode sichtbar gemacht wird. Es wäre sonst der Verdacht des Mythos oder der bloßen Weltanschauung gegeben. Aber die Forderung der historischen Aufweisbarkeit ist am rechten „Ort" zu stellen, d. h. anhand der neutestamentlichen Berichte, so wie sie uns gegeben sind, damit von vornherein keine unangemessenen Vorstellungen damit verbunden werden. Diese Berichte sind keine protokollarischen Tatsachenberichte. Sie künden die Heilsbedeutung des Geschehens, die allein dem Glauben im Licht von Ostern zugänglich wurde. Und sie tun das mit je verschiedener Blickrichtung. Sie gehen dabei ihrerseits zurück und stützen sich auf die Sammlung und Formung der Jesus-Überlieferung in den christlichen Urgemeinden. Grundsätzlich ist nun zu sagen, daß man von hieraus vorstoßen kann zu den wirklichen Ereignissen des Lebens Jesu. „Das ergibt sich nicht nur aus dem geringen zeitlichen Abstand zu den Ereignissen, sondern auch daraus, daß die Apostel (im weitesten Sinn) nicht nur verkündigt haben, sondern auch stets etwas bezeugten" (72). Das, was aus dem Glauben gesagt werden sollte, bezog sich immer auf geschichtliche Ereignisse und die geschichtliche Person Jesu. Diese Hauptsache kann mit Sicherheit gesagt werden; sie schließt schon den Mythos und die Ideologie aus. Aber darüber hinaus muß auf Grund der Verschiedenartigkeit der Texte auch profan-wissenschaftlich nach den historisch faßbaren Daten gefragt und gesucht werden. Verf. gibt dann einen Überblick über die Möglichkeiten und die Grenzen solcher historischen Erkenntnis (73—82). — 4. „Die Passion Jesu in der Darstellung der synoptischen Evangelien" (83—111). Wer von den Passionsberichten im Sinne heutiger Geschichtswissenschaft den exakten „historischen" Verlauf des Geschehens erwartet, verlangt gleichzeitig zu viel und zu wenig. Zu viel, weil ihnen an dem genauen historischen Verlauf als solchem gar nicht gelegen ist; zu wenig, weil sie unendlich mehr bieten als das wissenschaftlich überhaupt greifbare Geschehen. Sie wollen die Tiefendimension der Heilsbedeutung der Passion darstellen, und zwar in je verschiedener Weise. Das sucht der Verf. zu zeigen, indem er die Passionsberichte der drei Synoptiker nach ihrer theologisch-heilsgeschichtlichen Intention befragt. — 5. „Das leere Grab bei Matthäus" (112—124). Bei Markus (16, 1—8) gibt der Engel vom an sich mehrdeutigen leeren Grab die Deutung, daß es die Auferstehung bezeuge, die aber die Bestätigung erhalten werde durch die Erscheinung (in Galiläa). Mt 28, 1—7 stellt sich als Markus-Text im Kontext der matthäischen Gesamtredaktion dar. Hinsichtlich des Verkündigungsgehaltes wird festgestellt: Das leere Grab erscheint in verstärktem Maß als Verkündigung der Auferstehung. Die Auferstehung selbst bleibt eine im Verborgenen geschehene Tat Gottes. Die dramatische Schilderung ist als Mittel der Verkündigung anzusehen: Das Erdbeben (beim Tode Jesu Mt 27, 51

und bei seiner Auferstehung Mt 28, 2) ist „eschatologisches Zeichen, das den Untergang der alten und den Anbruch der neuen Zeit in dem Doppelereignis des Todes und der Auferstehung Jesu kündet" (120); die Engelerscheinung vergegenwärtigt und vergegenständlicht — nach atl. Vorbild — das göttliche Wirken, wie auch das Aussehen des Engels auf die Herrlichkeit des Auferstehungsleibes hinweist (vgl. Mt 17, 2); die Botschaft, vorbereitet durch die Ereignisse, richtet sich mehr als bei Markus direkt auf die Auferstehung und damit auf das Grab (weniger auf die Erscheinung in Galiläa); dieser Eindruck wird verstärkt durch die Erscheinung vor den Frauen in der Nähe des Grabes (Mt 28, 9—10). — 6. „Das Kirchenverständnis nach Matthäus" (125—139). Die Verse Mt 28, 18—20 „bilden den krönenden und grandiosen Abschluß des ganzen Evangeliums" (125). Eingefügt in die Szene eines Erscheinungsberichtes bieten sie eine Missionsweisung, darin vergleichbar mit Lk 24, 47 f; Mk 16, 15; vgl. Apg 1, 8; Joh 20, 21. Die Frage, ob hier Wort Jesu oder „Gemeindebildung" vorliegt, muß entschärft werden durch die Erkenntnis, daß Jesus nicht von der Kirche, der „Jesus der Geschichte" nicht vom „Christus des Glaubens" zu scheiden ist, und dies weder geschichtlich noch sachlich. Danach stellt der Verf. fest: Als überlieferungsgeschichtlicher Kern kann allein die Tatsache einer Missionsanweisung des auferstandenen Herrn gelten; die Verse Mt 28, 18—20 sind in ihrer spezifischen Form auf den Verfasser des ersten Evangeliums selbst zurückzuführen; sie sind in der ihm eigentümlichen Terminologie und Anschauungswelt verankert und davon geprägt und nehmen in der Komposition des ganzen Buches eine bedeutsame Stellung ein" (129). Verf. gibt dann eine sehr gute Erklärung nach Aufbau und Inhalt: Offenbarungswort (v. 18b), die Weisung des Kyrios (v. 19.20a), die Verheißung (v. 20b). Er sammelt zum Schluß, was aus diesen Versen an Elementen der Kirchenordnung und für das Kirchenverständnis gewonnen werden kann (136 bis 139). Den Kern faßt Tr. so zusammen: Das „Vollmachtswort (18b) ist nichts anderes als eine ins Universale ausgeweitete und theologisch ausgereifte Neuformulierung des Urbekenntnisses: Kyrios ist Jesus. Durch die Verbindung mit der Weisung und der Verheißung bekommt das Urbekenntnis seine ekklesiologische Konkretheit, ohne innerlich verfälscht zu werden. Vom Verfasser her sind das Bekenntnis zum Kyrios und das Bekenntnis zur Kirche eins. Vom erhöhten Herrn her, der durch seinen Heiligen Geist in diesem apostolischen Zeugnis spricht, steht sein eigenes Heilswirken bis zu seiner Erhöhung und das Wirken der Kirche bis zu seiner Parusie in ungebrochener Kontinuität" (139). — Ich hoffe mit diesem in gebotener Kürze gemachten Aufriß die Intention des Verfassers nicht verfehlt zu haben. Sein Buch wird auch in einem weiteren Kreis in bestem Sinne die Fragestellungen der modernen Exegese deutlich machen.

K. Wennemer, S. J.

Kegel, Günter, Auferstehung Jesu — Auferstehung der Toten. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament. 8° (132 S.) Gütersloh 1970, Gerd Mohn. 19.80 DM. — Im Unterschied zu einer Darstellung der Auferstehung, die den zentralen Stellenwert dieses Themas durch die Zusammenfassung aller Belege im Neuen Testament zu gewinnen sucht, setzt der Verf. sich die Aufgabe, die Auferstehungsaussagen im Rahmen ihrer geschichtlichen Entwicklung („traditionsgeschichtlich") zu fixieren und in ihrer Aussageabsicht zu bestimmen. Die erste, vorpaulinische Traditionsstufe wird S. 11—32 behandelt. Greifbar wird sie in den Kurzformeln der Auferstehung, wie sie erkennbar als präformiert in der ntl. Literatur vorliegen. Nach der Bestandsaufnahme sucht der Verf. ihre Entstehung zu erklären: Einmal aus der in der atl. und jüdischen Welt vorgegebenen Verstehens- und Ausdrucksmöglichkeit, und dann natürlich vor allem aus der Tatsache der Erscheinungen. Als Ausdrucksmittel apokalyptischen Auferstehungsglaubens standen zur Verfügung: ḥajā, qûm, heqîs = ζῆν, ἀνιστάναι, ἐγερθῆναι. = Die aus den Erscheinungen gewonnene Überzeugung von der Auferstehung Jesu gaben die Jünger in ihrem Milieu folgerichtig kund mit dem Bekenntnis: Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἠγέρθη (ἀνέστη, ἔζησεν, ἐγήγερται). Der Tod Jesu habe in diesem Bekenntnis noch keine Eigenbedeutung; er sei lediglich mitgenannt als Voraussetzung der Auferstehungsaussage. Das Bekenntnis richte sich gegen die Einwendungen, die sich aus dem Verbrechertod ergaben: Jesus ist zwar gestorben, aber er ist auferstanden! Man war selbstverständlich überzeugt, daß die Auferstehung ein Handeln Gottes an Jesus sei. So formu-

lierte man das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu auch als Gottesbekenntnis: Θεὸς ἤγειρεν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν. Dieses Gottesbekenntnis wurde dann auch zu einer Gottesprädikation umgeformt: ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν; seltener ist die entsprechende Jesusprädikation: ὁ ἀποθανὼν καὶ ἐγερθείς oder ὁ ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν. Mit der genannten Gottesprädikation gewann man den Anschluß an die jüdische Gottesprädikation: „Der die Toten lebendig macht"; vgl. Röm 4, 24 mit Röm 4, 17. „Spätestens von diesem Augenblick an wird man damit gerechnet haben, daß die Auferstehung Jesu der Beginn der eschatologischen Totenauferstehung sei" (25). Das findet der Verf. bestätigt durch die auffällige Wendung ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (Röm 1, 4). Die weitere (vorpaulinische) Entwicklung zeigen die Stellen 1 Kor 15, 3 ff; Röm 4, 25; 8, 34; Röm 10, 9. Das Bekenntnis wird erweitert durch die Heilsbedeutung des Todes (1 Kor 15, 3; Röm 4, 25a) und der Auferstehung (Röm 4, 25b) — hinzuzufügen wäre 2 Kor 5, 15, wo ὑπὲρ αὐτῶν sich auf Tod und Auferstehung Jesu bezieht — und durch den Hinweis auf die Schriftgemäßheit dieses Heilsgeheimnisses (1 Kor 15, 3 f.). Die Tatsache des Todes wird bekräftigt durch das Begräbnis, die der Auferstehung durch die Erscheinungen (vgl. 1 Kor 15, 3—5). Auf Grund von Röm 8, 34 sei vielleicht neben die Doppelaussage Röm 4, 25 noch die vom Sitzen zur Rechten (Röm 8, 34c) und vom Eintreten für uns (Röm 8, 34d) zu stellen. Der Verf. meint aber, daß die Erhöhung Jesu traditionsgeschichtlich nicht einfach aus der Auferstehung folge, und so wendet er sich auch gegen eine Herleitung der Kyrios-Homologie aus dem Auferstehungsglauben; Röm 10, 9 könne dafür nicht den Beweis hergeben. — Im zweiten Teil der Arbeit verfolgt der Verf. die Auferstehungstradition bei Paulus (1 Thess, Gal, 1 und 2 Kor, Phil, Röm), im Kolosser- und Epheserbrief, bei Markus und Matthäus (33—80). Er stellt diesen Teil unter den Begriff „Funktionalisierung der urchristlichen Auferstehungstradition". Er meint damit: „Die Auferstehung Jesu und die Auferstehung der Toten wird nicht thematisch behandelt, sondern bekommt lediglich eine Funktion im Rahmen anders bestimmter theologischer Gedankengänge." (33) So soll Paulus zwar festgehalten haben am apokalyptischen Hintergrund der urchristlichen Auferstehungstraditionen; er beziehe sich auch immer wieder zurück auf die urchristlichen Auferstehungsbekenntnisse und halte seine eigene Theologie für übereinstimmend mit ihnen; aber abgesehen von dieser „funktionalen" Seite, entwickle Paulus seine theologischen Gedanken nicht als Entfaltung des urchristlichen Auferstehungsbekenntnisses und vertrete daher eigentlich keine Theologie der Auferstehung. In Kol und Eph werde tatsächlich, wenn auch noch nicht reflex, die urchristliche Auferstehungsaussage ihres apokalyptischen Charakters entkleidet und in die gnostische Vorstellungswelt übertragen. In Mk und Mt würden zwar Auferstehungstraditionen aufgegriffen, aber der je eigenen Thematik untergeordnet und so aus dem Zentrum an die Peripherie gerückt. — Ganz anders im lukanischen Doppelwerk (81—100): Dort wird die Auferstehung „thematisiert". Nachdem im Evangelium des Lukas die Faktizität der Auferstehung betont und die Apostel als Zeugen gekennzeichnet sind, verkündet die Apostelgeschichte die Auferstehung der Toten auf Grund der Auferstehung Jesu. „Gegenüber dem urchristlichen Auferstehungszeugnis ist dabei eine folgenreiche Verschiebung erfolgt. Ruhte das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu anfangs auf dem Boden einer bereits anerkannten Auferstehungsvorstellung, so dreht Lukas das Verhältnis um. Die Auferstehung ruht jetzt auf der zuverlässig bezeugten Auferstehung Jesu" (99 f.). Damit ist die gängige Lehre der Kirche erreicht, wie die übrigen Schriften des Neuen Testaments (1 Ptr, Pastoralbriefe, Hebr, Offb) bezeugen. — Mit Ausnahme des 4. Evangeliums (109—118): „An einer einzigen Stelle im Neuen Testament ist hier eine gnostische Interpretation der Auferstehungsvorstellungen in ganzer Konsequenz durchgeführt worden." (121) — Interessant erscheint mir in dieser Arbeit vor allem der erste Teil: Der Versuch, die Entwicklung der Auferstehungsaussagen in der Urkirche darzustellen. Die folgenden Teile übersteigern die verschiedenen Akzentsetzungen, die gewiß in den einzelnen Schriften oder Schriftgruppen des NT vorhanden sind. Zum Teil geschieht das mit Hilfe selektiver Betrachtung und textlicher Verkürzung (auf Grund einer hypothetischen Redaktionsgeschichte). Darauf beruht vor allem die Einschätzung von Kol, Eph und Joh als gnostischer Schriften. Die Anwendung der Auferstehungs-Terminologie auf die Gegenwärtigkeit des Heils, die sich hier findet, darf nicht übersehen lassen, daß auch nach diesen Schriften die eschatologische Vollendung noch aussteht; vgl. etwa

Kol 1, 5.22; 3, 4.34; Eph 1, 14.18ff; 4, 4.30; Joh 5, 28f; 6, 39.40.44.54. Sachlich ist die Lage nicht anders in den als paulinisch anerkannten Briefen. Wie kann man eine Schrift für gnostisch halten, die (wie Joh) so sehr die Menschwerdung und den Heilstod Jesu, des Gottessohnes, betont? Bei Lukas hat das Faktum der Auferstehung gewiß grundlegende Bedeutung; aber ist das weniger bei Paulus der Fall? Vgl. 1 Kor 15. Ist die Theologie des Paulus eine Entfaltung der urchristlichen Auferstehungsaussage? Die Negation des Verf. scheint mir in einem unzureichenden Ansatzpunkt für die Deutung der Oster-Erfahrung begründet zu sein. Er glaubt, daß die Jünger das „Sehen" des Auferstandenen durch die ihnen vorgegebene allgemeine apokalyptische Vorstellung von einer Totenauferstehung „interpretiert" hätten. In Wirklichkeit ist doch der eigentliche und volle Ansatzpunkt die personale Begegnung mit dem auferstandenen Herrn, die neben der Überzeugung von der Wirklichkeit des neuen Lebens Jesu auch Offenbarung über seine Person und den Heilscharakter seines Todes und seiner Auferstehung schenkte, in deren Licht man sich auch an vieles „erinnerte", was Jesus schon in seinem irdischen Leben über sich kundgetan hatte. Vgl. auch Gal 1, 15f. Kann von dieser Sicht aus die Theologie des Paulus nicht als Entfaltung des österlichen Geheimnisses anerkannt werden? Tatsächlich besteht die christliche Existenz nach Paulus sowohl in ihrer gegenwärtigen wie in ihrer zukünftigen Wirklichkeit ganz und gar in der Abhängigkeit von der Existenz des für uns gestorbenen und auferstandenen Herrn.

K. Wennemer, S. J.

Lähnemann, Johannes, Der Kolosserbrief. Komposition, Situation und Argumentation (Studien z. Neuen Testament, Bd. 3). 8° (196 S.) Gütersloh 1971, Gerd Mohn. 36.— DM.— Die Einleitung (11—28) gibt einen Überblick über die kritische Auseinandersetzung mit dem Kolosserbrief: Während man in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts durchweg eine positive Einstellung hinsichtlich des paulinischen Gedankengutes und der paulinischen Abfassung des Briefes einnahm, kehrte die neuere Forschung teilweise zu einer kritischeren Stellungnahme zurück, wie sie im vorigen Jahrhundert üblich war: Man glaubt in dem Brief eine weniger geschichtlich orientierte, „gnostischere" Theologie als bei Paulus zu erkennen (Käsemann); dagegen beurteilt eine konservative Richtung die Argumentation des Briefes als Weiterführung echt paulinischer Ansätze und hält an der paulinischen Autorschaft fest (Percy, Kümmel). Neueste Arbeiten (Hegermann, Schweizer, Kehl, Lohse) setzen den Brief auch von der Gnosis ab, während die Verfasserfrage teilweise in der Schwebe bleibt. Der Verf. dieser Arbeit schaltet sich in die Diskussion ein, indem er den Charakter der Irrlehre in Kolossä zu bestimmen und ihre Überwindung durch den Briefschreiber herauszustellen sucht. Diesem Ziel dient eine sehr sorgfältige Untersuchung über die Struktur und Gliederung des Briefes (29—62): Die Briefmitte (2, 6—23) richtet sich direkt gegen die Irrlehre, von der die Gemeinde bedroht wird, gekennzeichnet als Kult von Weltmächten mit asketischer Lebenshaltung. Positiv vorbereitet wird dieser Kampf gegen die Irrlehre durch die Brieferöffnung (1, 3 — 2, 5). Ausgangspunkt ist das im Glauben angenommene Evangelium (1, 3—8). Es stellt die Aufgabe, in der rechten Erkenntnis und entsprechenden Lebensführung zu wachsen (1, 9—23). Eingebaut ist der Hymnus (1, 15—20). So ergibt sich für 1, 9—23 folgende Gliederung: 1, 9—14 Zielangabe: Das „Erfülltwerden" durch die Erkenntnis und den würdigen Wandel (9—11) im Reiche Christi (12—14); 1, 15—20: Belehrung über den Herrschaftsbereich Christi, zu dem auch die Weltmächte gehören (dies schon im Vorblick auf die Irrlehre gesagt); 1, 21—23: Teilhabe der Kolosser an der von Christus geschaffenen Versöhnung, die auf ihre Vollendung zielt. Der Briefschreiber ist zuständig für eine Stellungnahme (1, 24 — 2, 5): Er hat die Aufgabe, das Christusgeheimnis zu erfüllen durch die vollkommene Darstellung jedes Menschen in Christus (1, 24—29); deshalb auch sein Kampf für die Gläubigen in Kolossä und Umgebung, angesichts der ihnen drohenden Gefahr (2, 1—5). Es folgt nun die Auseinandersetzung mit der Irrlehre (2, 6—23): 2, 6—8 Zielangabe: Verwurzelung in Christus, Festigkeit gegenüber der Verführung durch die falsche „Philosophie"; 2, 9—15 Abwehr durch positive Belehrung: Die in Christus geschenkte Fülle; 2, 16—23: Die Abweisung der Kult- und Speisesatzungen. Die Paränese (3, 1 — 4, 6) umfaßt die Aufforderung zur Ausrichtung des ganzen

Lebens auf den universalen Herrscher Christus (3, 1—4), die katalogische Ermahnung zur Ablegung des alten Menschen und zum Anziehen des neuen (3, 5—17), die Familienordnung im Angesicht des Kyrios (3, 18 — 4, 1), die Ermahnung zum Mitwirken am Apostolat durch Gebet und gutes Beispiel (4, 2—6). Das Ganze wird eingefaßt durch den Eingangsgruß (1, 1—2) und die Grußliste (4, 7—18). — Im zweiten Teil der Arbeit (63—107) müht sich der Verf. um eine genauere Bestimmung der kolossischen Irrlehre. Nach einem Referat über verschiedene Deutungsversuche (Lohmeyer: gnostisches System; Percy: judaistische Frömmigkeit; Dibelius: Mysterienreligion; Bornkamm: gnostisiertes Judentum) wird auf Grund der Angaben des Briefes ein vorläufiges Bild der Irrlehre entworfen (76—81): Sie verknüpft im weltanschaulichen Bereich einen Elementenkult mit dem Christusdienst und in der Lebensführung asketische Haltung mit übersteigertem Selbstgefühl. Sie vermeint, eine überragende, ihre Anhänger „erfüllende" Philosophie zu bieten. Der Verf. gibt dann einen Überblick über die verschiedenen Faktoren, die den kleinasiatischen Synkretismus bestimmen, um in diesem Rahmen das Entstehen der Irrlehre verständlich zu machen (82—100). Er denkt sich ihr Entstehen und ihr Eindringen in die christliche Gemeinde in folgender Weise: „Das Judentum in den Städten des Lykostales wird sich im Raum des hellenistischen Kulturaustausches mit dem Rigorismus der phrygischen Religionen und iranischem Elementenkult verbunden und mit den Kennzeichen einer Mysterienweisheit versehen haben. Bald nach der Gründung der heidenchristlichen Gemeinde in Kolossä wird diese Religion die Christen in ihren Bannkreis gezogen und durch die Aufnahme Christi in das Pleroma ihrer Überlieferungen den Gemeindegliedern einen Anreiz gegeben haben, sich in ihre Mysterien einweihen zu lassen" (104). — Der dritte Teil bringt die Übersetzung und Erklärung der Briefmitte (108—154), mit dem Ziel, das von der Irrlehre gezeichnete Bild durch die Exegese des Textes zu bestätigen. Der jüdisch-hellenistische Synkretismus tritt hervor in der Beobachtung bestimmter Tage (2, 16: Feste, Neumond, Sabbat), in den Speisevorschriften (2, 16.20—22), in dem Beschneidungsgebot (es wird offenbar 2, 11 vorausgesetzt), in der Ineinssetzung der mythisierten Weltelemente mit Engelmächten (vgl. 2, 8.20 mit 2, 15.18). Der Mysteriencharakter der Religionsübung zeigt sich in dem Relativsatz ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων, der auf mysterienhafte Einweihung schließen läßt; vgl. 2, 18. Die Sekte glaubte wohl, durch demütige Unterwerfung unter die herrschenden Weltelemente und durch die Beobachtung ihrer Festzeiten und Gebote (Beschneidung, Askese in Speise und Trank) zur Teilhabe an göttlicher „Fülle" zu gelangen; sie verstand nicht, daß dieser Weg „wert"-los sei und nur zur „Ausfüllung des Fleisches" führe (2, 23). „Die ganze Fülle der Gottheit" wohnt in Christus, und die Gläubigen „sind in ihm erfüllt" (2, 9). — Abschließend können wir feststellen, daß der Verf. in der Deutung des Kolosserbriefes die Mitte zwischen der kritischen und der konservativen Richtung hält. Die bekämpfte Irrlehre ist nach ihm kein gnostisches System (es fehlt ein dualistisches Weltverständnis), aber auch nicht einfach judaistische Frömmigkeit, sondern eine jüdisch-hellenistische Sekte mit Annäherungsversuch an das Christentum. Eine Reflexion über die Argumentation des Briefschreibers (155—177) führt ihn zu dem Urteil, daß der „Kolosserbrief seiner Theologie nach ein echter Paulusbrief ist, d. h., daß den Inhalten des Briefes nach Paulus als Verfasser anzusehen ist, eher jedenfalls als ein Verfasser, der zur Zeit des Epheserbriefes oder gar der Pastoralbriefe wirkte" (176). Dieses Endurteil unterscheidet ihn nach seinen eigenen Worten von der konservativen Richtung darin, daß er die Inhalte des Briefes nicht einfach als „noch" paulinisch herausstellt, sondern sie gerade in ihrer Neuartigkeit als paulinisch erkennt. Zu manchen Einzelheiten wären gewiß kritische Anmerkungen zu machen, zum Beispiel zur Beurteilung des Hymnus. Im ganzen halte ich die Charakterisierung der kolossischen Irrlehre für ein gut begründete Hypothese; mehr kann man in dieser Sache auch kaum erwarten. In der Frage der Einordnung des Briefes in das Corpus Paulinum wagt der Verfasser kein abschließendes Urteil; aber er neigt, wie mir scheint, der Annahme zu, daß Paulus den Brief in der römischen Gefangenschaft geschrieben hat; er möchte aber auch andere Erklärungsversuche in dieser Frage nicht ausschließen. Die Einschätzung des theologischen Gehaltes und der theologischen Argumentation als paulinisch ist gewiß zu bejahen.

K. Wennemer, S. J.

3. Dogmatik

Esser, Albert, Atheismus; Profile und Positionen der Neuzeit dargestellt an Hand gewählter Texte. Kl. 12° (210 S.) Köln 1971, Hegner. 12.80 DM. — Nach einer klugen Einführung (9—42) werden ausgewählte Texte dargeboten aus Kant, Fichte, F. K. Forberg, Feuerbach, K. Marx, A. Comte, Fr. Nietzsche, S. Freud, L. Wittgenstein, J. P. Sartre, E. Bloch und V. Gardovsky. — Jede Auswahl ist mehr oder weniger willkürlich; die hier getroffene ist aber zum mindesten nicht ungeschickt. Warum mit Kant begonnen wird, „obwohl er sich selber sicher nicht als Atheist angesehen wissen wollte" (9), begründet der Herausgeber überzeugend. — Wer ohne umfassendes Quellenstudium sich doch aus erster Hand zu informieren wünscht, findet dazu in diesem Bänddchen eine geeignete Hilfe.

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

Congar, Yves, Ministères et communion ecclésiale (Théologie sans frontières, 23). 8° (264 S.) Paris 1971, du Cerf. 28.00 F. — Diese Sammlung von neun zwischen 1967 und 1971 verfaßten und (bis auf einen) schon veröffentlichten Beiträgen zum Thema « Ministères et communion ecclésiale » (Ämter und kirchliche Gemeinde) ist ohne Zweifel aktuell. Nicht nur die Vorbereitung der Bischofssynode vom Herbst 1971 und deren Thema „Priestertum", auch die allgemeine kirchliche und theologische Diskussion hat in dieser Veröffentlichung einen unmittelbaren und wichtigen Beitrag erfahren. Die Sammlung, in welcher der Band erschien, unterstreicht in seinem ganz und gar ökumenischen Charakter, daß Dialog beabsichtigt ist; unserem Eindruck nach von C. hier jedoch mehr das innerkatholische Gespräch als das „über die Zäune". — Blättert man das Buch zuerst einmal flüchtig durch, fallen einem schon optisch einige veranschaulichende und schematisierende Strichskizzen auf (19. 38. 113. 181. 205). Damit sollen Vorstellungen von Bezügen und Verhältnissen dargestellt werden, die sich so trotz ihrer grundlegenden Bedeutung als ziemlich klar und einfach herausstellen. Pädagogische Deutlichkeit und Eingängigkeit kann man diesen Beiträgen keinesfalls absprechen, zumal Verf. sich durchgängig bemüht, nicht nur mit Untertiteln, sondern auch durch Numerierung kleinerer Abschnitte den Gedankengang zu gliedern. Der Leser wird dafür Dank wissen. Ob allerdings der Fachtheologe mit dieser Art der Schematisierung aus der Kenntnis der Sache heraus immer glücklich sein wird, darf wohl bezweifelt werden, selbst wenn er dem Verf. keineswegs den Vorwurf der Oberflächlichkeit machen wird, den dieser selbst gelegentlich erwähnt (167: « je ne toucherai les points essentiels que de façon rapide et un peu schématique, non superficielle cependant . . .»). Dagegen spricht gerade für den Fachmann die erstaunliche Fülle und Breite der Referenzen in den Anmerkungen, aus denen auf fast jeder Seite die Ernsthaftigkeit und die Solidität der Arbeit deutlich wird, die hinter der Leichtigkeit der großen Linien, dem Schwung der Zusammenfassungen, der Einfachheit der Übersichten, die die Darstellung selbst charakterisieren, fast ganz verschwinden. — In der Anordnung der Beiträge geht C. von einem sehr persönlichen Zeugnis „Mein Weg in der Theologie in bezug auf Laien und Ämter" (9—30) über „Ämter und Kirchenstruktur" (31—49), „Apostolizität des Amtes und Apostolizität der Lehre" (51—94), über die knappe Skizze „Die Kollegialität der Bischöfe und der Primat des römischen Bischofs in der Geschichte" (95—122) und „Machen Bischofsweihe und apostolische Sukzession zum Haupt einer Ortskirche oder zum Mitglied eines Kollegiums?" (123—140) zu den Beiträgen, die sich direkt der Theologie des Petrusamtes zuwenden, wie „Unfehlbarkeit und Indefektibilität" (141—165), „Das ekklesiologische Problem des Papsttums nach dem II. Vatikanum" (167—186) sowie „Bischofssynode, Primat und bischöfliche Kollegialität" (187—227). Den Abschluß bildet der bisher unveröffentlichte Text „Einheit und Pluralismus" (229—258), der zugleich die Titelfrage des gesamten Bandes auf die letzte und allgemeinste Grundfrage hin übersteigt und doch die Kirche ganz konkret in der Anerkennung der Vielfalt heutigen Lebens und Denkens auf die Welt hin öffnen möchte. Diese knappe Vorstellung fordert aber noch wenigstens ein paar ergänzende Bemerkungen, um nicht nur der Arbeit des Verf.s, sondern auch der geforderten Information gerecht zu werden. — Allein die Stich-

worte der genannten Überschriften bieten ja schon eine umfangreiche Liste schwieriger und debattierter theologischer Probleme. Was sich in diesen Titeln wiederholt, hat seine Entsprechungen im Text, wo die Wiederholungen glücklicherweise jedoch gewöhnlich nicht störend wirken. Man vergleiche dazu nur die drei letzten Schemata (113. 181. 205). Diese setzen übrigens eine jeweils doppelte Möglichkeit voraus und verraten damit die gleiche Struktur wie fast alle Titel der vorliegenden Beiträge, wie alle sachlichen Probleme, die hier behandelt werden. Immer stehen ja zwei Dinge zusammen, in den Überschriften mit dem kleinen Wörtchen „und" verbunden, das sich auch im Buchtitel wiederfindet. Das Problem C.s wird — vereinfachend ausgedrückt — in jedem Fall deutlich, wenn man dieses Wörtchen durch ein „oder" ersetzt und das Ergebnis gegensätzlich oder gar widersprüchlich faßt. Die Antwort des Verf.s ist der Versuch einer richtigen Bestimmung des Verhältnisses (z. B. rapport 40 f.) zwischen den beiden Gegebenheiten, die auf einen Augleich (équilibre 40.165; intégrer 65; séparation totale néglige l'unité 140; «subsidiarité» coopération 184 u. a.) abzielt. Die Gefahr, sich mit diesem Versuch zwischen alle Stühle zu setzen, ist C. deutlich bewußt. Das hält ihn aber nicht davon ab, möglichst auf Stimmen aus allen Lagern zu hören und sie selbständig zu werten. Leider gibt es nur zum letzten Beitrag einige besondere bibliographische Hinweise (259 f.); ein solches Verzeichnis für das ganze Buch hätte die Breite der gehörten Meinungen noch eindrucksvoller deutlich gemacht und gleichzeitig auch auf die Arbeitsweise des Verf.s aufmerksam gemacht, der beständige Rückgriff auf die Tradition (vgl. 7.31.65 f.129. 147.167.192). Dieses Vorgehen charakterisiert die Arbeit so sehr, daß man sie ein „Erinnerungsbuch" an die vielfältige und reiche Überlieferung der Kirche gerade auch in Fragen nennen könnte, die uns sehr modern und neu vorkommen. Ohne daß sich C. bei der besonderen Problematik dieser Methode aufhält, weiß er mit ihr in seinem Thema zu anregenden und wichtigen Hinweisen zu kommen. Theologisch scheinen hier zwei Punkte thematischer Art noch etwas betont werden zu müssen, selbst wenn Verf. hier weder zu einer umfassenden Darstellung noch zu einem definitiven Ergebnis gelangt: einmal die Frage nach einer „Theologie der Apostolizität" (vgl. 21 f. 51 ff. 123 ff.), die den ganzen Band mehr oder minder unterschwellig durchzieht. Was heißt „Apostolizität", was bedeutet sie? Eine Klärung dieses grundlegenden Kriteriums ist hier dankenswerterweise nicht nur einfach angeregt, sondern als unausweichliche und dringliche Aufgabe herausgestellt worden. Der zweite Punkt betrifft die Frage nach einer „Theologie der Communio" (vgl. 138. 201. 221 f. 227), der C. seit den ersten Bemerkungen zum Wort 1950 (Irenikon, Bd. 23, 3—36) nachgeht. Inzwischen hat er sich dem Deutungsvorschlag von *Félicien Mars* (vgl. La Croix, 24./25. April 1960) angeschlossen, der unter Hinweis auf den Begriff ‚immunis' das Wort ‚Communio' auf ‚Cum-munus' und nicht auf ‚cum-unio' zurückführt (vgl. 222). Die ‚Communio' ist also von der gemeinsamen Aufgabe her zu begreifen und nicht von einem vielleicht noch sentimental aufgeladenen Einheitsgedanken her. Gleichzeitig käme darin die ursprüngliche und wesentliche Beziehung jeder Aufgabe (Amt als Dienst verstanden) auf eine Gemeinschaft deutlich und glücklich zum Ausdruck, so daß es unmöglich wäre, noch weiter ein isoliertes und in sich stehendes Amt in der Kirche zu denken. C. kommt gerade darauf bei der Behandlung jener falschen und mechanischen Auffassung der apostolischen Sukzession zu sprechen, die sich besonders in jenen ‚episcopi vagi' manifestiert, die ohne wirkliche kirchliche Gemeinschaft sind (vgl. 88 125 f.). Die hier zugrunde liegende Anschauung von der Autonomie der Ämter ist exzessiv (42 f.) und hat die gleiche Wurzel, die Verf. auch gelegentlich einer anderen Frage nennt: «construction de l'esprit» und nicht «témoignage des textes et de la tradition» (192). — Nach diesen Bemerkungen dürfte sich ein deklamatorisches Endlob erübrigen; weder das Buch noch der Autor haben das nötig. Erwähnt sei jedoch die sorgfältige Ausgabe des Drucktextes. Druckfehler haben wir nur drei bemerkt (51, Z. 7 v. o. wohl «pas»; 86, Z. 7 v. u. wohl «appartient»; 257, Z. 9 v. o. wohl «si»). Einige unbedeutende sachliche Fragezeichen sollen jedoch auch nicht verschwiegen werden: S. 88 scheint uns die Amtsauffassung der Reformation etwas zu stark simplifiziert zu sein und das Amt der „Propheten", von dem *Calvin* ausführlich spricht, das aber auch sachlich bei *Luther* vorliegt und das Selbstverständnis der Reformatoren umschreibt, völlig vergessen. S. 99 scheint uns die in Frageform gebotene Anregung, nach Ignat. Ant. Röm. Einleitung, die Rolle des Bischofs von Rom als ‚caput collegii episcoporum' zu verstehen, sachlich

unhaltbar (vgl. z. St. die Bemerkungen von *J. A. Fischer* in: Die apostolischen Väter [München 1956] 129f.). S. 152 muß man die gelegentliche Verteidigung des hl. *Thomas von Aquin* wohl als nicht ganz glücklich bezeichnen, wenn hier der biblische Wahrheitsbegriff und der Glaubensbegriff des Aquinaten doch wohl etwas zu selbstverständlich nebeneinandergestellt werden. — Zum Schluß können wir nur die Worte C.s selbst aufgreifen und betonen: „Die Frage nach den Ämtern und ihrer Situation bleibt von entscheidender Bedeutung. Zunächst einmal in sich selbst und für sich selbst; dann aber auch für alle Gläubigen im Maße, wo die Ämter Sache aller sein können und wo sogar die, die nur Sache einiger sind, in ihrer lebendigen Beziehung zur Gesamtgemeinde verstanden werden" (8). K. H. Neufeld, S.J.

Le Guillou, M.-J., OP., Le visage du Ressuscité. Grandeur prophétique, spirituelle et doctrinale, pastorale et missionnaire de Vatican II. 8° (423 S.) Paris 1968, Éditions Ouvrières. — Nach den zahlreichen, um nicht zu sagen zahllosen Kommentaren zum Konzil, die in den letzten Jahren erschienen sind, zögert man, ein weiteres Kommentarwerk zur Hand zu nehmen. Zudem ist der Untertitel des stattlichen Bandes, in welchem so emphatisch von „der Großartigkeit" des Zweiten Vatikanischen Konzils gesprochen wird, dazu angetan, einen kritischen Leser zu schockieren. Vielleicht konnte man in den Tagen, da der gelehrte Dominikanertheologe dieses Werk entwarf, noch so ungeschützt von der „Grandeur" dieser Kirchenversammlung sprechen. Mittlerweile sind zwar nur drei oder vier Jahre vergangen, aber sie bedeuten bei der rasanten Schnellebigkeit unserer Zeit fast soviel wie ehedem der Zeitraum einer ganzen Generation. Wir haben die Zwiespältigkeit der durch das Konzil ausgelösten innerkirchlichen Entwicklungen und Krisen vor Augen. Wir sehen, wie Theologen vom Rang eines *L. Bouyer, Y. Congar, J. Daniélou*, die das Konzil seinerzeit fast ekstatisch begrüßt hatten, mittlerweile ganz andere Töne anklingen lassen: Sie sprechen jetzt von der „Décomposition du Catholicisme" oder von der Kirche „Au milieu des orages". Wir erleben die schmerzliche Desintegrierung der ehedem so kraftvoll geeinten katholischen Kirche, wir hören und lesen alle Tage die teilnahmsvollen Worte, mit denen Christen anderer Gemeinschaften uns versichern, sie hätten „ja auch ihre Probleme" usw. Das alles wird unweigerlich lebendig, wenn man das vorliegende Buch mit seinem anspruchsvollen Untertitel aufschlägt. Tatsächlich ist dies Buch weniger ein wissenschaftlicher Kommentar als ein engagiertes Bekenntnis. Von der ersten Seite der Einleitung an gibt der Verf. zu verstehen, daß er sehr wohl um die ungeheure Wucht der Krise weiß, in die die nachkonziliare Kirche geraten ist. Aber er versteht diese Krise als Teilnahme am Schicksal des Herrn, der nur als der in den Kreuzestod hingegebene Menschensohn in der Auferstehung über alle seine Feinde triumphiert. Das ganze Buch will zeigen, wie dieses Antlitz des erhöhten Herrn, der auch als der Erhöhte die Wundmale seiner Passion nicht abgelegt hat, in der Passionsgeschichte der nachkonziliaren Kirche transparent wird. So ist das Buch von der ersten bis zur letzten Seite ein Zeugnis des unerschütterlichen Glaubens an die nur für eine Zeit verdeckte, aber unaufhaltsam sich durchsetzende Heils- und Lebenskraft der Kirche. Das Antlitz Christi in der Kirche — das ist das Leitmotiv, welches die vier Teile des Buches artikuliert. Dieses Motiv klingt mit einer solch eindringlichen Wiederholung auf, daß es fast bedrückend wird. Auf jeden Fall glaube ich nicht, daß eine deutsche Übersetzung viele Leser finden würde; aber für französische Leser scheint hier kein Handicap zu bestehen. Ebenso macht Verf. (33—38) mit Recht darauf aufmerksam, daß er sich in der Weise, wie er das Antlitz Christi „beschwört", vor allem von den Christen der Ostkirchen verstanden glaubt. Im übrigen werden unter diesem „Vorzeichen" die wesentlichen Inhalte der verschiedenen Konzilsdokumente, von der Kirchenkonstitution bis zum Missionsdekret, in bisweilen sehr origineller Weise kommentiert; daß Verf. sich dabei nicht an die — sowieso völlig zufällige — Abfolge der einzelnen Dokumente hält, versteht sich von selbst. Als Ökumeniker hat Le G. vor allem die ökumenischen Aspekte des Konzils herausgestrichen (198—217). Ein anderes Thema, das ihm besonders am Herzen liegt, ist die Rolle des Heiligen Geistes in der Heilsführung Gottes und im Aufbau der Kirche. Da das Buch wie die anderen Publikationen der Sammlung „Concile et Masses", zu der es gehört, dazu bestimmt ist, die Kenntnis und Hochschätzung des Konzilsereignisses in das breite Volk hinein-

zutragen, durfte der Verf. auf einen wissenschaftlichen Apparat und eine umfängliche Bibliographie verzichten. Die sparsam beigegebenen Fußnoten verweisen bisweilen auf weniger bekannte Veröffentlichungen zum Konzil, wofür dem Verf. auch ein Dankeswort gebührt. H. Bacht, S. J.

Inhoffen, Peter, Der Bischof und sein Helferkreis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Zur Neuordnung der Diözesankurie für die Ausübung des Apostolats. 8° (VIII u. 180 S.) Hildesheim 1971, Bernward. 42.— DM. — Die hier vorgelegte Arbeit, Inaugural-Dissertation der theologischen Fakultät an der Freiburger Universität, ist als ein „Baustein zur praktischen Theologie" und im engen Anschluß an das Zweite Vatikanum konzipiert: „Der nachkonziliaren Bemühung bleibt es aufgegeben, einmal die Beziehungen zwischen Bischofsamt und diözesaner Teilkirche ausführlich darzustellen, zum andern die organisatorischen Vorkehrungen im Lichte moderner Erkenntnisse zu betrachten, welche den Vollzug einer systematischen bischöflichen Gesamtpastoral und damit ein fruchtbares Miteinander von Bischof und Bistum ermöglichen sollen" (Vorwort, III). Die Einleitung leitet von der Bedeutung, die dem letzten Konzil und Papst *Johannes XXIII.* zukommt, über zu dem, was mit dem Thema und der zugrunde liegenden Problematik eigentlich gemeint sein soll, die Beschränkung des „Aggiornamento" auf den konkret-realen Selbstvollzug der Kirche (1—10). Die angewandte Methode ist teils die der soziologisch-deskriptiven Organisationsanalyse, teils die der (vorwiegend betriebswirtschaftlich) normativen Organisationslehre. Im einzelnen werden so besprochen: Person und Amt des Bischofs (11—72), Die Teilkirche als Sozialgebilde (73—110), Die Mitarbeiter des Bischofs (Vorbemerkungen, Generalvikariat, Seelsorgsamt, Beratungskörper zur Unterstützung der Hierarchie: 111—158). Der letzte Abschnitt bringt genauere Angaben über Diözesansynode, Domkapitel, synodale Elemente, den Geistlichen Rat, den Priesterrat, den Seelsorgerat und den Diözesanrat für das Laienapostolat, wozu noch die Diözesankommmissionen kommen. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse, die recht verschiedenartig sind, läßt sich kaum geben. Der Verf. erklärt selber in seiner Schlußbemerkung nur: „Im Vorstehenden sollte eine Zusammenschau konziliarer Aussagen im Hinblick auf das bischöfliche Hirtenamt unternommen werden. Aufgabe des bischöflichen Hirtenamtes ist es, die konziliaren Normen in zeitgemäßer Weise anzuwenden" (158). Die in Fülle gebotenen Literaturangaben können meistens zu einer noch gründlicheren Durchdringung der praktischen Probleme anregen. Eine Beschränkung auf den deutschsprachigen Raum war wohl in vielen Belegen und Beispielen naturgemäß gegeben, sie hätte indes sinnentsprechend im Titel oder Untertitel angezeigt werden sollen. — Die Mannigfaltigkeit der aufgeworfenen Fragen bringt es mit sich, daß gelegentlich ein einzelner Gesichtspunkt vermißt wird oder daß die gegenteiligen Auffassungen nicht ausgeschlossen erscheinen. Insbesondere überzeugen die Ausführungen zu dem Thema „Generalvikar und Bischofsvikare" nicht ganz; denn, wie *Kl. Mörsdorf* richtig bemerkt hat, „aus der bischöflichen Würde und aus der Mitgliedschaft im Bischofskollegium lassen sich . . . keine Vollmachten der Hilfsbischöfe herleiten" (113), wenigstens nicht für den Dienst in einer Einzeldiözese, der unbedingt durch eine „funktionale" Institution erst zustande kommt. Die Schwierigkeiten, die sich aus der territorialen Aufteilung der Bischofsvikare ergeben müssen, werden gar nicht berührt, ebensowenig der Nutzen, den eine Verkleinerung der Diözesen im Gefolge hätte. Befremdend wirkt der Satz, der nur aus dem weitgehenden Verzicht auf historische Rückblicke verstanden werden kann: „Die Lehre von der bischöflichen Kollegialität ist etwas Neues" (15). Und schließlich hätten die Bedenken gegen eine Demokratisierung der Kirche, etwa durch eine vollere Mitbestimmung der Laien oder auch die Beteiligung des Seelsorgerates an der Wahl eines neuen Diözesanbischofs (154 f.), ernster genommen werden müssen. J. Beumer, S. J.

4. Theologiegeschichte

Horst, Ulrich, Gesetz und Evangelium. Das Alte Testament in der Theologie des Robert von Melun (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 13). 8°

(XIV u. 130 S.) Paderborn 1971, Schöningh. 15.— DM. — Das Verhältnis des Alten zum Neuen Bund war in heilsökonomischer Sicht ein Problem, mit dem sich die Frühscholastik wiederholt und ausführlich beschäftigte. Die vorliegende Arbeit nimmt dazu Stellung, indem *Robert von Melun* zu Wort kommt, und zwar vorerst mit seinem Kommentar zum Römerbrief (6—14) und dann eingehender mit seinen zum Teil noch ungedruckten Sentenzen (Brügge, Bibliothèque de la Ville, cod. 191 und Saint-Omer, Bibliothèque de la Ville, cod. 121). Angeschlossen ist die Behandlung des gleichen Themas bei einigen Zeitgenossen Roberts (Summa Sententiarum, Hugo von St. Viktor, Richard von St. Viktor, Peter Abaelard und seine Schule, Petrus Lombardus, Die Altercatio Synagogae et Ecclesiae, Wilhelm von Auxerre: 90—126). Der Vergleich macht deutlich, daß Roberts Lehre in den Einzelaussagen zwar eine Reihe von Parallelen besitzt, daß aber die allgemeine Wertung des Alten Bundes nicht unerhebliche Unterschiede aufzuweisen hat: „Umfang und Eigenart seines Gesetzestraktates verraten somit, daß der Magister von Melun keiner der großen Schulen seiner Zeit zuzurechnen ist" (128).Im besonderen geht es Robert mehr um die Unterschiede der beiden Heilsordnungen als um ihre Gemeinsamkeiten. Stark hervorgehoben ist als Kennzeichen für die unter dem Gesetz lebenden Juden, daß sie nur aus Furcht vor der Strafe, nicht aus Liebe handelten und ausschließlich zeitliche Güter erstrebten. Die Sakramente des Alten Bundes hatten nur den Sinn, das Heil als zukünftig zu symbolisieren und wirkten noch nicht in der Kraft der Menschwerdung Christi. Die zugleich gegebenen Verheißungen, die von Robert am ausführlichsten behandelt werden, richteten sich lediglich auf irdische Güter, und ihnen entsprach demgemäß auch der irdische Lohn. Daß es auch schon unter dem Gesetz Gerechtfertigte gab, wird zwar anerkannt, aber nicht thematisch erörtert. — Den klaren, gut belegten Darlegungen des Verf.s ist kaum etwas hinzuzufügen. Nur wirkt es befremdend, daß die Summa Sententiarum vor dem Werk Hugos von St. Viktor De Sacramentis ihren Platz erhält; soll damit etwa die Frage nach der historischen Priorität entschieden sein? J. Beumer, S. J.

Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi Sententiae in IV libris distinctae. Tom. I, Pars I, Prolegomena. Tom. I, Pars II, Liber I et II. Editio Tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta (Spicilegium Bonaventurianum, 4). 8° (169 u. 643 S.) Grottaferrata 1971, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas. br. 15.000 L. — Bislang mußte sich der in der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik tätige Wissenschaftler mit dem Abdruck der Lombardischen Sentenzen in der Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi begnügen, falls ihm nicht die Edition aus dem Jahre 1916 zur Verfügung stand. Für die meisten Zwecke reichte das wohl auch vollkommen aus. Nunmehr legen aber dieselben Herausgeber (oder deren Nachfolger) eine in vielen Hinsichten neue Arbeit vor, die im wahrsten Sinne des Wortes als eine kritische bezeichnet werden kann. Die recht ausführlichen Prolegomena bringen alles Wissenswerte über den Sentenzenmeister und sein Werk, dazu noch alles Notwendige über die in der Edition angewandten Grundsätze. Einiges geht dabei über die erwarteten Berichte hinaus, so z. B. wenn das Leben des Petrus Lombardus eingehend zur Sprache kommt (I 8—45). Hingegen sind die genauen Angaben zu seinen übrigen Werken, außerhalb der Sentenzen, keineswegs überflüssig, weil immer wieder die Textausgabe darauf zurückkommen muß. Als Datum für die Abfassung der Sentenzen nimmt der Hrsg. mit guten Gründen gegen J. de Ghellinck S. J. und D. van den Eynde O. F. M. die späten Jahre 1155 bis 1158 an. Wie es bei den neueren Ausgaben von Quaracchi üblich ist, wird der Text mit einem dreifachen Apparat versehen; der erste bringt die Varianten der zahlreichen Manuskripte (aufgezählt I 131*—136*), von denen A (Ambianensis civit. cod. 231), M (München, cod. lat. 18109 der Bayer. Staatsbibliothek), O (Paris, Bibliothèque Nationale, cod. lat. 30022) und P (ebd. cod. lat. 3029) den Vorzug erhalten, der zweite Apparat deckt die Zitate auf, auch wenn sie nicht wörtlich sind, und der dritte wendet sich dem Inhalt nach der lehrhaften und historischen Seite zu. Bei der Ausführung im einzelnen ist nirgendwo an sorgfältiger Arbeit gespart worden, so daß alle berechtigten Wünsche in Erfüllung gehen. Insbesondere sind die Verdienste um die korrekte Verifizierung der überaus vielen Zitate und Reminiszenzen voll und ganz anzuerkennen; dabei wird gut die Vermittlerrolle ausgewertet,

die der Expositio epistolarum beati Pauli des Florus Lugdunensis aus dem 9. Jahrhundert für die patristische Arbeit des Lombarden zukommt. — Es ist gewiß zu begrüßen, daß wegen der internationalen Benutzung des vorliegenden Werkes in den Prolegomena und im Apparat das Lateinische verwandt wurde; obschon man keine klassische Latinität erwarten soll, hätten doch einige Verstöße gegen die Grammatik vermieden werden können, so bei dem Gebrauch des Reflexivpronomens oder auch bei falschen Formbildungen (z. B. excederint für excesserint: I 118). Der noch fehlende Zweite Band (Buch III und IV) wird hoffentlich bald erscheinen.

J. Beumer, S. J.

Mercker, Hans, Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 15). 8° (XXII u. 225 S.) Paderborn 1971, Schöningh. 28.—DM. — Viele Themen sind schon im Laufe der letzten Jahre zu der Theologie des großen Franziskaners gestellt worden, aber kaum ein anderes führt wohl so tief in die Mitte seines umfassenden Denkens hinein wie das hier vorgelegte (Münchener Inauguraldissertation). Eine Theologie der Symbolik wird aufgewiesen, welche die Welt wieder auf Gott hin durchlässig machen kann: „Die (heilige) Schrift soll (nach Bonaventura) zeigen, daß Schöpfung und Geschichte hinter ihrer scheinbaren profanen Erscheinung eine wahrhaft profunde Bedeutung haben . . . Nichts anderes will nach ihm die Schrift sein, als Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsaussage. Von hier aus läßt sich auch Bonaventuras Erlösungsdenken begreifen, das er als reparatio, restauratio, redintegratio, reductio faßt. Schriftaussage ist kein anderes Sprechen Gottes nach dem Sprechen durch die Schöpfung, sondern Schrift ist erneutes Zur-Sprache-Bringen der Schöpfungsaussage" (211). Damit ist die grundlegende Tendenz des Werkes angezeigt. — Nach der Einleitung (Anlaß und Begründung des Themas, Der Inhalt und der Aufbau, Die Methode und das Ziel, Der geistesgeschichtliche Rahmen: 1—7) folgen sechs große Kapitel: I. Die Gliederung des Prologs zum Breviloquium (8—15); II. Der geistige Sinn der Schrift (16—37); III. Die Suffizienz der Schrift (38—64); IV. Glaube und Schrifterkenntnis (73—88); V. Das Verhältnis von Schrift und Geschichte (89—136); VI. Die Schrift und die Philosophie (161—204). Das Hauptgewicht liegt auf dem 5. Kapitel: Die Schrift macht die Erlösung von der Schöpfung her begreiflich; Die dem Menschen einst zugedachte Mittlerstellung; Der Sündenfall als Herausfallen des Menschen aus der Mitte der Schöpfung; Christus als Mitte der Geschichte; Der mystische Leib in der Geschichte; Die Menschen des Alten Bundes als Glieder der Kirche Christi; Christus, das Ziel der Heilsgeschichte; Das Verhältnis von Inkarnation, Geschichte und Heil; Der Mensch und die Menschheit, Mensch als Kollektivindividuum; Die „Wahrheit" der Geschichte; Die Denkmodelle für das Verstehen der Geschichte; Der geistige Schriftsinn als Instrument zum Nachweis der Geschichte als Heilsgeschichte; Bonaventura zwischen Joachim und Thomas; Zusammenfassung. Dazu kommen noch drei Exkurse: 1. Das Verhältnis der beiden Testamente nach Thomas (65—72); 2. Das Begriffspaar Egressus-Regressus und die Heilsgeschichte (137—160); 3. Die Prägung der Wissenschaft durch die Fragestellung zur Methodenfrage in der Theologie (205 bis 210). — Der Verf. belegt seine Ausführungen reichlich mit Bonaventura-Texten, und zwar aus sämtlichen Werken. Moderne Kontroversen werden weniger einbezogen, oder sie sind beinahe belanglos, so wenn er als „Mißverständnis" tadelt (49, Anm. 36), daß ich unter den von Bonaventura erwähnten ‚novi theologi' die extremen Aristoteliker (Biblische Grundlage und dialektische Methode im Widerstreit der mittelalterlichen Scholastik, in: FranzStudn 48 [1966] 230) verstanden habe und nicht „die Neulinge in der Theologie", wie M. meint. Die Verbindungslinien zu *Thomas von Aquin* sind immer gut gezogen, dafür fehlen aber fast ganz die Rückverbindungen; außer *Joachim von Fiore* wird kaum einer der Vorgänger Bonaventuras genannt (*Bernhard von Clairvaux* an 4 Stellen, *Hugo von St. Victor* gar nur zweimal). Eine Veröffentlichung des Grabmann-Instituts hätte berechtigterweise etwas mehr Sinn für historische Forschung aufweisen können. Dagegen wäre der Abschnitt „Ein Blick auf Teilhard de Chardin" (158—160) im Rahmen der Arbeit leicht zu entbehren gewesen. Bei der Gegenüberstellung von Bonaventura und Thomas wird m. E. der Verf. nicht immer dem letzteren gerecht, so wenn er behauptet: „Thomas

gelingt die klare saubere Deduktion, wenngleich mit einigen problematischen, in Kauf genommenen Verkürzungen" (64), „Die Inspiration der Schrift wird für Thomas in der Theologie nur als Irrtumslosigkeit ihres Inhalts, näherhin der Prinzipien, wirksam" (62), „Allein von den bei Thomas nicht integrierbaren und nicht integrierten Einzelfakten der Schrift her wird jeder Versuch, bei ihm ein theologisches Verständnis der Geschichte nachzuweisen, seine Schwierigkeiten haben" (63, Anm. 87), „In der Konsequenz des thomanischen Wissenschaftsbegriffes wird die Theologie . . . zur Einzelwissenschaft, die in ihrem eigenen Kreis gefangen, sich selbst zum Thema nimmt . . . Allerdings wird der Theologe so unvermeidlich zum vereinseitigten Fachmann für die Offenbarungswahrheiten" (217). Alles das klingt etwas überspitzt und erhält erst durch den Gegensatz zu Bonaventura eine eingeschränkte Berechtigung. — Jedoch sind das Kleinigkeiten, die den guten Eindruck der Arbeit nicht beeinträchtigen können. Es bleibt dabei: „Bonaventura bezieht Schöpfung und Gott, Philosophie und Glaube, Heilsplan und Weltgeschehen mittels der Schrift direkt aufeinander. Für ihn sind die Offenbarungswahrheiten vor allem Heilswahrheiten. Sie bilden nicht den vornehmlichen Gegenstand der theologischen Betrachtung, sie sind vielmehr der Horizont, auf dem eine neue Weltanschauung möglich wird. Vornehmliches Objekt der Theologie sind deshalb nicht so sehr die Durchdringung der Glaubenswahrheiten oder die Sichtung ihres Zusammenhangs untereinander oder ihre Ableitungen, sondern hier geht es um die neue Sehweise des Verhältnisses, welches der sich in der Welt und als Welt und Geschichte wissende Mensch zu Gott hat. Theologie ist bei ihm die dem Menschen im Licht des Glaubens ermöglichte Deutung der Welt. Schriftauslegung wird so zur Weltauslegung" (217). Das ist ein Ergebnis, das dem Denken Bonaventuras voll und ganz entspricht und dem der Kritiker nur beipflichten kann. — Andererseits gibt es in der Untersuchung eine Lücke, die nicht unausgefüllt hätte bleiben dürfen. Der Verf. stellt sich nämlich niemals die Frage, was Bonaventura mit dem Ausdruck „Schrift" hat sagen wollen. Sind es nur die kanonischen Bücher des Alten und des Neuen Testaments, oder ist es etwas, was darüber hinausgeht? Allem Anschein nach bildet das erstere für M. die selbstverständliche, aber unbewiesene Voraussetzung, und er könnte auch viele Stellen, die diesen Sinn haben, beibringen. Jedoch wäre das einseitig und kaum mit der Gesamtkonzeption Bonaventuras vereinbar. „Schrift" ist für ihn mehr als der biblische Buchstabe, da sie zugleich die rationale Darlegung einbegreift. So heißt es im Prolog zum Breviloquium: ‚Assensi breviloquium quoddam facere . . . ut sic ostenderem veritatem sacrae Scripturae esse a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum, ut merito ista doctrina appareat una esse et ordinata et theologia non immerito nuncupata' (V 208b). Schrift im Sinne Bonaventuras ist also Schrifttheologie oder, besser gesagt, die ganze, von uns Menschen erfaßte und durchdrungene Gottesoffenbarung, die in den heiligen Büchern ihre Grundlage und ihre Mitte hat. Gewiß vermag Bonaventura, je nach Bedürfnis, den Unterschied zwischen Schrift und Theologie hervorzuheben, wie z. B.: ‚Omnes libri sacrae Scripturae traduntur per modum narrationis, non ratiocinationis . . . Libri autem doctorum traduntur per ratiocinationem . . . Sed rationes illae non habent robur nisi fundatae super fidem' (Commentarius in Joannem, prooem. nr. 10; VI 243b). Trotzdem ist das Gemeinsame nicht zu übersehen, und daraus erklärt es sich auch, daß leicht ein Übergang stattfindet von der ‚sacra doctrina, videlicet theologia' zur ‚sacra Scriptura', so z. B. im Breviloquium I,1; V 210a). Alles das und noch genauer im einzelnen hätte ein Buch mit dem Titel „Schriftauslegung . . . in der Theologie Bonaventuras" nicht unberücksichtigt lassen dürfen. J. Beumer, S. J.

Barth, Hans-Martin, Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 25). 8° (356 S.) Göttingen 1971, Vandenhoeck 64.— DM. — Der katholische Theologe wird durch die Lektüre dieses Buches sozusagen in Neuland geführt. Denn die allermeisten der hier auftretenden Namen von Philosophen und Theologen, die der Atheisten und die ihrer Bekämpfer aus der protestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts (größtenteils Lutheraner), dürften ihm unbekannt sein. Der Katholik *Marin Mersenne* (Quaestions celeberrimae in Genesim . . . In hoc volumine Athei et Deistae impugnantur et expugnantur [Paris 1623]) und der nie-

derländische Protestant *Gisbert Voetius* (Selectarum disputationum theologicarum pars prima [Utrecht 1648]) bilden den Anfang. Auf dem Höhepunkt der Diskussion stehen *Christian Colbe* (Dissertatio de fulcris Atheismi in ecclesia [Königsberg 1655]), *Jan J. Bicherodius* (Exercitationes contra Atheos [Kopenhagen 1660]), *Theophil Großgebauer* (Praeservativ wieder die Pest der heutigen Atheisten [Rostock 1661]), *Theophil Spizel* (Scrutinium Atheismi Historico-Aetiologicum [Augsburg 1663]), *Johann Müller* (Atheisums devictus [Hamburg 1672]), *Christoph Francke* (Atheus convictus [Kiel 1672]), *Tobias Wagner* (Examen elencticum Atheismi speculativi [Tübingen 1677]), *Christian Kortholt* (De tribus impostoribus magnis liber [Kiel 1680]) u. a. m. Der Verf. schildert den Lauf der Entwicklung: „Zuerst waren es die mit Holland und England in wirtschaftlichem und geistlichem Kontakt stehenden Seestädte Hamburg, Kiel und Rostock, in denen man sich um dieses Problem der Moderne [den Atheismus] bemühte. In den großen theologischen Schulen von Jena, Wittenberg und Helmstedt läßt sich nur mäßiges Interesse daran entdecken, während Leipzig das Problem die ganze Debatte über im Blickfeld hatte. In Hamburg brachte es die physikotheologische Bewegung modifiziert neu zu Bewußtsein, Bremen war als Ausgangspunkt der pietistischen Atheismuskritik von gewisser Bedeutung . . . Im westlichen Ausland hatte man die Fragestellung eher erkannt; die Apologetik der deutschen Theologen profitiert von den in Paris [*François Garasse S. J.*, La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, 1623], Leiden, Antwerpen [*Leonhard Lessius S. J.*, De providentia Numinis et animi immortalitate libri duo adversus Atheos et Politicos, 1613] und London geleisteten Vorarbeiten. Die reformierten Theologen der Schweiz hüllen sich weithin in Schweigen; auch aus dem lutherischen Schweden bekommt man nur selten etwas zu hören. Ein eigenartiges Phänomen stellt in diesem Zusammenhang die katholischen Theologie dar, die, ursprünglich stark an dem Problem und vor allem an seinen politischen Auswirkungen interessiert, die Auseinandersetzung schließlich fast ganz den protestantischen Theologen überließ . . . Schon bald droht das Problem zu einem akademischen Routine-Thema zu werden . . . Die Flut der Dissertationen schwillt an — vor allem nach 1700; dazu kommen in immer stärkerem Maße Übersetzungen aus dem Englischen. Während die Quantität der ans Licht tretenden Arbeiten steigt, sinkt die Qualität" 26 ff.). Aber auch die innere Thematik wird angegangen, und sie stellt sogar den Hauptinhalt des Buches dar, wie es die Überschriften der einzelnen Kapitel beweisen: Analysen des Phänomens Atheismus, Die Frage nach den Ursachen, Die Ebenen der Auseinandersetzung, Modelle der Gegenargumentation, Natürliche Theologie, Metaphysik für Gott, Theologie der Physik, Selbstbesinnung der Theologie. Besonders interessant ist die Feststellung: „Obwohl sich die Theologie des Jahrhunderts in einem geistigen Kampf aller Gruppen gegen alle formierte, erkannte die christliche Apologetik doch darüber hinaus den gemeinsamen Feind. Noch war man nicht bereit, dem konfessionellen Widersacher deswegen entgegenzukommen und irgendwelche Bedenken gegen ihn zu relativieren, aber gegenüber dem Atheismus mußte man zugeben, daß der andere auf der eigenen Seite kämpfte. Die Stimmen, die dies eingestanden, waren selten, und man sollte sie wohl nicht überbewerten . . . Trotzdem tritt hier etwas in die Zukunft Weisendes in Erscheinung. Nicht nur die gemeinsamen geistigen Fundamente in Aristotelismus und Neuscholastik und die gemeinsamen geistlichen Quellen in Mystik und Erbauung brachten die zerstrittenen Konfessionen einander näher, sondern auch der gemeinsame Kampf gegen einen Gegner, der alle gemeinsam bedrohte" (311). Auch das ist bemerkenswert, daß die Ursache des Atheismus vielfach im Autoritätsschwund gesehen wurde, wobei nur für die Protestanten die schwindende Autorität in der der Schrift und für die Katholiken in der der Kirche bestand. — Der Verf. hat zweifellos mit seiner verdienstvollen Untersuchung eine Lücke in der Theologiegeschichte ausgefüllt. Obschon die katholischen Autoren (*F. Garasse, J. Hardouin, W. D. Lindt, A. Possevino, L. Lessius, Th. Raynaudt, B. Pascal* u. a. m.) genügend zu Wort kommen, wäre doch die Frage nicht ganz unberechtigt, ob damit wirklich alles erfaßt ist, selbst das, was sich irgendwo in den Lehrbüchern der Philosophie und Theologie versteckt hält.

J. Beumer, S. J.

5. Kirchenrecht

Heinrichsmeier, Clemens, Das kanonische Veräußerungsverbot im Recht der Bundesrepublik Deutschland (Kanonistische Studien und Texte, begr. v. Albert M. Koeniger †, 25). 8° (XXV u. 161 S.) Amsterdam 1971, Grüner. 30.— Hfl. — Ziel von H.s Untersuchung ist zu klären, „ob" — richtiger hieße es wohl: inwieweit — „das im kanonischen Recht normierte Veräußerungsverbot im staatlichen Rechtsbereich gesichert ist" (Vorwort); tatsächlich geht es weithin um die viel umfassendere Frage, ob „die Autonomie der Kirche so weit geht, daß sie Recht setzen kann, das auch für den staatlichen Bereich bindend ist" (ebd.); unter dem staatlichen Bereich ist die BRD einschließlich (West-)Berlin verstanden. — Im 1. (kanonistischen) Teil (1—54) gibt H. einen Aufriß des Vermögensrechts des CIC; auch der 2. (staatskirchenrechtliche) Teil (57—143), dessen 1. Abschnitt in mühevoller Arbeit die einschlägigen Bestimmungen des Bundesrechts und der Ländergesetze zusammenträgt, greift über das kanonische Veräußerungsverbot und dessen Sicherung im staatlichen Rechtsbereich sowie die durch Verstöße gegen dieses Verbot ausgelösten Folgen unvermeidlich immer wieder hinaus. — Die ausführliche Wiedergabe der Vorschriften des CIC wäre für das Vorhaben des Verf.s förderlich, wenn sie dazu benutzt würde, die Begriffswelt des CIC und unsere deutschen Rechtsbegriffe zu *konfrontieren*. Unser Recht unterscheidet mit einer begrifflichen Schärfe, die der Lebenswirklichkeit manchmal Gewalt antut, zwischen Verpflichtungsgeschäft und Verfügung. In der vorliegenden Untersuchung bleibt diese grundlegende Unterscheidung fast ganz außer Betracht. Sehe ich recht, so erscheint sie nur zweimal in Zitaten, nämlich in den als Fußnoten abgedruckten Art. 14, Abs. 3 der Kirchenstiftsordnung der Bayerischen Diözesen und Art. 23b I der Satzung für die (bayer.) Kirchensteuerverbandsvertretungen (88/89, Anm. 47 bzw. 92, Anm. 56), im Text dagegen nur ein einziges Mal in dem gleichfalls auf Bayern bezüglichen Satz: „Genehmigungsbedürftig ist hier das Verpflichtungsgeschäft; dieses ist bis zur Entscheidung über die Genehmigung schwebend unwirksm" (137). (NB! Staatsaufsichtsrechtliche Genehmigungsvorbehalte beziehen sich bei uns meist auf die „Verfügung".) Unterstellen wir nun, der kirchliche Gesetzgeber mache sich gemäß c. 1529 für den Bereich der BRD diese unsere Rechtsbegriffe zu eigen, dann müssen wir fragen: *was will er* mit seinem „Verbot" (genauer gesprochen: mit seinen Beschränkungen der Vertretungsmacht und seinen Genehmigungsvorbehalten; ein förmliches Verbot findet sich im CIC nicht und läßt sich auch nicht aus c. 1530, der gerade die Veräußerlichkeit *unterstellt*, nicht herausdestillieren) *treffen:* das Verpflichtungsgeschäft oder das (abstrakte) Erfüllungsgeschäft? Oder, was allerdings die Sache sehr kompliziert machen würde, *beides?* Ohne wenigstens eine Arbeitshypothese hierüber läßt sich das Thema dieser Arbeit m. E. nicht fruchtbar behandeln und läßt sich insbesondere darüber, wie die angezogenen §§ 134, 135/6, 182—185 BGB anzuwenden sind, nichts Sicheres ausmachen. — Manchmal macht die untechnische Ausdrucksweise des Verf.s seine Aussagen schwer verständlich. Die letzten Zeilen von S. 125 wollen wohl den Inhalt des leider nirgends angeführten § 137 BGB wiedergeben (?). Völlig unverständlich ist mir der mittlere Absatz von S. 137, ganz abgesehen davon, daß der Verweis auf § 873 BGB nicht stimmt. Das Grundbuchamt „vollzieht" keine Verträge, sondern nimmt Eintragungen vor oder lehnt sie ab. Ist versehentlich trotz fehlender aufsichtsbehördlicher Genehmigung eine Eintragung ins Grundbuch erfolgt, so *ist* dieses unrichtig geworden. Was soll hier „glaubhaft" sein? Hier ist kein Widerspruch einzutragen, sondern, sobald der Fehler erkannt ist, das Grundbuch von Amts wegen zu berichtigen. Allerdings könnte die Genehmigung des Verpflichtungsgeschäfts, falls sie nur unterbleiben, nicht in aller (welcher? grundbuchmäßiger?) Form versagt worden ist, immer noch nachgeholt werden; was dann? Vorerst aber *ist* das Grundbuch unrichtig. — Das Fehlen einer erforderlichen aufsichtsbehördlichen Genehmigung ist kein „Formmangel" (135/6); gerade weil es das *nicht* ist, kann auch die Auflassung und (fehlerhafte) Eintragung (vgl. § 313, Satz 2 BGB) den Mangel nicht heilen. — H. weiß sehr wohl, daß das Vermögensrecht des CIC und damit auch sein Veräußerungs-„Verbot" nicht nur das im Rahmen der Diözesanorganisation der Kirche unter der Jurisdiktion der Ortsordinarien stehende Kirchengut, sondern ebenso das Vermögen der Orden und religiösen Genossenschaften betrifft, daß letzteres jedoch im staatlichen Rechtsbereich *nicht* den gleichen

Schutz genießt. Die höchst bedeutsame, das Thema seiner Untersuchung einschränkende Begrenzung des staatlichen Schutzes gegen Veräußerung sollte unbedingt gleich zu Beginn *plakatiert* sein; statt dessen geschieht ihrer nur einmal flüchtige Erwähnung: für klösterliche Verbände sei „die Einholung einer nach c. 534 erforderlichen Genehmigung für den staatlichen Bereich nur beachtlich, soweit die klösterlichen Verbände als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt sind" (132). Wenn sie in diesem (außer in Bayern allerdings äußerst seltenen) Fall „beachtlich", d. h. zur Wirksamkeit des Rechtsgeschäfts *erforderlich* ist, dann sollte auch angegeben sein, bei *wem* die Genehmigung einzuholen ist; in keinem der angeführten Gesetzes- oder Satzungstexte ist von höheren Ordensobern die Rede; sie kennen nur den Organismus der Bistümer. — Verdienstvoll ist H.s Bemühen, die von der Kirche in (ihrem) öffentlichen Interesse angestrebte Sicherung des Kirchengutes und die in unserer Rechtsordnung so stark betonte Sicherung des Rechts*verkehrs* durch weitgehenden Schutz des Vertrauens auf den Rechtsschein gegeneinander auszuwägen (133 ff.). Gerade dieses hochinteressante Problem, das weit über das spezielle Thema dieser Arbeit hinausgreift, läßt sich ohne genaues Eingehen auf die unserer Rechtsordnung eigentümlichen rechtstechnischen Mittel nicht fruchtbar behandeln; nur so läßt sich ermitteln, wie weit die von H. mit Recht herangezogene Analogie im Kommunalrecht trägt und wo sie endet. — Die in einem Exkurs an der „Sonderregelung im Bistum Mainz" (116 ff.) geübte Kritik ist begründet; Mainz zu den „zum früheren Preußen gehörenden Bistümern" zu zählen (69, Anm. 67) beruht allerdings auf einem georgraphischen Irrtum. — Nach allgemeinen strafrechtlichen Grundsätzen gilt die Vorschrift des c. 2347 *nur* für die ‚alienatio proprie dicta' (41). Daß in c. 1533 die gleiche Zustimmung wie für alienatio auch für andere Geschäfte gefordert wird, verschlägt nichts; c. 1532 verweist nur auf c. 1530 zurück; auch c. 534 hebt die res alienandae von den debita contrahenda so deutlich ab, daß an der ersteren Stelle nur die ‚alienatio proprie dicta' gemeint sein kann. — Der „Zusammenfassung" (145) ist unbedenklich zuzustimmen; sie ist aber weniger das Ergebnis, zu dem H. bei seiner Arbeit gelangt ist, als vielmehr die rechtstheoretische Grundlage, auf der er sie aufgebaut und die sich als *tragfähig* erwiesen hat.

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

Herrmann, Horst, Die Stellung unehelicher Kinder nach kanonischem Recht (Kanonistische Studien und Texte, begr. v. *Albert M. Koeniger* †, 26). 8° (XXI u. 224 S.) Amsterdam 1971, Grüner. 50.— hfl. — Zweifellos in der Absicht, die eheliche Abstammung und damit mittelbar die Institution der Ehe selbst zu schützen, knüpft die Gesetzgebung nicht nur der Staaten, sondern auch der Kirche an die uneheliche Abstammung rechtliche Nachteile, die zur Folge haben, die an sich schon im Vergleich zu den ehelich geborenen und in der Familie aufwachsenden Kindern ungünstigere Lage der unehelichen noch weiter zu verschlechtern und ihre Chancen im Leben zu beeinträchtigen. Mit Recht stößt das heute in aller Welt geschärfte Bewußtsein von der Menschenwürde und den daraus erfließenden Rechten sich daran und drängt darauf, zu mindesten zuprüfen, ob eine solche Benachteiligung der unehelich Geborenen vertretbar, ob sie für den Schutz von Ehe und Familie wirklich unentbehrlich, ja ob sie dazu überhaupt nur tauglich ist. In der BRD ist 1969 die rechtliche Stellung der Unehelichen, im Gesetz nunmehr als Nicht-ehelich bezeichnet, neu geregelt und ganz wesentlich — auch zugunsten der unehelichen Mütter — verbessert worden. Auch die Kirche, die sich im 2. Vatikanischen Konzil mit großem Nachdruck zur Achtung der Menschenwürde bekannt hat, wird nicht daran vorbeikommen, ihr Unehelichenrecht zu überprüfen, das bei ihr außer dem Schutz von Ehe und Familie auch dem Schutz des geistlichen (und religiösen) Standes und Amtes zu dienen bestimmt ist. — Um einer solchen Überprüfung des kanonischen Unehelichenrechts mit dem Ziel zeitgemäßer Neugestaltung vorzuarbeiten, legt H. diese Untersuchung vor, die sich in 3 Teile gliedert: 1. Problemlage (3—32); 2. Die Illegitimität in der Geschichte des kanonischen Rechts (33—122); 3. Das geltende kirchliche Recht (125—188); daran schließen sich in einem 4. Teil seine Vorschläge „Zur Revision des kirchlichen Unehelichenrechts" (191—215). — An sich wäre der historische Teil durchaus entbehrlich; nichtsdestoweniger ist es sehr zu begrüßen, daß der Verf. sich dieser mühevollen Arbeit unterzogen hat; der Nachweis, wie zeitbedingt und wechselvoll die einschlägige kirchliche Gesetzgebung eines Jahr-

tausends war, trägt gewiß dazu bei, die Selbstsicherheit zu erschüttern und die Bereitschaft zur Überprüfung und ggf. zu Änderungen zu wecken. — Das geltende kirchliche Recht wird so ausführlich behandelt, nicht nur, um die Benachteiligung der Unehelichen, deren Ausmaß und Umfang, zu umschreiben, sondern auch um redaktionstechnische Mängel aufzuweisen, die bei einer Neuredaktion vermieden werden sollten. — Die Vorschläge des Verf.s laufen im wesentlichen darauf hinaus, die Irregularität des defectus natalium (c. 984, 1°) sowie die sie ergänzenden Vorschriften der cc. 232, § 2, n. 1 (Kardinäle), 331, § 1, n. 1 (Bischöfe) und 504 (Ordensobere) ersatzlos zu streichen. — Positiv schlägt er vor, in c. 1113 der Verdeutlichung halber eigens hervorzuheben, daß die dort aufgezählten elterlichen Pflichten sich nicht auf die ehelichen Kinder beschränken, sondern auch gegenüber nicht-ehelichen Kindern bestehen und ebenso gewissenhaft zu erfüllen sind. Diesem Vorschlag mehr pastoralen als juridischen Gehaltes ist unbedingt zuzustimmen. Im übrigen wird man sich fragen dürfen, ob die Kirche nicht sehr viel weiter gehen könnte und sollte, indem sie nach der Abstammung, nach der *natürlichen* Geburt des Menschen ebensowenig fragt wie nach seiner Rasse und Hautfarbe, sondern ausschließlich nach seiner *Wiedergeburt* durch das Sakrament der Taufe. Sie könnte sich damit viel Last ersparen, die sie in früheren Zeiten, als sie der einzige funktionsfähige soziale Organismus war, stellvertretend für den abwesenden oder noch völlig unterentwickelten Staat übernommen hat. (Wenn die Kirche es weiterhin für geboten erachtet, auch ihrerseits dazu beizutragen, daß blutschänderische Ehen vermieden werden [c. 1076], so braucht sie deswegen zwischen ehelicher und nicht-ehelicher Abstammung nicht zu unterscheiden, da es dafür einzig und allein auf die *blut*mäßige Abstammung ankommt.) — Zum Schluß sei auf einige kleine Irrtümer und Ungenauigkeiten hingewiesen: Die Terminologie zur Putativehe ist unglücklich. Man kann nicht gut sagen, die Kirche habe „die Putativehe erlaubt" (111); einen Irrtum oder ein unwissentliches Tun kann man weder erlauben noch verbieten; eine Putativehe wird aber ex definitione immer (wenigstens von einem Partner) *unwissentlich* eingegangen. Ebensowenig ist die Putativehe eine „Form der Ehe" (135), sondern ist objektiv *keine* Ehe, vielmehr nur der Schein einer solchen. Desgleichen gibt es keine „ungültige Putativehe" (148, Anm. 152), sondern die Putativehe ist *keine* „gültige Ehe". — Daß der Gebrauch einer unter Mißachtung eines impedimentum impediens geschlossenen Ehe „bis zur Aufhebung des Verbotes nicht gestattet" sei (166), läßt sich in dieser Allgemeinheit nicht behaupten. In c. 1036, § 1 findet es keine Stütze und trifft nicht einmal für alle Fälle des c. 1058, § 1 zu. — In c. 1016 geht es nicht um die verpflichtende Kraft (161) des kanonischen Eherechts, sondern um seine *konstitutive Wirksamkeit;* richtig müßte es daher heißen: „Für getaufte Nicht-Katholiken *gelten* die Normen des kanonischen Eherechts, auch soweit sie die Legitimität der Nachkommenschaft betreffen, ausgenommen allein *deren* rein zivilrechtlichen Wirkungen." — Auf die Problematik dieses Canons geht der Verf., weil nicht zu seinem Thema gehörend, mit Recht nicht ein. — Nach c. 90, § 1 ist ‚locus originis' *nicht* mit Geburtsort gleichzusetzen (167); ‚locus originis' oder ‚origo' (c. 956) ist viel eher so etwas wie die in manchen weltlichen Rechten (Österreich, Schweiz) heute noch bedeutsame *Heimatzuständigkeit.* — Der auf dem Wege über cc. 1646, 1667 und 1608 offenstehende „direkte Prozeß" (171) wäre wohl als *Status*verfahren zu bezeichnen. (In Zeile 1 der gleichen Seite ist zu lesen: c. 1971, § 3). — Unglück hat der Verf. mit den von ihm mehrfach (101. 102. 176. 179) angeführten Gelübden der Jesuiten; alle seine Angaben sind nur halbrichtig und daher mißverständlich; Klarstellung würde zu viel Raum beanspruchen und lohnt die Mühe nicht. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher erfolgt nach Tunlichkeit

Aland, Kurt, Taufe und Kindertaufe. 40 Sätze zur Aussage des Neuen Testaments und dem historischen Befund, zur modernen Debatte darüber und den Folgerungen daraus für die kirchliche Praxis — zugleich eine Auseinandersetzung mit Karl Barths Lehre von der Taufe. 8° (87 S.) Gütersloh 1971, Mohn. 12.80 DM.

Allmen (von), Jean-Jacques, Une réforme dans l'église. Possibilité — critères — acteurs — étapes (Recherches et Synthèses, Section d'Œcuménisme, 1). Gr. 8° (90 S.) Gembloux 1971, Duculot. 180.— bfr.

Bäumer, Remigius, Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 100). 8° (XVIII u. 274 S.) Münster 1971, Aschendorff. 48.— DM.

Braun, Herbert, Wie man über Gott nicht denken soll. Dargestellt in Gedankengängen Philos von Alexandrien. Kl. 8° (128 S.) Tübingen 1971, Mohr. 9.80 DM.

Cantalamessa, Raniero (Hrsg.), Il cristianesimo e le filosofie. Saggi di Stanislas Lyonnet, Raniero Cantalamessa, Efrem Bettoni, Giuseppe Cristaldi, Italo Mancini. 8° (172 S.) Milano 1971, Vita e Pensiero. 2.000 L.

Cole, J. Preston, The Problematic Self in Kierkegaard and Freud. 8° (X u. 244 S.) New Haven and London 1971, Yale University Press.

Cyprian, De lapsis and De Ecclesiae catholicae unitate. Text and Translation by *Maurice Bevenot, S. J.* (Oxford Early Christian Texts). 8° (XXIII u. 127 S.) Oxford 1971, Clarendon. 35.— Sh.

Ebeling, Gerhard, Einführung in die theologische Sprachlehre. Kl. 8° (XV u. 264 S.) Tübingen 1971, Mohr. 14.80 DM.

Fahey, Michael Andrew, Cyprian and the Bible: A Study in Third-Century Exegesis (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 9). Gr. 8° (V u. 696 S.) Tübingen 1971, Mohr. Br. 48.— DM; Ln. 54.— DM.

Fuchs, Ernst, Jesus. Wort und Tat (Vorlesungen zum NT, 1). 8° (VIII u. 159 S.) Tübingen 1971, Mohr. 17.— DM.

Grotz, Hans, Erbe wider Willen. Hadrian II. (867—872) und seine Zeit. Gr. 8° (356 S. m. 8 Tafeln) Wien - Köln - Graz 1970, Hermann Böhlaus Nachf. 55.— DM.

Guillet, Jacques, Jésus devant sa vie et sa mort (Coll. Intelligence de la foi). 8° (253 S.) Paris 1971, Aubier.

Haas, Adolf, Teilhard de Chardin-Lexikon (Herderbücherei Bd. 407—408). Kl. 8° (382 u. 398 S.) Freiburg i. Br. 1971, Herder. Je 8.90 DM.

Hardt, Tom G. A., Venerabilis & Adorabilis Eucharistia. En studie in den Luthers-ka Nattvardsläran under 1500-talet. Mit einer deutschen Zusammenfassung (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, 9). Gr. 8° (315 S.) Uppsala 1971, Almqvist & Wiksell.

Hartmann, Otto J., Vom Sinn der Weltentwicklung. Sein und Wissen. 8° (199 S.) Frankfurt a. M. 1971, Klostermann. 18.50 DM.

Kuss, Otto, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche. 8° (504 S.) Regensburg 1971, F. Pustet. 60.— DM.

Landmann, Michael, Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen. 8° (276 S.) Stuttgart 1971, Klett. 27.50 DM.

Lauenstein, Diether, Der Messias. Eine biblische Untersuchung. 8° (416 S.) Stuttgart 1971, Urachhaus. 32.— DM.

Léon-Dufour, Xavier, S. J., Résurrection de Jésus et message pascal (Coll. Parole de Dieu, 3). 8° (390 S.) Du Seuil.

Löwith, Karl, Aufsätze und Vorträge 1930—1970. 8° (257 S.) Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971, Kohlhammer. 38.— DM.

Lüthi, Kurt, Theologie als Dialog mit der Welt von heute. (Quaestiones disputatae, 53) 8° (200 S.) Freiburg-Basel-Wien 1971, Herder. 24.— DM.

Luscombe, D. E., Peter Abelard's Ethics. An Edition with Introduction, English Translation and Notes (Oxford Medieval Texts). 8° (lxi u. 144 S.) Oxford 1971, Clarendon. 4.— £.

Marlé, René, Was bleibt noch? Kritische Überlegungen zur Theologie heute. Aus dem Französischen von *Walter Neuwöhner*. 8° (216 S.) Paderborn 1971, Bonifacius-Druckerei. 15.80 DM.

Olsson, Herbert, Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie (Acta Universitatis Upsaliensis, 10). Gr. 8° (588 S.) Uppsala 1971, Almqvist & Wiksell.

Pannenberg, Wolfhart, Theologie und Reich Gottes. 8° (91 S.) Gütersloh 1971, Mohn. 12.80 DM.

Redlich, Anneliese, Die Hegelsche Logik als Selbsterfassung der Persönlichkeit (Monographien zur philosophischen Forschung, 88). 8° (XXV u. 148 S.) Meisenheim 1971, Hain. 23.— DM.

Richter, Wolfgang, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie. 8° (211 S.) Göttingen 1971, Vandenhoeck. 25.— DM.

Ruiz De La Peña, Juan Luis, El hombre y su muerte. Antropología teológica actual (Publicaciones de la Facultad teológica del Norte del España, 24). Gr. 8° (410 S.) Burgos 1971, Ediciones de Aldecoa, S. A.

Schiller, Gertrud, Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. 3: Die Auferstehung und Erhöhung Christi. Gr. 4° (604 S.) Gütersloh 1971, Mohn. 180.— DM.

Schmitz-Valckenberg, Georg, Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts. Eine theologische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von Adversus Catharos et Valdenses des Moneta von Cremona (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, N. F. 11). Gr. 8° (XX u. 351 S.) München-Paderborn-Wien 1971, Schöningh. 38.— DM.

Schnackenburg, Rudolf, Das Johannesevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 5—12 (Herders Theologischer Kommentar zum NT, IV). Gr. 8° (XVI u. 544 S.) Freiburg-Basel-Wien 1971, Herder. Subskr. Ln. 68.— DM; Einzelpr. 74.— DM.

Schneyer, Johannes Baptista, Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters. Für die Zeit von 1150—1350 (Autoren: I-J) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XLIII, 3). Gr. 8° (IV u. 886 S.) Münster 1971, Aschendorff. 148.— DM.

Speigl, Jakob, Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodius. Gr. 8° (XXVIII u. 262 S.) Amsterdam 1970, Hakkert.

Troxler, Georg, Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart (Arbeiten zur praktischen Theologie, 2). 8° (265 S.) Freiburg/Schweiz 1971, Universitätsverlag. 30.— Fr.

Vilela, Albano, La condition collégiale des prêtres au III^e siècle (Théologie historique, 14). 8° (432 S.) Paris 1971, Beauchesne. 72.— F.

Weiss, Johannes, Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens (Sammlung Rombach, N. F. 11). 8° (262 S.) Freiburg 1971, Rombach. 47.— DM.

Deus datus

Über Trans-Immanenz als Freiheitsverhältnis

Von Jörg Splett

‚Deus datus' nennt Nikolaus von Cues in seiner Meditation ‚De dato Patris luminum' das Geschöpf, insofern es als „sehr gut" die beste Gabe Gottes ist, also die Gabe seiner selbst[1]. Von diesem Denker ist — so jedenfalls die überzeugende Interpretation *Heinrich Rombachs* und seines Schülers *Klaus Jacobi* — gegen das traditionelle Analogiedenken eine konsequente Relationsontologie statuiert worden, die in ihrer Zweipoligkeit von Identitäts- und Funktionalontologie das neuzeitliche Denken in seiner Zweigleisigkeit von (mathematischer) Wissenschaft und Identitätsspekulation begründet und eröffnet hat.

Während Analogie „die metaphysische Proportion [meine], die keine Proportion im mathematischen univoken Sinne der Rückführung von Verschiedenem auf einen Begriff ist, ebensowenig jedoch totale Diversität und Unvergleichbarkeit besagt, sondern ein Mittleres zwischen reiner Äquivokation und einfacher Univokation"[2], sind die Grundworte des Cusaners ‚docta ignorantia' und ‚coincidentia oppositorum'.

Im Hinblick auf die gemeinsame Sache beider Denkwegkonzepte: die Schöpfung, anders gesagt: die Trans-Immanenz Gottes „in/über" seinem Geschöpf, versucht dieser Beitrag *beide Entwürfe in ein Gespräch* zu bringen, das sie vielleicht beide ein wenig verändert (jedenfalls hofft man dies von jedem Gespräch): in einem Gegenüber, das — nicht schon hier, doch in Fortführung dieses Anstoßes — selbst dann sowohl Partizipation, Analogie wie coincidentia oppositorum heißen könnte aus belehrterer Unwissenheit.

In Gang gebracht werden soll das Gespräch durch eine Frage an beide, die offenbar nicht explizit die ihrige ist: jene Frage, die das Begegnungsereignis von Freiheit dem Verstehenwollen aufgibt, das spezifische Problem der Interpersonalität als Sinn-Geschehen[3]. Diese Frage wird hier als zentral behauptet. Wenn angesichts ihrer die beiden

---

[1] Kap. 2, Philosophisch-Theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe, hrsg. v. *L. Gabriel*, übers. u. komm. v. *D. u. W. Dupré*, 3 Bde. (Wien 1964—66) II, 654.

[2] *K. Jacobi*, Die Methode der Cusanischen Philosophie (Freiburg/München 1969) 219, mit Zitat von S. th. I 13. 5.

[3] Siehe hierfür die umfassendere systematische Studie von *J. Heinrichs:* Sinn und Subjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik", in: ThPh 45 (1970) 161—191.

Partner des Gesprächs ihren Standort ändern (Gespräch ist Weg), dann verändert das auch die an sie gerichtete Frage bzw. deren Bewußtsein — und dies ist es eigentlich, worum es geht. Ziel von Gespräch ist ein neuer Aspekt. Aspekt heißt „Ansicht", nicht im Sinne von „Meinung", sondern von „Erblicken". Erblickt aber wird, was sich zeigt. „Ansicht" ist dann: wie und als was z. B. eine Landschaft — oder die Wahrheit *sich gibt*.

I. Relationale Ontologie

In der Erforschung des philosophischen Hintergrundes der modernen Wissenschaft (einer Fragestellung, die zugleich die nach der modernen Philosophie selbst impliziert) stieß Rombach auf den Cusaner und fand bei ihm „die Entdeckung des *funktionalen Gedankens* als eines neuen ontologischen Modells"[4]. Nikolaus von Cues bedurfte dieses Modells, um Gott in seiner Göttlichkeit zu denken, d. h., um ihn auf genügende Weise von der Weltwirklichkeit zu unterscheiden. Die geforderte unendlich gesteigerte Unterscheidung, die noch die Differenz von Selbigkeit und Verschiedenheit zu übersteigen hatte[5], war auf dem Boden des Substanzdenkens mit der entsprechenden Lehre von Partizipation und Analogie = Ähnlichkeit als Mittlerem zwischen Äquivokation und Univozität nicht zu leisten, insofern hier doch eine ‚proportio finiti ad infinitum' gesetzt wurde, bei aller Akzentuierung von „Abstand" bzw. „Unähnlichkeit". — Obwohl diese Interpretamente bei ihm nicht fehlen und man ihn durchweg im Sinn der Analogie und Partizipation lesen kann, kommt doch das ihm Eigene, ein konstitutiver Relationismus, erst in seinem exakten Funktionalismus zu Gesicht[6].

Hier werden nicht Seiende innerhalb eines Kosmos und sie (einzeln oder im Gesamt, als dieser Kosmos) mit Gott in Vergleich und Beziehung gesetzt, sondern jedes Seiende „ist" funktional [ich ziehe vor, zu sagen „symbolisch"] das Ganze der Welt (d. h., es repräsentiert sie, setzt sie gegenwärtig), und diese ist in jedem einzelnen ganz da; sie ist darum nicht Gesamt, sondern Gesetz. Jedes einzelne ist es selbst als mit allen anderen dasselbe — wie die Punkte einer Kurve, und dieses selbe (die Kurve bzw. ihr Gesetz) ist strikt dasselbe — nicht mehr oder weniger, nicht mehr oder weniger ähnlich — in jedem einzelnen, insofern sich dieses (gemäß der Formel) auf alles andere bezieht.

---

[4] Substanz-System-Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. 2 Bde. (Freiburg-München 1965/66) II, 485.

[5] Ihre berühmteste Formulierung: non-aliud, d. h. kein aliud, doch auch kein anderes zum aliud.

[6] Ebd. 486; vgl. *K. Jacobi*, 13—18; 47—82.

Zwischen Welt und Dingen waltet also nicht (ontisch) Analogie, d. h. Ähnlichkeit, Vergleichbarkeit nach irgendeinem Maßstab (wie sollten die einzelnen Punkte einer Kurve und ihr Gesetz einander ähneln?), es handelt sich überhaupt nicht um Beziehung zwischen zwei „Polen", auch nicht um ein Verhältnis nach dem Modell „Grund — Gestalt". Es geht (ontologisch) um funktionale (sym-bolische) Differenz-Identität: ‚Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna'[7].

Diese ‚identitas in diversitate' und ‚unitas in pluralitate' ist aber nicht schon (pantheistisch) Gott — obwohl er sie ist. ‚Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id, quod est sol et luna, sine pluralitate et diversitate' (ebd.). ‚Mediante universo' ist Gott als ‚unitas simplicissima' in allen und ist die ‚pluralitas rerum' in Gott.

Dieses „Verhältnis" ist ein solches der Erscheinung, des Symbols. An die Stelle der Ähnlichkeit zwischen Ur- und Abbild tritt die (Selbst-)„Versichtbarung des Unsichtbaren"[8]. Erscheinung ist nicht das bzw. der Erscheinende, sondern nur seine Erscheinung; doch insofern sie wirklich seine *Erscheinung* ist (nicht nur Hinweis auf ihn, Zeichen seiner), ist er in ihr *da* und präsent, *ist* er auf ihre Weise[9], ist sie eine Weise seines Daseins und Seins: ist er sie. Und dabei ist beides, jene Nichtidentität und diese Identität, in Strenge gemeint. Das Geschöpf ist nicht Gott, sondern seine Gabe, aber indem Gott diese Gabe wirklich gibt, gibt er darin sein Geben, im Geben sein Gebendsein, sich als Gebenden und so sich selbst.

‚Deus datus' läßt sich dann, nach dem Cusaner selbst, noch reicher lesen als an der zitierten Stelle. Gerade insofern es die Differenz des Geschöpfs zum ‚Deus dans' bezeichnet, wird es zugleich ein Name dieses ‚Deus dans' selbst. Denn eben darin gibt er wirklich, daß es ihn — daß er sich als Gebenden gibt: ‚dans' — ‚dans sui' — ‚sui datus'. Freilich ist das Gegebensein nur dann ein solches Gottes (ist der datus nur dann Deus), wenn es das datum eines dare, also das Gegebensein von Unverfügbarkeit ist. (Im Bild: die Quelle gibt sich im Fluß und gibt gerade und nur so ihr Quellen; es wird nur so und nicht anders, so aber *wirklich* gehabt — als nicht *gehabt*.)

---

[7] De docta ign. II, 4 (Stud.-Ausg. I, 342 f.).

[8] *K. H. Volkmann-Schluck*, Nicolaus Cusanus, Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit (Frankfurt a. M. ²1968) 72 f.

[9] „Was besagt zunächst *Gegenwart?* Sie meint Dasein als Beieinandersein; sie ist ein Gegenwärtigsein von etwas für mich und von mir bei ihm; sie ist immer eine Gegenwart von als Gegenwart für und Gegenwart bei: Heidegger nennt dies den griechischen Sinn von Sein als Anwesenheit. Wir meinen, es ist nicht nur der griechische Sinn von Sein und Wahrheit, sondern der Sinn von Sein und Wahrheit schlechthin und überhaupt; ein Sinn allerdings, der sich in vielfältiger Weise variieren kann; es gibt viele Arten von Gegenwart in Aspekten." *M. Müller*, Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung (Freiburg/München 1971) 42.

Nochmals also die Formel ‚non aliud', die Erscheinung ist ein anderes zum Erscheinenden, dieser ist nicht dieses andere seiner (insofern es anderes ist), aber auch nicht ein anderes zu diesem (dahinterliegend, erreichbar oder nicht erreichbar). Die Erscheinung ist ihm weder ähnlich noch unähnlich; denn er „sieht" eben so „aus", wie er erscheint, sein „Antlitz" ist, was er zeigt: er „ist stets (als) der, (als) der er ist" (Ex 3, 14).

II. Analogie

Soweit diese gewiß allzu knappe Skizze der Grundstruktur relationaler Ontologie. Muß man sie nun tatsächlich dezidiert der Analogie entgegensetzen wie eingangs wiedergegeben? Wenn man „Analogie", wörtlich, mit „Entsprechung" übersetzt statt mit Ähnlichkeit, dürfte sich manches klären. Eine Antwort entspricht der Frage, statt ihr wie ein Echo ähnlich zu sein. Und auch die Gerichtetheit der Entsprechung wird unmittelbar deutlich gegenüber der stets etwas gezwungen wirkenden Behauptung einer Ähnlichkeit, die nur in einer Richtung gelte, nicht aber umgekehrt.

1. *Analogie als Entsprechung:* Von hier aus scheint mir ein einholendes Verständnis der Analogielehre möglich — unbeschadet der Tatsache, daß es vielleicht dasselbe anders versteht als deren frühere Vertreter (das bedeutet ja weniger einen Einwand gegen einen Gedanken der Tradition als vielmehr die Bestätigung seiner Fruchtbarkeit). Es soll also versucht werden, den „Sitz im Leben" der traditionellen Analogie-Lehre zu artikulieren: im Entsprechungsgeschehen gerufener Freiheit.

Die Tradition unterscheidet zwei Analogiegestalten, die Analogie der attributio oder proportio: Ähnlichkeits-(Entsprechungs-)Verhältnis der Zuweisung, und die Analogie der proportionalitas: Entsprechungsverhältnis von Verhältnissen (Entsprechungen). Im ersten Fall wird ein „Gefälle" zwischen den Bezugsgliedern konstatiert, dem „zweiten Analogat" wird ein Prädikat in Abhängigkeit vom ersten Träger zugesprochen, das in beiden selbe ist (bei der hier allein interessierenden innern Attribution) im zweiten kraft des ersten, von diesem erwirkt, und darum auf *andere* Weise im zweiten (nämlich zugeteilt) als im ersten (nämlich ursprünglich). — Im zweiten Fall von Analogie wird von solchem (u. U. bestehenden) Gefälle abgesehen, dafür wird die Andersheit in der Selbigkeit ausdrücklicher gemacht. Nicht auf die je anders realisierte selbige Seinsheit (Wesenheit, Washeit) wird abgehoben, sondern auf die Vergleichbarkeit (nicht, wie etwa bei Kant[10] Gleichheit) von Wesens- und Seinsverhältnis-

[10] KrV B 222.

sen[11]. Wir verzichten auf eine Erörterung des traditionellen Streites zwischen den Vertretern der beiden Analogieauffassungen (bzw. der Priorität der jeweiligen Auffassung). Statt des Verhältnisses der Konstituta wird hier ihre Konstitution thematisch, und diese läßt sich — so unsere These — nur in einer transzendentalen Geistmetaphysik bzw. einer Philosophie der Freiheit fassen. Differenz (und damit „Ähnlichkeit" gegenüber Univozität und Äquivozität) ist letztlich nur als personales Gegenüber in jener Spannung zu halten, die weder in pure Vielheit zerspringt noch in ein verzehrendes Eins zusammenstürzt[12]. (Das vor allem scheint mir die große Endgestalt einer ganzen Denktradition zu lehren: die gescheiterte Synthese G. W. F. Hegels.)

2. *Entsprechung als dialogisches Freiheitsgeschehen:* Wir benennen die Grunderfahrung, deren Reflexion die Analogielehre darstellt, Gegebenheit inkarnatorischer (bzw. symbolischer) Struktur der Freiheit. Dieses Verfaßtsein zeigt sich in drei (miteinander verschränkten und so nochmals „analogen") Momenten ihres Gesamtvollzugs.

1. Freiheit kann sich als sie selbst, als Sinn, Liebe, Treue usw. vollziehen nur an bestimmtem kategorialem Material, in Worten, Taten, bestimmten Vollzügen, vollzieht aber so nicht bloß diese Vollzüge, sondern an und in ihnen ihre transzendentale Wirklichkeit selbst. Damit ergibt sich aber eine Differenz-Identität von Selbst und Vollzug im Selbst-Vollzug (wie innerhalb des Vollzugs z. B. zwischen Wort und Gedanke, Gesagtem und Gemeintem). „Univozität" wäre Ideologie der Magisierung, Häresie des Buchstabens, „Äquivokation" wäre die Verzweiflung grundsätzlichen Mißtrauens, „Analogie" wird vertrauend (glaubend) erfahren im geglückten Bezug — oder doch im Protest gegen dessen Scheitern als das eigentlich Rechte gefordert. Sie hat nicht die Gestalt statischer Abbildung; Freiheit bildet in ihrer Tat sich nicht ab, sondern stellt sich dar, erscheint. Leib ist nicht Abbild der

---

[11] Vgl. hierzu außer den knappen Darstellungen in Lexiken (z. B. Sacramentum Mundi (= SM) I 123—133 *[Splett-Puntel]*) und Lehrbüchern (etwa *J. B. Lotz*, Ontologia [Barcelona u. a. 1963] 189 f.) die große Arbeit von *L. B. Puntel*, Analogie und Geschichtlichkeit. I. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik (Freiburg u. a. 1969). Was unser Beitrag als „Sitz im Leben" behauptet, dürfte in dieser Sicht eher als Exempel und Fall gesehen werden, sei es auch nicht bloß der subjektiv zugänglichste, sondern der objektiv bedeutendste Fall von Analogie. Wenn indes der angekündigte II. Band das Sein „als das Auseinander-Ineinander-Spiel von Wahrheit-Freiheit-Schönheit deuten" soll (557), dann kommt wohl der Mensch in einer Weise ins Spiel dieser Übereinkunft, die vielleicht die Differenz unserer Standpunkte verringert (obwohl gerade diese Verringerung auch Verschärfung bedeuten könnte).

[12] Vgl. *H. Krings*, Wissen und Freiheit, in: Die Frage nach dem Menschen (Max-Müller-Festschrift [Freiburg 1966]) 23—44, 35, Anm.: „Im mittelalterlichen Denken wird das Freiheitsmoment in der Partizipation, das Wesen des Nehmens im Teil*nehmen*, nicht explizit."

„Seele", sondern deren Wirklichkeit[13], darin sie selbst wirkend und wirklich *da* ist, wirklich *ist*, indem sie sich „verwirklicht". Solche Selbst-verwirklichung im anderen ihrer, in der die „Seele" als die „Wirklichkeit des Körpers", wie die Tradition sagt, den Körper zu ihrer Wirklichkeit macht, solche *Selbstmitteilung* verdient wohl wie nichts anderes den Namen ‚attributio interna'.

2. Dieser Symbolvollzug geschieht prinzipiell interpersonal. Nicht sagt Freiheit ihr ausartikuliertes Wort anderer Freiheit zu. Ihr Wort, sich selbst artikuliert sie nur *in* diesem Miteinander. Man darf das Symbolgeschehen also nicht schlicht einsinnig fassen. Mein Wort ist nie isoliert nur das meine, sondern gleichursprünglich unseres — so daß und so wie dein und sein Wort zugleich auch das meine: unser Wort ist. Nicht A oder B, sondern A *und* B erscheinen jeweils (wenn auch je anders) im Erscheinen von A oder B.

Ich gibt es einzig angesichts des Du, als Du dieses Ich. Der „Vermittlung", der Indienstnahme als Mittel des Du durch das Ich im Deutschen Idealismus antwortet im Aufbruch des personalistischen Denkens unseres Jahrhunderts eine mehr oder minder übersteigerte „Apriorität" des Du. Tatsächlich aber handelt es sich um Gleichrangigkeit, „Gleichberechtigung" von (nicht Gleichen, sondern auf je andere Weise) Selben.

Damit zeigt sich, was hier als ‚proportionalitas interna' benannt werden soll: In der Selbigkeit von Ich und Du und ihren Vollzügen erscheint zunächst ihre Einheit. Diese Einheit erscheint aber ihrerseits als Übereinkunft und Ineinsfall abgründig Verschiedener, nicht im Sinn sekundärer Unähnlichkeit wesentlich Gleicher, sondern gänzlich von ihr durchstimmt. Mann und Frau sind so dasselbe, daß die Reduktion ihrer Selbigkeit auf das gleiche nicht nur ihr Mann- oder Frausein, sondern gerade beider Menschsein ungebührlich verkürzte[14]. Sokrates ist, insofern er *Mensch* ist und im Maße er dies ist, Sokrates, nicht durch ein Gegenprinzip seiner Menschlichkeit, das ihn dann dem Menschsein gegenüber verunähnlichte. (Ebenso umgekehrt: Mensch ist er, insoweit er Sokrates ist.) Ich und Du sind schlechthin dasselbe: begegnende Freiheit; aber eben dieses selbe sind sie in radikalstem Anderssein: Ich ist Nicht-Du, Du ist Nicht-Ich. Sie sind dies weniger für einen unbeteiligten Beobachter (also aufgrund von Unähnlichkeit oder auch

---

[13] Vgl. *J. Splett*, Leib, Leib-Seele-Verhältnis, in: SM III, 213—219. Siehe die Formel des Anaxagoras (Diels-Kranz [11]Frgm. 21a): „Sicht des Verborgenen: das Erscheinende". Zugleich wird es als Unfaßliches, Geheimnis, eben als Freiheit gesehen, anders gewendet: die „Unähnlichkeit" zwischen Freiheit und ihrem Symbol überschwingt prinzipiell und wesenhaft ihre „Ähnlichkeit". Analogie, recht verstanden, dient so keineswegs einer nur subtileren Bemächtigung, sondern besagt gerade Anerkennung der Freiheit als solcher, eben angesichts ihres Sichgebens. So nur entspricht sie.

[14] *J. u. I. Splett*, Meditation der Gemeinsamkeit (München 1970) 48—58, 87—97.

nur numerischer Verschiedenheit) als vielmehr und ursprünglich für sich — und nur so sind sie eins.

Wenn im Ausgang des 13. Jahrhunderts die Analogie zur Univozität verfällt, dann ist das keine Entdeckung ihrer verborgenen Wahrheit[15], vielleicht aber das Offenbarwerden dessen, daß in ihrem früheren Verständnis die Interpersonalität als ihr Ursprungsort nicht wirklich in den Blick gekommen war. Letztlich jedenfalls gilt nur hier, daß zwei eins sind durch das, was sie trennt, und auseinandergehalten werden durch eben ihr Einssein[16].

3. Die Gemeinsamkeit der Freiheiten nun läßt nach der Bedingung ihrer Möglichkeit fragen: auf ein einendes Eins als Ermöglichungsgrund des bisher bedachten Zusammenfalls hin. Im Verhältnis der Freiheiten zu diesem Woher und Worin ihres Einsseins kehrt (freilich ihrerseits analog) die reflektierte Gegenwendigkeit wieder, nunmehr im *absoluten* Vorrang der „Unähnlichkeit", will sagen: erfahrener Entzogenheit (Unverfügbarkeit) *im* vorbehaltlos gewährten Bezug.

Attributio herrscht hier, insofern das Freiheitsgeschehen Symbolisierung, Erscheinung des unendlichen Grundes ist, biblisch: Wort Gottes. — Dieses Wort wird aber als gehörtes Wort gesagt und ist nur als gehörtes wirklich. So aber ist es, wirklich geworden, das Wort des Sprechenden und Hörenden zumal: Proportionalität dialogischer Freiheitsgeschichte. Die Ausführung dieser knappen Behauptung versucht der folgende Hauptteil.

Diese drei Momente oder Dimensionen von Analogie: Zeichen (Naturalität, Leiblichkeit) — Selbst (Person, Freiheit) — Sinn(ab)grund (Norm, Logos, Gott) sind als Momente der Selbsterfahrung der Freiheit, als eines Verhältnisses, das sich zu sich verhält, indem es sich zum anderen verhält und umgekehrt, eigentlich (analog) eins; als drei Momente lassen sie sich nur abstrahierend trennen. Die Erfahrung dieses Gesamtbezugs ist allerdings immer zweideutig. Die tatsächliche Unverfügbarkeit von Freiheit als Freiheit kann nicht nur Gestalt ihrer Vorbehaltlosigkeit (ihres Sichgebens eben als Freiheit) sein, sondern auch Ausdruck ihres Selbst-Vorbehalts. Ist die Lüge einmal in das dreifache Spiel des Erscheinens eingetreten, ist einmal der (Auf-)Schein in die Scheinbarkeit bloßen (An-)Scheins verkehrt worden, dann ist das Mißtrauen erwacht. Indem endliche Freiheit (weil nicht sich selbst) dem anderen nicht traut, scheut sie sich auch, dem umgreifenden Sinngrund zu vertrauen. Aber indem das Mißtrauen nochmals — modo negativo — die Priorität und „Selbstverständlichkeit" des Vertrauens, die Ursprünglichkeit des Ja ausspricht[17],

---

[15] So z. B. *W. Pannenberg*, Analogie und Doxologie, in: *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967), 181—201, 191 f.

[16] Und gilt angesichts des abgründigen Geheimnisses der Person (ihres prinzipiell nicht verfügbaren Namens auf dem weißen Stein — Apk 2, 17) nicht auch hier — gerade in der Selbigkeit des gemeinsamen Wesens—, daß die Differenz jede Gleichheit überbietet, eben wenn man beides nicht „ästhetisch", d. h. von außen wahrnehmend, „quantitativ", d. h. in äußerem Vergleichen mißt, sondern es in und aus dem Ereignis der Freiheitsübereinkunft selbst erfährt?

[17] Vgl. *A. Camus*, Der Mensch in der Revolte (Reinbek 1953 u. ö.), Einleitung.

bezeugt es, daß diese Dunkelheit des Symbols nicht dem Symbol als solchem zugehört, sondern Folge der Selbstverfehlung endlicher Freiheit sein muß[18]. Daß Analogie als solche also nicht die Not und die zu beseitigende Grenze von Bezug, sondern dessen Wesen ausmacht: Bezug *ist* Analogie: Wort und Antwortgeschehen im vertrauenden Auf-bruch monologischer Einsamkeit, bestehe diese als abstraktes „Eins" (univok) oder als beziehungslose Vielheit „gleich" einsamer Atome (= Individuen) (aequivok). Ja, jenes „Eins" und diese „Vielheit" sind letztlich weder denk- noch seinsmöglich ohne diesen Bezug, sie sind überhaupt nur von ihm her — als Un-möglichkeiten — konzipierbar, nicht aber, als wäre er die (gar nachträgliche) „rechte Mitte" zwischen ihnen; „Extreme" sind sie vielmehr nur als die äußersten Grenzen, die Konturlinien sozusagen *seiner* Lebensgestalt, die für sich selbst keine Wirklichkeit haben könnten. Wenn Analogie von Univozität und Äquivokation her definiert wird, im Sinn der Abgrenzung von dem, was sie nicht ist, dann ist dieses „was" kein Etwas, sondern nur die Abstraktion von etwas und für sich genommen letztlich nichts. Nichts, das nicht in diesem Sinn analog wäre; denn alles, was ist, ist im Bezug[19]. Analogie kommt nicht nur *auch* dem Sein zu, sie ist sein Ereignis, wie Sein das Ereignis von Analogie. *Das* ist im Namen ‚analogia entis' letztlich gemeint, der Genetiv ist nicht bloß possessivus, subjectivus und objectivus, sondern zutiefst, als Aussage einer Identität, explicativus. — Dies sei nun verdeutlicht.

III. Ontologische Differenz als Moment dialogischen Schöpfungsbezugs

Wenn es hieß, alles sei in Bezug, anders gewendet, der Bezug sei alles: ‚omnia in omnibus et quodlibet in quolibet'[20], so ist dies die Weise, wie das *Unbedingt-Absolute*, wie Gott alles in allem ist (was für den Glauben darum am Ende nicht erst werden, sondern nur offenbar werden wird). Gott indes ist in *der* Weise alles in allem und allen, daß dieses „In-allem" nur im Mitvollzug und Ja von allen lebt (die *Seienden* existieren, sie werden nicht etwa bloß existiert). Sosehr auch dieses Ja von Gott erwirkt wird, es wird von ihm als Ja, d. h. als freies Ja, erwirkt. Der Gabe- als Freiheitscharakter des Seins ist nun das, was im christlich gewendeten Partizipationsbegriff zu denken versucht worden ist.

1. *Sein als Gegebenwerden/Sichgeben:* Das Teilhabe-Sein ist die Gabe freier Liebe. Der Sinn von Sein ist also nicht pures Vorliegen, auch nicht einfach die Fülle von Wirklichkeit und Möglichkeit als solcher, sondern die „Unselbstverständlichkeit", das Wunder der *Tat*sache, das die Grundfrage anspricht: Warum ist, was ist — statt einfach nichts? Der Sinn von Sein ist das Gegebenwerden und Gegebensein,

---

[18] *J. Splett*, Gerechtigkeit und Liebe, in: Entschluß 25 (1969/70) 315—318. Vgl. *F. v. Baader*, Satz 13 „aus einer religiösen Erotik": „Der Geber ist nicht die Gabe, und diese nicht jener, und doch gibt der Geber in der Gabe sich selber, insofern er liebt, und der Empfänger empfängt den Geber in der Gabe, insofern er ihn liebt. Gebe ich in meiner Gabe dir nicht mich selbst (mein Herz), so liebe ich dich nicht, und nimmst du in ihr nicht mich selber, so liebst du mich nicht" (*F. v. Baader*, Gesamtausgabe [Leipzig 1851—1860], 4, 179—200, 189).

[19] Vgl. *H. Krings*, Wie ist Analogie möglich?, in: Gott in Welt (K.-Rahner-Festschrift [Freiburg 1964]), I, 97—110.

[20] Cusanus zitiert Anaxagoras (frg. 6) in Doct. ign. II, 5 (Stud.-Ausg. I, 344).

der Charis-Charakter des erfahrenen Seienden. Darum ist das Sein ‚completum et simplex, sed non subsistens'[21]. Completum als Sinnfülle, simplex als Einfalt der Sinnübereinkunft (nicht numerisch, sondern als einige Fülle, Gemeinsamkeit). Doch nicht diese Übereinkunft subsistiert, sondern die in ihr Übereinkommenden. (Subsistierte das Ereignis der Einung, dann wäre es statisches Zwischengeschöpf, also gerade keine Einung, sondern Binde- als Zwischenglied: Trennwand[22].) Durch die äußerste Differenzierung: die Nichtsubsistenz des Ereignisses zwischen Gott und Geschöpf, ist die unmittelbarste Nähe ermöglicht und erwirkt: als die Nähe Gottes selbst, indem er in seinem Geben als Geber gegenwärtig wird.

Ontologische Differenz bedeutet hiernach: Das Sein ist das Gegebenwerden des Seienden bzw. das gegebenwerdende Sichgeben des Seienden. Die Seienden subsistieren, sie sind die Gabe; das Sein ist ihr sich gebendes Gegebenwerden. Die Realität des Gegebenwerdens ist die Gabe: die Realität des Seins das Seiende. Die Wirklichkeit und Wahrheit (Aktualität) der Gabe wiederum ist ihr Gegebenwerden: des Seienden das Sein. Das Geben „terminiert" in der Gabe (das Sein im Seienden). Der Sinn der Gabe hinwieder ist, daß sie dem Geben Gestalt und Anwesen gibt (des Seienden, daß das Sein in ihm anwest). So aber wird, in der Gabe, das Geben selbst gegeben, dies sogar primär: Es gibt die Gabe, weil es (es? Er!) Geben gibt. In der ontologischen Differenz von Datum und Es-gibt, von Seiendem und Sein zeigt sich so noch einmal, und nicht zusätzlich, sondern ursprünglicher als zwischen Seienden die *Analogie* des *Seins:* die Entsprechung der (als sich gebend) gegebenen Gabe (des Seienden) zum gegebenen Gegebenwerden selbst (dem Sein).

Und in einem weiteren Schritt dieser Besinnung zeigt sich die Analogie (über den Bezug Sein — Seiendes hinaus) im Sein als solchem: insofern es einerseits *gegebenes* Sichgeben (= Gegebenwerden) ist, andererseits aber — als solches — ein sich gebendes Gegebenwerden (= Sichgeben). Wiederum läßt sich hier kein „univoker" Kern herausschälen. Die Univozität des „es gibt", des bloßen Vorhandenseins, oder richtiger: Nicht-nicht(s)-Seins, stellt sich als *Abstraktion* dieses Geschehens, keineswegs als dessen Wahrheit und Mitte heraus. Es handelt sich vielmehr um jene „Zweipoligkeit", die etwa auch im Doppelsinn des Wortes „Schöpfung" aufscheint (Schaffen und Geschaffensein bzw. -werden

---

[21] *Thomas v. A.*, de pot. I, 1. Vgl. *G. Siewerth*, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Einsiedeln 1959) 384 ff.; *F. Ulrich*, Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage (Einsiedeln 1961) 34 ff.

[22] Das so verstandene Sein zeigt sich damit als eben das, was eingangs bei Cusanus ‚Welt' hieß. Auf die Frage seiner Einheit oder Vielheit ist gleichwohl später zurückzukommen, zunächst mag das Vorgetragene wenn nicht von *dem* Sein, vom jeweiligen Sein des Seienden gelten.

zumal, ja, eines *als* das andere), eine Spannung, die nicht, wie modische Metaphysik-Kritik unterstellt, Zerreißung, Zweiteilung (letztlich äquivoker Gestalt) bedeutet, sondern die unaufhebbare „Differenz-Identität", d. h. die *gefüllte* Identität des Erscheinens (Sich-Gebens) von Freiheit. Sie wird darum auch ursprünglichst im Miteinander von Freiheiten erfahren, nicht *unabhängig* davon in der Natur als solcher, erst von dieser Grunderöffnung her dann auch in dieser[23].

Im Faktischen des „Es gibt" als solchem könnte kein (Sich-)Geben aufscheinen, nur eben pures, sinn-loses Vorhandensein. Naturwissenschaftlich bestimmter und sich beschränkender Positivismus einerseits, theologischer Positivismus andererseits kommen so bei aller möglichen Gegnerschaft im Sekundären darin überein — und potenzieren einander fatal —, daß sie monologisch Bezug verweigern und Sinnanerkennung verunmöglichen. „Sinn" nämlich zeigt sich als Sich-Geben und eben dies, das unableitbare Sichgewähren, ist gewissermaßen seine Mitte: der Sinn des Sinns.

Damit weist aber die analoge Polarität von Sich-Geben und Gegebenwerden im Sein auf eine äußerste (oder innerste) Analogie: jene zum Geber schlechthin, der in diesem Sich-Geben/Gegebenwerden das „Gleichnis seiner Güte"[24] seine „erste und innerste Wirkung"[25], will sagen: seine ursprünglichste Versichtbarung, sein Erscheinen gibt, also sich selbst. In jenem Eins von Vorbehaltlosigkeit und Unerfaßlichkeit, das wir bereits als die Weise erwogen haben, wie einzig Freiheit sich gibt.

2. *Gabe-Geschehen als „dialogischer" Freiheitsbezug:* Solches Sichgeben der Freiheit kann aber nun nur an Freiheit ergehen. In der scholastischen Tradition wird das so ausgedrückt, daß es nicht nur eine „objektive" Ehre Gottes hätte geben können, sondern sie in Freiheit Wort

---

[23] Das richtet sich, in Zustimmung zu *H. Ogiermanns* Votum gegenüber einem extremen Anthropologismus: „Auf alle Fälle sollte die ‚Natur' als Ort der Gottesbegegnung nicht preisgegeben werden" (ThPh 42 [1967] 101), gegen einen antitranszendentalen und -anthropologischen Ansatz bei unvermitteltem Staunen, wie ihn *H. Verweyen* versucht in: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zum Problem einer transzendentalphilosophischen Begründung der Fundamentaltheologie (Düsseldorf 1969) 169. Positive Freiheitserfahrung ist nicht bloß die „Vollendung" der Sinnerfahrung in der Natur; es stimmt nicht, daß diese einem Menschen gewährt werden könnte, dem jene gänzlich verweigert worden wäre, da er an Hospitalismus zugrunde gegangen wäre. (Darum genügt wohl auch kaum ein „Blitzstrahl der Schönheit" — S. 232 —, um aus der Verzweiflung zu retten.)

[24] *Thomas v. A.*, de ver. 22. 2. 2.

[25] de pot. 3. 7: ‚effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus.' — Insofern nun auf seiten dessen, was es gibt, wie des Gebenden es nicht nur das einzelne Seiende gibt, sondern das Ganzereignis von Schöpfung (im doppelten Sinn), scheint mir auch die Rede von *dem* Sein möglich, ohne daß sie nur eine sublimere Hypostasierung darstellen müßte, sie scheint sogar nötig zu sein: als Name für das Einssein der einen „Welt".

werden muß[26]. In einer Transzendentalphilosophie der Reflexion auf die Selbsterfahrung von Freiheit ergibt sich das sozusagen von selbst (insofern hier das Naturale nur als Erscheinung und Realität von Interpersonalität gedacht wird). An Unfreiheit könnte man sich vielleicht aus-, aber keinesfalls hingeben; damit aber höbe solche Freiheit sich selbst auf (daher der impersonale Charakter der Emanationskonzeptionen). So aber ist das Sichgeben der Urfreiheit *Anruf* an meine — an *unsere* Freiheit. Aufruf in dem Sinn, daß die gerufene Freiheit ihn nicht irgendwie nachträglich, sondern als konstituierend erfährt, sich ihm verdankt. In diesem Ereignis des Anrufs erst zeigt sich Personalität. Die Gottes: Aus diesem Ereignis heraus müssen wir sagen: „Gott *ist* personal. Es fragt sich aber sofort, was damit an *verstehbarem* Inhalt gemeint ist. Kann mehr damit gemeint sein als dies: ‚Gott ist derart, daß *wir* erst in der Offenheit zu ihm Personen sind und daß wir uns als Person zu ihm verhalten müssen'?"[27] Die Forderung so behutsamer analoger Rede von Person hinsichtlich Gottes „entleert" diese nicht, sondern behauptet umgekehrt sie als Ursprung unserer abgeleiteten Personalität. *W. Pannenberg* hat daran erinnert, daß die Personwürde des Menschen keineswegs selbstverständlich ist. Wieweit sei sie Glaubenssatz? „Ist der Gedanke des Personalen denn überhaupt primär am Menschen gewonnen? Ist nicht vielleicht der Ursprung des Persongedankens gerade in der Phänomenologie der religiösen Erfahrung zu suchen, sofern man dabei auf das in ihr sich geltend machende Widerfahrnis blickt?" So scheint „Person" eine ursprüngliche religionsphänomenologische Kategorie zu sein, charakterisiert durch Unverfügbarkeit im konkreten Anspruch[28].

Freiheit, Person verdankt sich diesem Ursprung, aber eben als Freiheit. Indem jedoch *Freiheit* sich gegeben wird, wird sie sich selbst gegeben, d. h. sich als sich nehmend. Gottes Geben, insofern es Freiheit mit Freiheit begabt, gibt sich nicht bloß als Gegebenwerden, sondern zugleich und eigentlich als (An-)Genommenwerden. Die Gabe als Wirklichkeit und „Gestalt" des (Sich-)Gebens ist dies als Gestalt der Annahme dieses Gebens[29].

---

[26] Vgl. H. Bouessé, Ehre Gottes II, in: SM I, 1000—1001.

[27] *E. Kunz*, Glaube - Gnade - Geschichte. Zur Glaubenstheologie des Pierre Rousselot S. J. (Frankfurt 1969) 287, A. 32.

[28] *W. Pannenberg*, a. a. O. 381—384 (Die Frage nach Gott). Vgl. dazu *J. Splett*, Zum Thema „Person" heute, in: Stimmen der Zeit 186 (1970) 125—132.

[29] Wenn christologisch darum das Wort Gottes als Wort an den Menschen *Menschen*sohn ist (und zwar durch freies Fiat des Glaubens, das die eigene freie Selbstannahme des Sohnes dann „ratifiziert"), und wenn man diese Struktur als die aller theologischen Traktate auszuweisen hätte, dann bestätigt und erfüllt sich auch hier wieder das „Gesetz" von Schöpfung überhaupt. Um es mit einem schönen Wort des Cusaners zu sagen (De vis. Dei 10, Stud.-Ausg. III, 136): ‚Et audit te terra et hoc audire eius est fieri hominem.'

Im Bild des Adam, der den Tieren ihren Namen (d. h. ihr Wesen) gibt, bewahrt die religiöse Tradition diesen Gedanken, daß die Gesamtwirklichkeit der Welt (und, fügen wir hinzu, unsere Freiheit, wir selbst) von Gott geschaffen ist (Adam gibt ihnen *ihre*, nicht beliebige Namen) *im* Empfang dieser Gabe seiner selbst und der Welt durch den Menschen, daß sie nur so wird und ist, was sie ist. Auch diese „Mitwirkung" wird selbstverständlich gegeben; doch nur in dieser „Doppelung" gibt es Freiheit. Freiheit schaffen besagt: ein Wort sprechen, das sich selber vernimmt und so erst voll Wort wird.

Nicht von ungefähr nötigt sich hier die Sprechweise der trinitarischen Logos-Spekulation auf[30]. Daß dies nicht bloße „Spekulation" ist, zeigt die Besinnung auf das Ereignis der Wahrheit, des Guten im Begegnen von Freiheit. Man sieht darin zugleich, daß „concursus" hier niemals „Konkurrenz" meinen kann. „Mitwirken" geschieht ja *aus* dem Ursprung. Die Norm der Wahrheit garantiert die Selbsterfüllung des Denkens (insofern es erkennen will, nicht, was es möchte, sondern was ist und was wahr ist). Der Anspruch, der im unbedingten Soll des Guten spricht, ist weder durch die thomistische ‚praemotio physica' noch durch die molinistische Konzeption der ‚scientia media' zu fassen; er befreit, indem er die Freiheit erweckt (statt sie „physisch" zu bewegen), und er ist absolut unbedingt, derart „anders" und unvergleichlich, daß jeder Versuch einer Vermittlung angesichts seiner souveränen Unmittelbarkeit „zu spät" kommt[31].

Freiheit ist das, was freigibt (libertas = liberalitas)[32]. So aber ist sie selbst frei — von der Welt und der Notwendigkeit ihrer Schöpfung, und darin eben zu ihr, ungenötigt. In der Erfahrung ihrer Freigabe erkennt verdankte Freiheit die souveräne Freiheit dessen, der sie schaffend aufgerufen hat; sie erfährt seinen Anspruch, seine Unverfügbarkeit — sein „Engagement" ihr gegenüber.

3. *Zum Gott-Welt-Verständnis*[33]*:* Gott kann das Sein und darin sich selbst — zumindest letztlich — nur an Freiheit geben, hat es geheißen[34]. Über dieses Ereignis von Freiheit will man heute weniger sagen als im „Deutschen Idealismus", sofern dort auf verschiedene Weise versucht wird, beide Seiten durch Vermittlung zu synthetisieren oder auch als in der Schul-Tradition, wo es an klaren Abgrenzungen

---

[30] Vgl. *W. Kern*, Gott schafft durch das Wort, in: Msyterium Salutis II, 467—477.

[31] Vgl. *W. Brugger*, Theologia naturalis (Barcelona u. a. ²1964) 360—366, bes. 366, Nr. 422.

[32] *W. Kern*, Myst. Sal. II 497.

[33] Vgl. *W. Kern*, Gott-Welt-Verhältnis, in: SM II, 522—529.

[34] Die Welt ist in dieser Sicht „Symbol", „Realisierung" dieses „Dialogs", darum auch von dessen Negativität gezeichnet. In welchem Sinn von Dialog und Partner gesprochen wird, dürfte nun deutlich sein, nämlich so, daß auch der Antwortende Wort des Anrufenden ist, aber gleichwohl — daher das unabdingbare Recht solchen Sprechens — antwortendes Wort als (lebendig-freie) *Antwort*.

und Zuordnungen nicht mangelt. — Cusanus meditiert die Souveränität Gottes (in der Schrift „De visione Dei") an dem Bild, das den Betrachter an jeder Stelle, von der aus er sich ihm stellt, anschaut. Mein Anblicken bestimmt Gottes (Aus-)Sehen mir gegenüber — indem Er mein Sehen seiner erwirkt. Im Erwirken meines Sehens erwirkt Gott auch dessen „Stunde" und „Weise". Die gefüllte Identität dieses Ereignisses bedeutet auch die Identität von Freiheit und Notwendigkeit, Geschichtlichkeit und Unbedingtheit. Sinn-Identität ist fraglose Einheit jenseits (oder besser: „inseits") dieses Gegensatzpaars[35].

Im Aufbruch des Fragens aber zerlegt die Diskussion, und bereits die „Diskursion" rationalen Denkens als solchen, diese Einheit, so daß nunmehr stets die Betonung des einen Aspekts die des andern herausfordert.

Die Selbstübereinkunft der Freiheit legt sich dann offenbar unvermeidlich vor dem Hintergrund der Beliebigkeit als Notwendigkeit aus (das Soll als Muß, die Selbigkeit als Unveränderlichkeit, Unbedingtheit als Unbezüglichkeit)[36], und umgekehrt vor der Folie der Notwendigkeit als Beliebigkeit (Freiheit als Willkür, Macht als Möglichkeit, Lebendigkeit als Schicksalhaben). Das bringt die Anwälte der Freiheit unvermeidlich in eine „zweideutige" Situation. Sie müssen auf der Ebene der Argumentation für etwas sprechen, was sich erst im Einverständnis des Gesprächs wirklich erblicken läßt: in einem kreisenden Sich-Vertiefen in seine Wahrheit. Das Argument verdeckt ob seiner Kontrovers-Einseitigkeit stets auch, was es aufdecken will. Darum geht es bei Grundfragen nie nur um „objektive" Beweise, sondern eigentlich um die freie Eröffnung des anderen für ihre Beweiskraft. Es gilt den Versuch, Sinneinheit erfahren zu lassen, den Sollens- und Sinnanspruch, der darin liegt und *unbedingt* ist: weder notwendig noch zufällig-beliebig[37].

---

[35] So sind künstlerisches Werkschaffen, geglückter Ineinanderblick der Liebe usf. sowohl als höchste Freiheits- und Identitätserfahrung, erstaunlichste Unselbstverständlichkeit wie als selbstverständlichstes „Nicht-anders-Können" zu beschreiben, und zwar als In-eins-Fall beider Aspekte.

[36] Man denke an den beirrenden Doppelsinn von „Gesetz" als Sollensangebot und faktische Naturstruktur.

[37] Daher auch die „Schwäche" dieser Position gegenüber der Bestreitung ihrer Begründbarkeit seitens des „wissenschaftlichen" wie eines theologischen Positivismus. Sie könnte demgegenüber ihre Begründbarkeit nur durch eine faktische Begründung erweisen. Die faktische Begründung aber mag nicht nur faktisch vom Gegner abgelehnt werden, sondern vielleicht auch zu Recht. Die Frage möglicher Geltung von Gottesbeweisen z. B. kann nicht abstrakt, sondern nur konkret: durch einen überzeugenden Gottesbeweis, positiv entschieden werden; es ist aber nicht auszuschließen, daß alle bisher vorgelegten Gottesbeweise, so wie sie faktisch formuliert wurden, nicht schlechthin (d. h. unabhängig von Voraussetzungen, deren „Selbstverständlichkeit" geschichtlichem Wandel unterliegt) überzeugend sind. So kann die ungerechtfertigte prinzipielle positivistische Bestreitung, indem sie sich auf die rechtfertigbare Kritik konkreter Beweise beschränkt, eine Strategie entwickeln, die sie

Eben dieser Verhalt betrifft auch unser Reden von der Freiheit der Schöpfung, der Trans-Immanenz Gottes, seines Welt-Bezugs und seiner Geschichtlichkeit. Das Reden von Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Unbezüglichkeit wird hier des Ernstes und des Rangs der souveränen Liebe Gottes wegen bestritten — und zwar nicht erst aufgrund der christlichen Offenbarung: auch ein Abraham glaubte, und überhaupt lebt kein Mensch und kann über Sinn und Sinnlosigkeit des Daseins diskutieren, der nicht (im vollen Wortsinn) *ursprünglich* Sinn und Heilsgewähr erfuhr[38]. Für *all* das aber gilt, im Sinn der dargestellten dialogischen Identität, was der Schlußchor der Sophokleischen Trachinierinnen nur vom Leid sagt: „Und nichts davon, was nicht Zeus ist."[39] „Beliebigkeit" indessen wird dem Ernst dieser Liebe kaum besser gerecht, und das Reden von Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Veränderung läßt ihre Treue und Unbedingtheit, ihre Hoheit und unantastbare Sieghaftigkeit vielleicht nicht genügend deutlich werden.

Wenn man hier aber einzig in der Kontraposition nicht zu vereinender Sätze zu reden vermag (was so lange erlaubt ist, wie man zugleich jeden Versuch, ihre *Unvereinbarkeit* zu erweisen, abweisen kann und abweist — so lange also, wie man sie als gegensätzlich statt als widersprüchlich festhält), dann wird es seinerseits eine geschichtliche Frage, welche Aussagenreihe man zur dominierenden erklärt — solange man nur beides festhält. Die damit gegebene unabschließbare Auseinandersetzung wird nur der für unfruchtbar halten, dem es um die Sicherheit

---

nicht weniger „immunisiert", als sie dies dem Vertreter hermeneutischer Philosophie vorwirft. Formal gleicht diese Strategie der Fixierung auf Grenzwertbetrachtung in dem bekannten Achill-Schildkröte-Paradox. Nur liegt die Notwendigkeit, diese Selbstbornierung zu überwinden, hier nicht so sinnlich-empirisch vor Augen wie angesichts des trotzdem im Nu überholenden Achill, sondern wird durch die Selbsterfahrung der Freiheit gefordert, die nicht einmal einfach als „innere" Erfahrung beschrieben werden kann (wenn damit gemeint sein soll, man habe nur, statt nach „außen", nach „innen" zu blicken), sondern eine Erfahrung darstellt, die nur durch gewollte Deutung als solche gewonnen werden kann. Sie ist in diesem — philosophischen — Sinn „Glaubenserfahrung", will sagen: eine Gesamtdeutung von Fakten, in die Entscheidung konstitutiv eingeht und die anders gar nicht möglich ist. (Vertrauen, Zuneigung des anderen etwa erfahre ich nur, indem ich seine Worte, Taten etc. frei als Vertrauensbeweis akzeptiere.)

Wer aber hätte zu dekretieren, Beweise gäbe es allein in den exakten Wissenschaften, von Liebes-, Freiheits-, Gottesbeweis könne höchstens in Anführungszeichen die Rede sein? Als sei die Grundform von Beweis Zwang, sein eigentliches Feld das Unpersönliche und nicht vielmehr der unverstellte Aufgang eines Sichzeigens, in dessen Anerkennung Freiheit ihre Selbstidentität gewinnt. *H. Krings*, Transzendentale Logik (München 1964) 340: „Wahr ist eine Behauptung also dann [und von daher als solche gewußt], wenn die Transzendenz [des Denkens] sich in ihr vollendet und die vermittelte transzendentale Einheit hervorgeht."

[38] Siehe oben Anm. 17 u. 23.

[39] Freilich soll damit nicht gesagt sein, die Sinn-Frage sei so gelöst, es geht nur um ihren rechten Ort, vgl. *J. Splett*, Sinn; *W. Kern - J. Splett*, Theodizee-Problem, in: SM IV, 546—557 und 848—860.

von Gabe als nunmehr Gehabtem geht statt um die (Selbst-)Gewißheit sich stets neu gebenden Lebens.

IV. Relation und Subsistenz

Insofern aber Gabe und Sich-Geben keine Alternativen bedeuten, eines vielmehr — wie gezeigt — die Wahrheit und Wirklichkeit des anderen darstellt (bei übergreifender Priorität des Sich-Gebens), ist die relationale Ontologie, von der wir ausgegangen sind, noch einmal auf ihr Verhältnis zur Substanzontologie zu befragen. Das gestellte Problem hat jüngst *Hans Brockard* in seiner (dem Denkanstoß *Rombachs* verpflichteten) anregenden Hegel-Untersuchung „Subjekt" expliziert. Setzen wir zunächst bei seiner noch unproblematisierten Darlegung der wechselweisen Implikation von Freiheit und Notwendigkeit ein[40]: „Das einzelne Subjekt erfährt nicht nur seine Eigenbewegung, sondern auch die Bewegung des Horizonts als sein eigenes Tun." Dies unterscheidet es nach Hegel von Substanz[41]. „Umgekehrt aber, von der Seite aller anderen Subjekte und vom Horizont her betrachtet, erscheint alle Bewegung des einzelnen Subjekts (auch jene, die ‚Selbstbewegung' ist) als eine Bewegung des Horizonts, die das Subjekt von dorther erleidet. Die Bewegung, vom einzelnen Subjekt her betrachtet, ist also Selbstbewegung; Freiheit; die Bewegung, betrachtet vom Horizont und d. h. von den Andern aus, ist für das einzelne Subjekt unbeliebig: Notwendigkeit."

Man wird hier wohl noch dialektischer sprechen müssen. Liegt die Differenz einfach zwischen „Für-mich-selbst" und „Für-die-anderen" oder nicht eher zwischen zwei Interpretationen, *gleichgültig* für wen bzw. von wem? Erkennt sich das Subjekt nicht erst dadurch (und nur so weit) als frei, daß es sich als vom anderen als frei (an)erkanntes erkennt? Brockard selbst geht natürlich — mit Hegel — in dieser Richtung weiter, wenn er gegen *Th. Litt* die Parallelisierung von Freiheit/Notwendigkeit mit Subjekt/Substanz abweist: das im Außenaspekt genötigt erscheinende Subjekt erscheint gleichwohl als Subjekt. Tatsächlich schränkt Gemeinschaft nicht die wahre Freiheit ein, da Subjekt erst aus der Gemeinschaft konstituiert ist[42]. Die Notwendigkeit des Ganzen ist mit der Freiheit des einzelnen so identisch, „daß es Notwendigkeit und Freiheit nicht ‚gibt', sondern daß sie zwei mögliche und einander komplementäre Theoretisierungsformen derselben Sache sind". Doch (um hier die Hegel-Diskussion beiseite zu lassen, wofür auf sei-

---

[40] *H. Brockard*, Subjekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel (München 1970) 99 ff.
[41] Siehe Phänomenologie (Hamburg ^{6}1952) 32.
[42] *Brockard* 100; *Hegel*, Differenzschrift (Hamburg 1962) 65.

nem Bildwort von der „List" der Vernunft doch vielleicht stärker zu insistieren wäre): wie steht es um die Wertigkeit der komplementären Theoretisierungsformen? Gibt es den Standpunkt, der sie vergliche, oder hat man sich hier nicht zu entscheiden und je schon entschieden, also insofern gegen Hegel, nach dem die „Wissenschaften der Philosophie ... nicht, die eine ein System der Freiheit, die andere ein System der Notwendigkeit sein" können?[43]

Das erlaubt nun die angekündigte eigentliche Problemexplikation[44]: Eine so konzipierte Relationalontologie setzt an die Stelle von Substantialität Funktion, von Wesen und Wesenseigenschaften Bestimmung und Rollenaspekte, von (hierarchischer) Stufung und Wesensort Dimensionalität und Schwebe. Indem nun z. B. der Mensch nicht mehr „an sich", sondern nur unter jeweils bestimmter Rücksicht „Gegenstand" einer Wissenschaft und entsprechender Planungspraxis wird, bleibt seine Personalität unangetastet. *Hermann Lübbe* sieht gerade hierin die Chance pragmatischen Handelns, das damit vom Zwang zu Totalität befreit sei[45]. Damit scheint die Gefahr ideologisierten Totalhandelns (nach angeblichem Mandat des „Weltgeistes") samt seiner spezifischen Unmenschlichkeit gebannt. Aber *kann* ich, fragt Brockard, tatsächlich untotal pragmatisch handeln? „Wird z. B. einem Sozialversicherten (pragmatisch, vom Zwang zur Totalität entlastet) die Rente gestrichen, so kann dies den *ganzen* Menschen (und nicht nur den ‚Sozialversicherten') ruinieren. Hier liegt, bezüglich des ‚Subjekts Mensch', ein Problem: wie kann Ideologie verhindert werden, ohne der Gefahr *blinden* Pragmatismus' zu verfallen? — Oder: Ist ein rein funktionales System human möglich?"[46]

„Ontologisch läßt sich die Problematik so orten: In einem sozusagen chemisch reinen Subjektitätssystem tritt das Problem überhaupt nicht auf; es entsteht erst dort, wo ein Subjekt, und sei es nur in einem Punkt, starr auf sich beharrt, d. h., wo ins funktionale Getriebe der Subjektität der Sand der Substantialität fällt ... Läßt sich der Mensch gänzlich ‚subjektivieren' (im streng ontologischen Sinn)? — oder gehört zu ihm konstitutiv ein ‚Erdenrest' Substantialität (die allerdings erst noch undinglich gedacht werden müßte)?"[47]

In einem ersten Denkversuch könnte man diesen „Erdenrest" als jene Versteifung des Subjekts auf sich selbst interpretieren, die man

---

[43] *Brockard* 103; *Hegel*, Diff. 86 — und zwar beträfe die Entscheidung sogar schon die genaue Bestimmung des zur Diskussion Gestellten: Ist nur oder auch nur primär Subjekt aus Gemeinschaft, seine „Freiheit" aus ihrer „Notwendigkeit" konstituiert oder nicht auch (und/oder *vielmehr*) umgekehrt? Anders gesagt, inwieweit entschärft B. hier die „List", um besseren Gewissens bei Hegel zu bleiben?

[44] *Brockard* 154 ff.

[45] *H. Lübbe*, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart, in: Die Frage nach dem Menschen (oben Anm. 12) 188—211, 208 f.

[46] *Brockard* 156.

[47] Ebd.

Schuld, das Böse nennt. In der Liebes- und Friedensordnung geglückter Interpersonalität gäbe es solche Sandkörner nicht, und damit auch nicht die Alternative zwischen deren Zerriebenwerden und der Blockierung des Getriebes. (Unter angemessener Berücksichtigung aller Funktionalitäten würden dem Rentner die Bezüge dann nicht gestrichen.) Denkt z. B. *Rombach* in diese Richtung? Das würde erklären, daß in seiner Strukturontologie[48] unter der imponierenden Fülle von Bildern und Modellen geglückten Freiheitsereignisses die Dimension des Ethischen zu fehlen scheint. („Der Gerechte steht nicht mehr unter dem Gesetz." Norm wird durch Spiel ersetzt dergestalt, daß nicht einmal von Spielregel geredet werden dürfte, weil man auch mit ihr noch spielt.)

Aber genügt das? Und hier ist auf die Freiheits-Notwendigkeits-Frage zurückzukommen: Wäre geglückte Intersubjektivität in dem Sinn adäquat als Total-Funktionalität zu beschreiben, daß wir es mit einer reibungslosen Komplementarität von Freiheit „von innen" und Notwendigkeit „von außen" zu tun hätten, zugestanden auch, daß das Gesamt dieser Bezüglichkeit („Sein", „Welt" — weil prinzipiell nicht von außen, sondern nur von innen beschreibbar) vorrangig als Freiheitsgeschehen zu bezeichnen wäre? (Wobei dies Zugeständnis als „datum, non concessum" gemeint ist; denn man müßte noch untersuchen, ob das geglückte Miteins von Spontaneitäten im Innenaspekt schon das ist, was der Name „Freiheit" meint. Hier kommt wohl wieder die ethische Frage, das Thema „Anruf" ins Spiel.)

Noch einen Schritt weiter zurück: Zweifellos ist der Zusammenhang zwischen Funktionalismus und christlicher Theologie „so fundamental, daß eins das andere erzwingt. Darum läßt sich auch zeigen, daß in der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft jeder Schub in der Steigerung der exakten Wissenschaft parallel geht mit einem Schritt in der religiösen Reformbewegung[49]. Doch inwieweit wird dieses Denken vom Ereignis der Inkarnation her trotzdem aus einer vollen Entsprechung dadurch gewissermaßen hinausgedreht, daß es sich fundamental als Funktionalismus moderner *Natur*philosophie und -wissenschaft etabliert und erst von hier aus sich dem Verständnis freiheitlichen Miteinanders von Personen zuwendet?

Anders gesagt: der Zentralbegriff der Erscheinung (Explikation, Symbol usf.) wird offenbar doch noch einmal monologisch entwickelt statt dialogisch. Die strukturierte Gesamtheit von Punkten einer Kurve indes ist ein anderes als das wechselseitige Füreinander sich begegnender Freiheiten. Nicht die Gemeinsamkeit vieler in der Vielfalt ihrer Funktionalitäten im Mit- und Fürsein ist das ursprünglichste Phäno-

[48] *H. Rombach*, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit (Freiburg/München 1971).
[49] *H. Rombach*, Substanz, System . . ., I 225.

men, nicht die Wechselbestimmtheit der Einzelmomente einer Gesamterscheinung und auch nicht das eigentümliche Verhältnis von Strukturgesetz (Formel) und Strukturerscheinung (Punkt[e]—Kurve); nicht also das Verhältnis von Ton zu Ton in der Melodie, von Ton zum Melodieganzen und von diesem zu einem Gesetz[50]. Ursprünglich ist vielmehr das „explosive" Gegeneinander[51] zweier Erscheinender in der gemeinsamen Erscheinung dieses Gegeneinanders, zweier Ursprünge: Ich und Du, sosehr dieses Gegenüber sich in einem „Horizont" ereignet und sich wesenhaft in jenes gleichsam sphärische vieldimensionale Mit- und Füreinander auslegt. „Ich", „Du", der Name („auf dem weißen Stein") meinen *unbedingt Gemeintes.*

Unvermeidlich klingen solche Fragen unnötig, rechthaberisch oder ähnlich. Wir sind uns einig darin: Hier fallen Freiheit und Notwendigkeit in eins. Wozu weitere Worte? Eben weil keines genügt, ist jedes zuviel. Aber zuviel („eitel") sind sie eben darum, weil sie nicht genügen. Und um das Nichtgenügen bewußt zu halten, muß man weiter Worte machen. Das Gespräch ist unabschließbar. In dieser Absicht wird hier vertreten, daß gerade totale Bezüglichkeit unrückführbaren Selbstand verlangt. Das meint: nur Freiheit vermag *sich* zu beziehen, auf verschiedene Weise und in unterschiedlichem Grad. Vorbehaltloses Engagement bringt in der konkreten (stets „kategorialen") Funktion die Person selbst als sie selbst ins Spiel; dem entspricht es dann nicht, sie bloß in dieser Funktion, nur bei ihrem Wort zu nehmen, sondern man hat sich auf das einzulassen, was ihr Wort im Gesagten und darüber hinaus besagt: Selbstgewähr, Erscheinung von Unsichtbarkeit, Offenbarkeit von Geheimnis.

Solche Offenbarkeit besagt freilich das Gegenteil irrationalen Frageverbots. Gerade sie stellt erneut das Thema „Funktion — Person" als (nicht nur) Denkaufgabe. Doch brechen wir hier ab mit einem Ausblick auf die höchste Möglichkeit verwirklichten In-eins-Falls von Person und Funktion (die als geglaubte Wirklichkeit die Mitte des Cusanischen Denkens bildet[52]:) das Datum des „vollkommenen" Geschöpfs. Nicht des besten, größten usf. (das wäre widersinnig), sondern (und dies, wird hier behauptet, ist kein Widersinn) des „einzigen", der „absoluten Erscheinung" (Fichte), der schlechthin authentischen Repräsentanz, *des* Wortes Gottes.

---

[50] *H. Rombach,* Substanz ... I 234.

[51] Siehe *C. A. van Peursen,* Wirklichkeit als Ereignis. Eine deiktische Ontologie (Freiburg/München 1971), bes. Kap. 7.

[52] Vgl. *R. Haubst,* Die Christologie des Nikolaus von Kues (Freiburg 1956).

V. *Die* gute Gabe

‚Deus datus' hieß das Geschöpf als Gabe, darin Gott sich selbst gibt. Gilt schon bei Sachgeschenken, daß hier *etwas* zum Geschenk wird, nicht nichts oder fast nichts, bedeutet Geschenktwerden also die Potenzierung schon gegebenen Sinns, so daß das Geschenksein übergreifende Differenz-Identität bedeutet; erreicht diese Struktur schon einen gewissen Höhepunkt in der Selbstgewähr leiblicher Freiheit, indem sie sich nicht bloß in Wahrheit, sondern in *Tat* und Wahrheit, „mit Leib und Seele" gibt: so erfüllt diese Symbolstruktur sich im Deus datus als dem freien Geschöpf, darin Gott sich so gibt, daß dieses sich Gott und damit, im Einverständnis mit dem Geben Gottes, dem sich gibt, dem Er es gibt. Identität ist hier nicht monologisch Subjekt-Prädikat-, sondern Subjekt-Subjekt-Identität: dialogisch, und dies im Vollsinn nicht zwischen zweien, im Zwiegespräch („dyologisch"), sondern, weil hier eine doppelte Relation ins Spiel kommt, „trilogisch": Gott gibt sich, indem endliche Freiheiten ihm und einander *sich* und derart *ihn* einander geben.

Absolut unüberbietbare Selbstgabe Gottes geschähe in der unableitbar freien Berufung eines Geschöpfes zur (frei geleisteten) absoluten Selbsthingabe in das Geschehen dieses Sichgebens Gottes; sie geschähe also in dessen „gehorsamer" Total-Hingabe an die Geschöpfe als Totalübergabe an den es gebenden „Vater". Nicht die Totalität der geschöpflichen Hingabe konstitutierte diese Einmaligkeit, da sie nur geschöpfliche Totalität, die Totalität eines unter anderen sein kann. (Im Endlichen gibt es sowenig ein absolut größtes Geschenk, wie es eine absolut größte Zahl gibt. Mehr als voll mit sich identisch kann ein Seiendes nicht werden, doch das dieserart unüberbietbar mit sich Identischgewordene bleibt ein prinzipiell nicht unüberbietbares Geschöpf.) Unter mehreren möglichen Selbsthingaben indessen kann *eine* als *die* Selbstgabe Gottes *von Gott* her *gemeint* sein (und dies folgerichtig dann nicht „hinter dem Rücken" des sich Hingebenden, sondern auch von ihm selber gewußt und bezeugt, auch von ihm her *gemeint*). Gott kann sich in unüberbietbarer Weise mit der Hingabe *eines* Geschöpfs (in der genannten dialogischen Weise) „identifizieren" [53].

---

[53] Denke ich Gott als personal und freien Freiheitsursprung, dann kann ich nicht sagen, Gott durchwalte die Welt transzendental und könne nicht „darüber hinaus" auch kategorial handeln. Wenn man die Schöpfung als frei statt als das „eine Notwendige" versteht, das dann auch das notwendige (zweite) Eine wäre (Thomas weist de pot 3.4 gegenüber den Emanationslehren auf diesen Zusammenhang hin), dann ist ihre Vielfalt als solche schon als „Kategorialisierung" zu verstehen, als eine „Aussage", die weiterer authentischer Interpretation nicht nur offensteht, sondern geradezu nach ihr ruft. Das Christentum bekennt diese endgültige Interpretation in dem konkreten Menschen Jesus von Nazareth. Vgl. *J. Splett*, Philosophischer und religiöser Glaube, in: Begegnung (Heinrich-Fries-Festschrift) (Graz 1972) 75—88.

Ist Schöpfung überhaupt, ist geschaffene Freiheit in eigentlicher Weise ‚Deus datus', so wäre hier die Ausdrücklichkeit und Endgültigkeit dieses Sich-Gebens gegeben: Emmanuel (Gott mit und für uns), Jesus (Gott als Heil), Wort und Sohn: absolute „Immanenz" („Wer mich sieht, sieht den Vater" — Jo 14, 9) als unverwechselbarer Aufgang der „Transzendenz", insofern man erst jetzt, nach dem Fall aller Trennwände (Eph 2, 14), die wahre Unzugänglichkeit jenes Lichtes erblickt, darin „der Vater wohnt" (1 Tim 6, 16). Und nur in solchem Erblicken „sieht" man Jesus (Jo 14, 9) — „im Geiste" (2 Kor 5, 16).

Aber das ist nicht mehr philosophische Rede. Philosophisch läßt sich durchaus meditieren, was *Franz Kafka* einmal notiert: „Das Wort ‚sein' bedeutet im Deutschen beides: Dasein und Ihm gehören."[54] Solche Meditation erreicht auch die Hoffnung auf Endgültigkeit und ein äußerstes Maß dieses Gehörens[55]. Sie vermag auch zu erkennen, daß die mögliche Erfüllung ihrer Hoffnung alles übersteigen muß, was sie vorstellen und ahnen kann. (Anselmisch gesprochen: das Höchstdenkbare, ‚quo nihil maius cogitari possit' — prosl. 2 —, geht über alles Denken hinaus: ‚maius quam cogitari possit' — prosl. 15 —, sonst wäre es nicht das Höchstdenkbare[56].) Aber sie weiß noch einmal, daß die „inhaltliche Füllung", der Name dieser Namenlosigkeit auch dieses offenste „Vorverständnis" aus seinen „Selbstverständlichkeiten" entsetzt, nicht bloß als „Gericht" über seine schuldhaften Vorbehalte (biblisch „Kleinglauben" genannt), sondern ursprünglicher als übererfüllende Verwandlung seines Glaubens: Jegliche Erwartung göttlicher Gaben, auch *der* Gabe seiner, ist menschlich, das erwartete Unerwartete aber[57] ist der sich gebende Gott.

Umgekehrt dürfte wohl ebenso deutlich sein, daß nur eine derart dialogische Christologie die Einzigkeit Jesu festhalten kann, ohne in Monstrositäten („Jesus als der beste Schachspieler") zu verfallen.

[54] Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande (Frankfurt 7.—9. Tsd. 1966) 44 u. 89.

[55] *B. Welte* spricht in diesem Zusammenhang von dem „Apriori eines personalen Heilandes" (Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums [Freiburg 1966] 228).

[56] Dies auch die ständige Bestimmung des Cusaners, gemäß der Tradition ‚si comprehendis, non est Deus'.

[57] Vgl. *Heraklit*, Frgm. 18.

Direkte Tötung — indirekte Tötung

Von Bruno Schüller, S. J.

**Seinem verehrten Lehrer P. Josef Fuchs S. J.
zum 60. Geburtstag**

Man braucht nur irgendein Lehrbuch der katholischen Moraltheologie zur Hand zu nehmen und die Darlegungen zum fünften Gebot des Dekalogs nachzulesen, so wird man sich bald davon überzeugen, welch fundamentale Bedeutung dort dem Unterschied zwischen direkter und indirekter Tötung beigemessen wird. Die direkte Selbsttötung könne niemals erlaubt sein, so heißt es dort; die indirekte Selbsttötung jedoch lasse sich unter Umständen sittlich rechtfertigen, dann nämlich, wenn sie um eines entsprechend wichtigen Gutes willen erfolge. Genau dasselbe treffe für die Tötung eines andern, schuldlosen Menschen zu. Nur wenn sie als indirekte Tötung anzusehen sei, könne sie aus einem angemessen wichtigen Grund erlaubt oder gar geboten sein. Als direkte Tötung habe sie unter allen erdenklichen Umständen für unerlaubt zu gelten.

Man scheut etwas davor zurück, eine Unterscheidung in Zweifel zu ziehen, die es vermocht hat, die einhellige Zustimmung einer langen Tradition zu gewinnen, und die zugleich eine solche praktische Tragweite hat. Das heißt, es besteht schwerlich ein Grund, daran zu zweifeln, ob man rein deskriptiv zwischen direkter und indirekter Tötung unterscheiden könne. Wohl aber gibt es einigen Grund zu bezweifeln, ob die überkommene Moraltheologie recht daran getan hat, dieser Unterscheidung die allergrößte Bedeutung für die ethische Normierung beizumessen. Man hat noch lebhaft im Gedächtnis, daß die Moraltheologie früher genauso scharf und sorgfältig zwischen direkt-sterilisierenden und indirekt-sterilisierenden Eingriffen unterschieden hat. Wer sich jedoch mittlerweile das Urteil gebildet hat, die überkommene sittliche Bewertung empfängnisverhütender Methoden könne nicht aufrechterhalten werden, sieht sich nicht mehr genötigt, auf die frühere Unterscheidung zurückzugreifen. Gewiß, er kann, wenn es ihm gefällt, die Unterscheidung nach wie vor durchführen, rein deskriptiv. Aber da er nunmehr den direkt-sterilisierenden Eingriff nach demselben Grundsatz beurteilt wie den indirekt-sterisierenden Eingriff: um eines angemessen wichtigen Wertes willen sei auch die direkte Sterilisierung erlaubt, wird er begreiflicherweise den Unterschied zwischen direktem und indirektem Eingriff für sittlich bedeutungslos halten. Darüber kann man schon ins Staunen geraten. Man kommt mit einem Mal ohne jenes Werkzeug aus, von dem man vorher meinte, man könne es auf keinen Fall entbehren. Und dem Staunen folgt die Frage: Was an der

traditionellen Normierungsweise hat bewirkt, daß dem Unterschied zwischen direktem und indirektem Eingriff ein solches ethisches Gewicht zugewachsen ist?

Einmal auf diese Frage gestoßen, wird man gewahr, daß sich die Moraltheologie nur bei der Normierung einiger weniger Handlungstypen veranlaßt gesehen hat, auf den Unterschied zwischen direkter und indirekter Handlung zurückzugreifen. Dazu gehören das Verleiten zur Sünde (scandalum activum), das Mitwirken bei der sittlichen Verfehlung eines andern (cooperatio cum peccato alterius), sodann eben Handlungen wie die Selbsttötung, die Tötung eines unschuldigen Mitmenschen sowie kontrazeptive Eingriffe[1]. Die vorige Frage ist demnach zu erweitern: Was haben die aufgezählten Handlungstypen gemeinsam? Erklärt dieses Gemeinsame eine gleichartige Normierungsweise? Macht diese Normierungsweise ihrerseits verständlich, warum die Moraltheologie sich genötigt gesehen hat, in sittlich bedeutsamer Weise zwischen direkter und indirekter Handlung zu unterscheiden? Das ungefähr sind die Fragen, denen die folgenden Überlegungen gelten.

„Direkt" und „indirekt" als Unterscheidungsmerkmale innerlich schlechter Handlungen

Die überlieferte Moraltheologie rechnet die aufgezählten Handlungen allesamt zu den actus intrinsecus mali, zu den ihrem Wesen nach sittlich schlechten Handlungen. Sie tut das allerdings mit unterschiedlichen Begründungen. Warum das Verleiten zur Sünde und das Mitwirken bei der sittlichen Verfehlung eines andern ihrer Natur nach sittlich schlecht sein müssen, liegt auf der Hand. Indem man einen andern zur Sünde verleitet oder sich an seiner sittlichen Verfehlung beteiligt, bejaht man das sittlich Schlechte, wirkt man darauf hin, daß ein anderer es tue, oder tut man es selbst zusammen mit einem andern. In dieser Weise das sittlich Schlechte bejahen und ins Dasein bringen kann nicht anders als sittlich schlecht sein. Das ist unmittelbar evident. Die innere Sittenwidrigkeit ergibt sich hier einfach aus der sittlichen Schlechtigkeit des intendierten Handlungserfolgs (Sünde).

Anders begründet die Moraltheologie, daß Selbsttötung und antikonzeptioneller Eingriff ihrem Wesen nach sittlich schlecht seien. Der jeweilige Handlungserfolg, nämlich der eigene Tod bzw. die Unfruchtbarkeit des ehelichen Aktes, ist in sich selbst nichts sittlich Schlechtes, vielmehr ein nicht-sittliches Übel. Insofern leuchtet auch nicht un-

[1] O. *Lottin*, Morale Fondamentale (Tournai 1954) 286 f. nennt ebenfalls als Haupanwendungsfälle „scandale direct et scandale indirect, et coopération au mal ... homicide direct et homicide indirect ... la luxure volontaire en soi et dans sa cause".

mittelbar vom (intendierten) Handlungserfolg her ein, warum Selbsttötung und kontrazeptiver Eingriff ihrem Wesen nach sittlich schlecht sein sollen. Tatsächlich normiert die Moraltheologie in diesen Fällen auch nicht vom Handlungserfolg, sondern von einer besonderen Modalität der Handlungen aus. Die Selbsttötung sei unerlaubt, weil sie ohne die erforderliche Berechtigung geschehe (ex defectu iuris in agente). Die innere Sittenwidrigkeit der Empfängnisverhütung ergebe sich daraus, daß diese auf naturwidrige Weise den ehelichen Akt unfruchtbar mache. Auf diese unterschiedliche Normierungsart ist es zurückzuführen, daß der normative Satz, man dürfe niemanden zur Sünde verleiten noch an der sittlichen Verfehlung eines andern mitwirken, für analytisch zu halten ist, während der Satz, Selbsttötung und antikonzeptioneller Eingriff seien allemal unerlaubt, den Eindruck eines synthetischen Urteils macht. Das mag Grund genug sein, die eingangs gestellte Frage zu unterteilen. Warum ist man bei den analytischen, warum bei den synthetischen Verbotssätzen genötigt, zwischen direkter und indirekter Handlung zu unterscheiden?

Direktes und indirektes Verleiten zur Sünde

Der Sinn des normativen Satzes, man dürfe niemanden zur Sünde verleiten, ist erst dann verstanden, wenn man weiß, was mit dem Wort „verleiten" genau gemeint ist. Die Moraltheologie gibt darüber exakt Auskunft. Doch soll diese Auskunft nicht sofort wiedergegeben werden. Vielmehr sei der Versuch unternommen, das Problem und die Überlegungen zu rekonstruieren, die schließlich die Moraltheologie veranlaßt haben mögen, gerade so Auskunft zu geben, wie sie es tatsächlich tut. Es herrscht Einigkeit darüber, daß der Mensch für alle vorausgesehenen (negativen) Folgen eines freien Handelns verantwortlich ist. Von diesem Umkreis menschlicher Verantwortlichkeit ausgehend, könnte man versuchen, das Verleiten zur Sünde folgendermaßen zu definieren: Einen andern zur Sünde verleiten heiße eine freie Entscheidung treffen, von der man voraussieht, daß sie die Sünde eines andern zur Folge hat. Bei solcher Definition würde das Verbot lauten: Du darfst nie eine Entscheidung fällen, von der du weißt, daß sie die sittliche Verfehlung eines andern zur Folge haben wird.

Man sieht auf den ersten Blick: An dieser Norm gemessen, müßten sehr viele Handlungen für unerlaubt gelten, die man üblicherweise für zulässig oder gar für sittlich geboten hält. Zum Beispiel kann der staatliche Gesetzgeber auf Grund allgemeiner Erfahrung voraussehen, daß jedes Strafgesetz eine unbestimmte Anzahl von Leuten dazu verleiten wird, ihr Wissen von Straftaten, die den Strafverfolgungsinstanzen noch nicht zur Kenntnis gekommen sind, als Erpressungsmittel gegen die Täter zu verwenden. Der Gesetzgeber dürfte also kein Strafgesetz

erlassen, wenn es sittlich unzulässig wäre, eine Entscheidung zu treffen, von der man annehmen muß, daß sie sittlich verwerfliches Handeln anderer zur Folge haben wird. Das wird man für absurd halten. Aber andererseits kann man auch nicht die negativen Folgen einer Handlung aus der Verantwortlichkeit des handelnden Subjekts ausscheiden. Das scheint man gerade dann nicht tun zu können, wenn die negative Folge in einer Sünde besteht, und sei es auch in der Sünde eines andern. Die Sünde ist ein absoluter Unwert, die fremde nicht weniger als die eigene. Sie verdient es darum, bedingungslos vermieden zu werden. Es ist kein Grund denkbar, der es rechtfertigen könnte, das sittlich Schlechte nicht zu verneinen. Aber was heißt das, die Sünde unbedingt verneinen? Unbedingt wollen, daß Sünde nicht sei. Ein solches Wollen scheint aber auch einzuschließen, daß man entschlossen ist, alles zu unterlassen, was der Sünde irgendwie zum Dasein verhelfen könnte. Damit wäre man aber wieder bei dem als nicht akzeptabel erkannten Verbotssatz, man dürfe keine freie Entscheidung treffen, von der man voraussehe, daß sie die Sünde eines andern zur Folge habe.

Es ist bekannt, daß man seit alters dieses Dilemma aufzulösen versucht, indem man in der freien Stellungnahme des sittlichen Subjekts zum sittlich Bösen zwischen einem positiven Wollen, Intendieren und Beabsichtigen einerseits und einem Zulassen, Tolerieren und Inkaufnehmen anderseits unterscheidet. Der absolute Unwert der Sünde fordere nur, daß man sie unter keinen Umständen und um keinen Preis positiv wolle oder intendiere; dagegen sei es mit ihrem absoluten Unwert durchaus vereinbar, daß man die Sünde zulasse, wenn man für ein solches Zulassen nur einen angemessen wichtigen Grund habe.

Diese Auflösung des Dilemmas hat trotz ihrer Vertrautheit etwas Dunkles an sich. Das wird man sich nicht zu verhehlen brauchen. Möglicherweise handelt es sich dabei um ein Dunkel, das menschliche Vernunft nicht weiter aufhellen kann. Aber wie dem auch sei, eines scheint jedenfalls festzustehen: Die Unterscheidung zwischen einem intendierenden Wollen und einem bloß zulassenden Wollen wird angesichts der freien Stellungnahme des sittlichen Subjekts zum sittlich Bösen notwendig. Der absolute Unwert der Sünde, so könnte man eventuell (logisch widerspruchsfrei?) denken, fordere eine absolute Verneinung, die als absolute mit keinem irgendwie gearteten Wollen der Sünde verträglich wäre. Eine solche Verneinung würde aber zu Konsequenzen führen, die für absurd zu halten man gewichtige Gründe hat. Und der Christ (Theist) hat dafür sogar einen schlechterdings zwingenden Grund. Eine derartige Verneinung der Sünde ließe sich nicht mit dem Willen des Schöpfers vereinbaren, ein sittliches, auch der Sünde fähiges Wesen zu erschaffen. Um solchen Konsequenzen zu entgehen, muß man ein zulassendes, hinnehmendes Wollen einführen, von dem man sagen

kann, es sei unter bestimmten Voraussetzungen eine dem absoluten Unwert der Sünde gegenüber sittlich gerechtfertigte, erlaubte oder gebotene Stellungnahme[2].

Danach dürfte klar sein, was die Moraltheologie unter einem Verleiten zur Sünde versteht, das seinem inneren Wesen nach sittlich schlecht sein soll. Sie versteht darunter eine Handlung mit der Sünde eines anderen als vorausgesehenem *und* intendiertem Erfolg[3]. Eine so charakterisierte Handlung nennt sie dann ein *direktes* (formelles) Verleiten zur Sünde. Eine Handlung, deren bloß zugelassener Erfolg fremde Sünde ist, kann nach allem Gesagten unter bestimmten Bedingungen erlaubt oder geboten sein. Sie heißt *indirektes* Verleiten zur Sünde.

Die freie Stellungnahme zu einem nicht-sittlichen Übel

Die voraufgegangenen Überlegungen lassen die Vermutung aufkommen, als ethisch bedeutsame Kategorie sei ein zulassendes Wollen und ein indirektes Handeln nur dem sittlich Schlechten gegenüber notwendig. Sobald man die sittlich gesollte Stellungnahme zu nicht-sittlichen Übeln wie Irrtum, Schmerz, Krankheit und Tod bestimme, entfalle der ausschlaggebende Grund, der zur Unterscheidung zwischen Intendieren und Zulassen, direktem und indirektem Handeln geführt habe, eben die Absolutheit des Unwertes. Wenn ein Unwert (Übel) das ist, wovon wir urteilen, es verdiene verneint, beseitigt oder verhindert zu werden, so scheint ein nicht-absoluter, ein relativer Unwert ein solcher zu sein, der nur bedingt zu verneinen ist.

Die Bedingung, unter der ein relativer Unwert verneint zu werden verdient, ist die, daß er nicht mit einem andern vorzugswürdigen relativen oder mit einem absoluten Wert konkurriert. Eine Krankheit ist

---

[2] Vgl. *J. de Vries*, Theodizee, in: *W. Brugger* (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch (Freiburg [13]1967) 381: Gott kann das sittlich Böse „nie positiv wollen ... Wohl aber ist es möglich, daß Gott das Böse *zuläßt*, d. h., es nicht hindert, obwohl er es voraussieht und die Macht hat, es zu hindern." *J. B. Schuster*, Das Böse, in: *W. Brugger*, a. a. O. 49: „Warum läßt der heilige Gott, der das Böse niemals wollen, bewirken und billigen kann, das Böse zu, oder warum hindert er die von ihm erschaffenen freien Wesen nicht, ihre Freiheit zum Bösen zu mißbrauchen? Diese Zulassung, die keine positive Billigung und Verantwortlichkeit für das Böse einschließt, wird motiviert durch überragende Werte." Die verwendete Terminologie ist nicht einheitlich. Vgl. *J. Hellin*, Theodicea (Matriti [2]1957) 337: ‚Mala autem moralia Deus non vult per se nec per accidens; nam ob suam sanctitatem non vult peccata directe, nec vult ea indirecte (!) ut media ad fines bonos obtinendos.' *F. Diekamp*, Kath. Dogmatik, Bd. 1 (Münster [11]1949) 216: „Die Vernunft macht geltend, daß es kein Gut gibt, das die Größe des sittlichen Übels aufwiegt ... Darum kann Gott die Sünde nicht wollen, er kann sie nur zulassen." Vgl. auch *J. M. Dalmau*, De Deo uno et trino, in: Sacrae Theologiae Summa, Vol. II (Matriti 1955) 177.

[3] Es braucht hier nicht auf die Frage eingegangen zu werden, in welchem Sinne die sittliche Verfehlung eines andern Folge meines Handelns genannt werden kann. Vgl. dazu *A. Vermeersch*, Theologia Moralis, T. 1 (Romae 1947) 108.

zu vermeiden, aber nicht um jeden Preis, z. B. nicht um den Preis, daß man für Medikamente und Kuren sein ganzes Geld ausgibt und dadurch seine Familie in die äußerste Not bringt. Man darf einem andern keine Schmerzen zufügen, ausgenommen die Fälle, in denen man nur durch Zufügen von Schmerzen einen bestimmten wünschenswerten Erfolg erzielen kann, z. B. einen therapeutischen oder vielleicht auch einen pädagogischen Erfolg.

Kurz, soweit das für die Verwirklichung eines vorzugswürdigen Wertes notwendig sein sollte, darf man einen relativen Unwert verursachen, *soll* man das eventuell sogar tun. Aber ist das Verursachen in einem solchen Fall nicht von der Art eines indirekten Handelns, so daß der verursachte Unwert als ein indirekter, als ein nur zugelassener und in Kauf genommener Handlungserfolg anzusehen wäre? Wollte man das annehmen, so müßte man sich sprachlicher Wendungen bedienen, die zumindest den weitaus meisten Menschen recht merkwürdig, wenn nicht ungereimt vorkämen. Man müßte z. B. sagen, wer seinem widerspenstigen Sprößling in rein pädagogischer Absicht eine Ohrfeige gebe, wolle und beabsichtige nicht, daß die Ohrfeige auch wehtue; diese Wirkung der Ohrfeige nehme er nur in Kauf. Man wäre gezwungen zu behaupten, die Gesundheitspolizei, die einen an Typhus Erkrankten zwangsweise in Quarantäne halte, beabsichtige nur, eine Ausbreitung des Typhus zu verhindern; die von ihr selbst durchgeführte zwangsweise Internierung des Kranken lasse sie lediglich zu, nehme sie duldend hin. Umgangssprachlich würde man in solchen Fällen eher formulieren, das Zufügen des Übels diene einem guten Zweck, verhalte sich zu diesem Zweck wie ein notwendiges Mittel. Vom Gebrauch eines Mittels wird man aber sagen, es gehe aus einem intendierenden Wollen hervor, sei direkte Handlung. Daher auch der Satz, wer einen Zweck wirklich wolle, wolle auch die für die Erreichung des Zweckes notwendigen Mittel. Es ist nicht recht zu sehen, warum man von diesem Sprachgebrauch abweichen sollte. Im Gegenteil, dieser Sprachgebrauch bringt klar die unterschiedliche Stellungnahme zum Ausdruck, die dem sittlich Schlechten und einem nicht-sittlichen Übel zukommt. Um eines entsprechend wichtigen Gutes willen darf man das sittlich Schlechte nur zulassend wollen, nur indirekt verursachen, das nicht-sittliche Übel dagegen auch intendierend wollen und direkt verursachen[4].

[4] *J. de Vries,* a. a. O.: „Physische Übel kann Gott nicht nur zulassen, sondern auch als Mittel zur Erreichung höherer Zwecke positiv beabsichtigen." *W. Brugger,* Theologia Naturalis (Pullach 1959) 412, unterscheidet folgendermaßen: etwas als Zweck intendieren (in se et propter se); etwas als Mittel zu einem Zweck intendieren (in se, non propter se); etwas zulassen, weder als Zweck noch als Mittel intendieren, aber auch nicht verhindern, obwohl man dazu in der Lage wäre. Dann führt er aus: Ein Übel als solches, ob sittliches oder nicht-sittliches Übel, *könne* man nie als Zweck

Allem Anschein nach ist das auch die Auffassung der katholischen Moraltheologie. Sie erklärt einige Handlungen mit einem nichtsittlichen Übel als Handlungserfolg für sittlich zulässig, ohne als Bedingung zu fordern, dieser Handlungserfolg dürfe nicht intendiert werden. Einige Beispiele: Man darf verborgene Fehler eines andern aufdecken, also dessen Ansehen und Ehre schädigen, „um einen relativ beträchtlichen Schaden von der eigenen Person oder von einer dritten Person abzuwenden“ [5]. Man darf sein Wort brechen, braucht ein Versprechen nicht zu halten, wenn man nur dadurch einen „unverhältnismäßig großen“ Schaden von sich abwenden kann [6]. Das Nichteinhalten eines Versprechens ist in aller Regel für den, dem das Versprechen gemacht wurde, ein Übel. „Die Pflicht des eidlich gelobten Stillschweigens hört auf, wenn großer eigener Schaden entschuldigt, ... wenn ein Unschuldiger verurteilt würde, ... wenn das Gemeinwohl geschädigt würde“ [7]. Auch das Brechen des gelobten Stillschweigens hat für den an der Geheimhaltung Interessierten den Charakter eines nichtsittlichen Übels. In keinem der genannten Fälle sehen Moraltheologen sich genötigt zu erklären, der negative Handlungserfolg dürfe nicht intendiert werden, könne nur als zugelassener sittlich vertretbar sein. Das wird man als eine Art Bestätigung werten dürfen für die Annahme, nicht ein relativer Unwert, sondern nur der absolute Unwert der Sünde als Handlungserfolg nötige den Moraltheologen dazu, die Kategorie der indirekten Handlung einzuführen.

Die Mitwirkung bei der sittlichen Verfehlung eines andern

Genau dieselben Probleme wie beim Verleiten zur Sünde stellen sich auch beim klassischen Topos der Mitwirkung bei der sittlichen Verfehlung eines andern. Daß eine direkte (formelle) Mitwirkung nicht erlaubt sein kann, ergibt sich gleichsam aus der Definition direkter Mitwirkung: Sie besteht darin, daß man die sittlich verwerfliche Tat eines andern billigt und sich deswegen an ihrer Ausführung beteiligt. Aber wie steht es, wenn jemand die sittlich verwerfliche Tat eines andern

---

an sich selbst, sondern immer nur als Mittel intendieren oder nicht-intendierend zulassen; sittlich gerechtfertigt sei es, das nicht-sittliche Übel als Mittel zu intendieren und das sittlich Böse zuzulassen, wenn das im Interesse eines ‚bonum praevalens‘ geschehe. M. E. sollte man in diesem Zusammenhang unter Mittel auch das verstehen, was an nicht-sittlichem Übel mit dem intendierten Zweck notwendig verknüpft ist, sei es auch als zwangsläufige Folge. Das Entscheidende dürfte sein, daß der intendierte Zweck nur erreicht werden kann, indem man dafür einen „Preis“ zahlt. Ob der „Preis“ vor oder nach Erreichung des Zweckes gezahlt werden muß, macht keinen sittlich bedeutsamen Unterschied. Es kommt nur darauf an, daß es kein zu hoher „Preis“ ist.

[5] *Mausbach-Ermecke*, Kath. Moraltheologie, Bd. 3 (Münster [10]1961) 582.

[6] O. *Schilling*, Handbuch der Moraltheologie, Bd. 3 (Stuttgart 1957) 70.

[7] O. *Schilling*, a. a. O. 61.

mißbilligt und trotzdem bei ihrer Durchführung hilft? Man könnte sagen, der Betreffende mißbillige die schlechte Tat nicht so, wie sie mißbilligt werden müßte, nämlich unbedingt; sonst wäre er um keinen Preis bereit, an der Tat mitzuwirken. Die katholische Moraltheologie erwidert darauf in der schon bekannten Weise: Es ist unter gewissen Bedingungen sittlich gerechtfertigt, die sittliche Verfehlung eines andern als negativen Handlungserfolg in Kauf zu nehmen.

Man kann daran zweifeln, ob man es zur sittlichen Rechtfertigung der materiellen Mitwirkung nötig hat, auf die Kategorie des zugelassenen Handlungserfolges zurückzugreifen. Ob man die materielle Mitwirkung leistet oder verweigert, das hat keinen Einfluß auf die sittliche Verfehlung des andern, sondern nur auf die üblen Folgen dieser Verfehlung. Ein Casus mag das veranschaulichen. Der Kassierer einer Bank, von einem Räuber mit vorgehaltener Pistole bedroht, steht vor der Alternative, sich erschießen zu lassen oder die gebündelten Geldscheine aus dem Safe zu nehmen und dem Räuber auszuhändigen. Hat seine Entscheidung, gleichgültig, wie sie ausfallen mag, irgendeine Auswirkung auf die sittliche Verfehlung des Räubers? Könnte er sich sagen, ein Mord sei ein schlimmeres sittliches Verbrechen als ein Raub, deswegen habe er den Mord zu verhindern und den Raub zuzulassen, also das Geld auszuhändigen? In der Tat hätte er unter gewöhnlichen Umständen das Geld auszuliefern, aber nicht weil er dadurch den Räuber weniger sittlich schuldig werden ließe, sondern deswegen, weil der Verlust des Geldes, den die Bank erleidet, ein geringeres nicht-sittliches Übel ist als der Verlust eines Menschenlebens. Das Maß sittlicher Schuld des Räubers ist gesetzt durch seine Entschlossenheit, nötigenfalls auch einen Mord zu begehen. Nicht dieses Maß an sittlicher Schuld zu verringern, steht in der Entscheidung des Kassierers, sondern lediglich das Maß nicht-sittlicher Übel, die der Räuber aus sittlich verwerflicher Gesinnung anzurichten entschlossen ist. Darum darf der Kassierer unter den gegebenen Umständen zum Zweck der Rettung seines Lebens der Bank den Verlust des Geldes durchaus zufügen wollen. Man braucht nicht zu konstruieren, die Schädigung der Bank als negativen Erfolg seiner Handlungsweise dürfe er nur in Kauf nehmen. Nein, einen relativen Unwert darf man als Handlungserfolg intendieren, wenn es nur um eines angemessen wichtigen Zweckes geschieht.

Aber wie man den negativen Erfolg der materiellen Mitwirkung auch versteht, ob als ein sittliches oder nicht-sittliches Übel, für die Beantwortung der anfangs gestellten Frage genügt es, festzustellen, daß die traditionelle Moraltheologie sich deswegen genötigt sah, für die sittliche Bewertung der materiellen Mitwirkung auf die Kategorie des indirekten Handlungserfolges zurückzugreifen, weil sie unterstellte, der negative Erfolg solcher Mitwirkung bestehe formaliter in

der Sünde eines Mitmenschen. Die erste Teilfrage, die sich stellte, kann damit für grundsätzlich geklärt gelten. Die analytischen Verbotssätze, man dürfe nicht zur Sünde verleiten noch an der sittlichen Verfehlung eines andern mitwirken, nötigen deswegen zur Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Handlungserfolg, weil bei diesen Handlungen ein Erfolg im absoluten Unwert der Sünde besteht oder zu bestehen scheint.

Der indirekte Handlungserfolg bei deontologisch normierten Handlungen

Wie schon anfangs festgestellt wurde, ergibt sich die innere Sittenwidrigkeit des Verleitens zur Sünde und der Mitwirkung bei der Sünde anderer aus dem bei diesen Handlungen intendierten Erfolg. Insofern liegt hier eine teleologische Normierung vor. Anders verhält es sich mit der Selbsttötung, der Tötung eines Unschuldigen und mit dem empfängnisverhütenden Eingriff. Der Erfolg dieser Handlungen besteht in einem nicht-sittlichen Übel, in einem relativen Unwert. Darum kann von diesem Erfolg her nicht unmittelbar erklärt werden, warum diese Handlungen innerlich sittlich schlecht, warum sie unter allen Umständen unerlaubt sein sollen. Das heißt, die katholische Moraltheologie normiert diese Handlungen jedenfalls nicht rein teleologisch. Sie schreibt ihnen vielmehr zusätzlich zum Handlungserfolg und von diesen nicht ohne weiteres herleitbar ein weiteres Merkmal zu, entweder das Merkmal der Unrechtmäßigkeit oder das der Naturwidrigkeit. Es wäre nicht unerlaubt, sich selbst zu töten, würde man dazu von Gott eigens ermächtigt. Ebensowenig wäre es unerlaubt, den ehelichen Akt unfruchtbar zu machen, wenn sich das nur (per impossibile) auf naturgemäße Weise zustande bringen ließe. Man darf seinen eigenen Tod herbeisehnen, wenn das nur aus einem sittlich einwandfreien Motiv geschieht. Gleichfalls dürfte man aus einem entsprechend wichtigen Grund wünschen, daß der eheliche Akt faktisch unfruchtbar bleibe. Aber handelnd herbeiführen darf man weder das eine noch das andere. Gerade diese Tatsache, daß man nicht als Handlungserfolg intendieren darf, was herbeizusehnen und zu wünschen durchaus sittlich zulässig sein kann, macht offenkundig, daß hier nicht teleologisch normiert wird. Mit *C. D. Broad* wollen wir diese eigenartige Normierungsweise deontologisch nennen [8].

Sie führt zu synthetischen Verbotssätzen wie: Du darfst dich niemals selbst töten, gleichgültig welche Folgen das im Einzelfall haben sollte;

[8] Five Types of Ethical Theory (London ⁹1967) 206: „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.'"

du darfst es also auch dann nicht tun, wenn du dadurch einen Mitmenschen vor dem sicheren Tod retten könntest.

Es kommt im vorliegenden Zusammenhang nicht darauf an zu prüfen, ob diese deontologische Normierungsweise in sich schlüssig ist. Wir meinen zwar, sie sei nicht schlüssig, und haben in früheren Arbeiten versucht, das nachzuweisen[9]. Aber hier soll nur gefragt werden, warum die Moraltheologie sich genötigt sieht, gerade bei Handlungen, die sie faktisch deontologisch normiert, zwischen direktem und indirektem Handlungserfolg in sittlich relevanter Weise zu unterscheiden.

Zur Analyse der Frage diene das deontologische Tötungsverbot: Du sollst nicht töten, weder dich selbst noch einen andern, schuldlosen Menschen. Wiederum hängt die praktische Tragweite dieser Norm davon ab, was in ihr mit dem Wort „töten" gemeint sein soll. Man kann vorschlagen, töten heiße bewußt, wissentlich und willentlich seinen eigenen oder den Tod eines anderen verursachen. Aber mit einer solchen Festlegung ist das Problem in das Wort „verursachen" verlagert. Von einem teleologischen Standpunkt aus würde man das Wort genausoweit fassen, wie zugegebenermaßen die Verantwortung des Menschen für sein eigenes Leben und für das Leben anderer reicht. Man würde definieren, den Tod eines Menschen verursachen heiße ebensoviel wie eine freie Entscheidung treffen, von der man weiß, daß sie den eigenen oder den Tod eines andern zur Folge haben wird. Auch ein so verstandenes Töten könnte man prinzipiell deontologisch normieren, indem man dem Menschen als einem Geschöpf generell das Recht abspräche, eine solche Entscheidung zu fällen. Das hätte auf den ersten Blick sogar etwas Plausibles an sich. Wer darüber entscheiden kann, ob das Leben eines Menschen erhalten bleibt oder zugrunde geht, scheint faktisch als Herr über Leben und Tod handeln zu können. Man könnte sich das in der üblichen Weise als eine Anmaßung göttlichen Hoheitsrechts vorstellen. Das Tötungsverbot würde dann lauten: Du darfst nie eine Entscheidung treffen, von der du weißt, daß sie deinen eigenen oder den Tod eines andern zur Folge hat. Doch die Konsequenzen, die ein so gefaßtes Tötungsverbot hätte, werden den weitaus meisten als unannehmbar und als widerspruchsvoll vorkommen.

Zum Beweis dafür genügt es, einige typische Beispiele möglicher Selbst- und Fremdtötung aufzuzählen. Jemand, seines Lebens müde, schneide sich die Pulsadern auf; irgendeiner überlasse einem andern den letzten Platz im Rettungsboot; ein Dritter übernehme die Pflege von Pestkranken, wissend, daß er sich selbst bald anstecken und daraufhin sterben wird. Nach der angenommenen Definition des Wortes „töten"

[9] Vgl. *B. Schüller*, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: ThPh 45 (1970) 1—23; *ders.*, Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, in: ThPh 45 (1970) 526—550.

liegt jedesmal Selbsttötung vor, d. h. eine Entscheidung, von der der Betreffende weiß, daß sie seinen eigenen Tod zur Folge haben wird. Ein Arzt nehme eine Kraniotomie vor, um das Leben der Mutter zu retten; ein anderer Arzt unterlasse die Kraniotomie, wissend, daß das den Tod der Mutter bedeutet; ein dritter Arzt führe bei einer schwangeren Frau eine Hysterektomie durch, die medizinisch indiziert ist (Carcinom). Auch in diesen drei Fällen wäre nach der angenommenen Definition des Wortes „töten" gleichermaßen der Tatbestand der Tötung eines schuldlosen Menschen gegeben. Wollte man darauf den Grundsatz anwenden, niemand dürfe sich selbst oder einen anderen, schuldlosen Menschen töten, so müßten alle in den Beispielen genannten Handlungen gleichermaßen als sittlich unerlaubt beurteilt werden. Das kommt einem völlig ungereimt vor. Insbesondere wird einem der Gedanke unannehmbar erscheinen, es sei gleichgültig, ob ein Arzt eine Kraniotomie vornehme, um das Leben der Mutter zu retten, oder die Kraniotomie unterlasse, wissend, daß das den Tod der Mutter zur Folge habe, er mache sich in jedem Fall der unerlaubten Tötung eines Menschen schuldig.

Wie kann man diese unannehmbaren oder widerspruchsvollen Konsequenzen vermeiden und trotzdem weiterhin deontologisch normieren? Man muß auf alle Fälle das generell als rechtswidrig zu qualifizierende Töten enger fassen, man darf darunter nicht jede freie Entscheidung mit vorausgesehener Todesfolge verstehen. Das kann man zuerst dadurch tun, daß man die freie Entscheidung zu einer *Unterlassung* mit vorausgesehener Todesfolge aus dem rechtswidrigen Töten aussondert. Damit ist die klassische Unterscheidung zwischen Töten und Sterbenlassen vollzogen. Nur das Töten gilt für generell rechtswidrig, nicht das Sterbenlassen. Wohl muß der Mensch auch die Entscheidung zum Sterbenlassen sittlich verantworten. Aber diese Entscheidung läßt grundsätzlich eine sittliche Rechtfertigung zu. Geschieht sie aus einem entsprechend gewichtigen Grund (propter rationem proportionate gravem), so ist sie erlaubt oder gar geboten. Daher die ziemlich allgemein geteilte Auffassung, der Arzt könne nicht verpflichtet sein, das Leben eines unheilbar Kranken um jeden Preis und mit allen Mitteln zu verlängern.

Diese Überlegungen sind vertraut, erscheinen selbstverständlich. Gerade darum ist es nötig, auf zwei Dinge eigens aufmerksam zu machen. 1. Tun und Lassen mögen den genau gleichen Erfolg haben, den Tod eines Menschen; trotzdem werden sie sehr verschieden sittlich beurteilt. Das ethische Gewicht verlagert sich von der freien Entscheidung einerseits und vom Wert des Menschenlebens anderseits auf ein Mittleres, auf die verschiedenen Möglichkeiten des Menschen, bestimmte Erfolge zu erreichen. Das hat etwas Befremdliches an sich. Man sollte nämlich

meinen, ausschlaggebend könne nur sein, ob das Leben eines Menschen erhalten bleibe oder zugrunde gehe; es mache keinen ethisch relevanten Unterschied, ob das durch ein Tun oder durch ein Unterlassen erreicht werde. 2. Indem man das Sterbenlassen von der generellen Rechtswidrigkeit des Tötens ausnimmt, schafft man sich die Möglichkeit, es teleologisch zu normieren. Der Tod als nicht-sittliches Übel wird nun in seinem Verhältnis zu einem andern konkurrierenden Übel gesehen. Ergibt sich dabei, daß er als das geringere Übel zu betrachten ist, so ist es sittlich erlaubt, wenn nicht geboten, alles zu unterlassen, was den Tod hinauszögern oder verhindern könnte. Das festzustellen ist wichtig. Das deontologische Tötungsverbot wird dadurch plausibler, daß das Sterbenlassen aus dem Verbot ausgeschieden und einer teleologischen Normierung zugeordnet wird.

Es ließe sich noch fragen, ob es sittlich zulässig sei, den Tod eines Menschen als Erfolg einer freigewollten Unterlassung auch zu *intendieren*. Die etymologische Nähe der Wörter „unterlassen" und „zulassen" könnte zur Annahme verleiten, ein durch Unterlassen erfolgter Tod sei sittlich verantwortbar nur als ein zugelassener, als ein nicht-intendierter Tod. Aber diese Annahme trifft nicht zu. Nur wenn der Tod eines Menschen ein absolutes Übel im Sinne des sittlich Schlechten darstellte, wäre die Unterlassung, den Tod zu verhindern, nur als ein Zulassen (voluntarium indirectum) sittlich einwandfrei.

Die katholische Moraltheologie hat aus dem deontologisch normierten Töten nicht nur das Sterbenlassen ausgeschieden. Auch unter den *Handlungen* mit Todesfolge hat sie nochmals eine äußerst subtile Scheidung vorgenommen. Es kommt vor, daß eine Handlung außer dem Tod eines Menschen gleich unmittelbar noch eine zweite Folge hat, z. B. die Heilung eines anderen Menschen von einer lebensbedrohenden Krankheit. Es liegt dann so etwas wie eine Doppelhandlung vor, wenn man eine Handlung von ihren Folgen her spezifiziert sein läßt; eine Handlung, die zugleich den Charakter eines therapeutischen Eingriffs und den Charakter einer Tötung hat. Als therapeutischer Eingriff wäre die Handlung nach Ansicht der Moraltheologie teleologisch zu normieren, in der Regel der Fälle für sittlich erlaubt oder geboten zu halten. Als Tötungshandlung jedoch muß sie, wie es scheint, ex defectu iuris in agente für sittlich schlecht gelten. Frage: Darf man sich zu einer solchen Handlung entschließen, von der man meinen könnte, sie sei zugleich sittlich zulässig und unzulässig? Die Moraltheologie urteilt, das dürfe man tun, allerdings unter der Bedingung, daß man nur die therapeutische Wirkung als Handlungserfolg intendiere, den Tod als Handlungserfolg jedoch bloß zulasse, in Kauf nehme. Solche indirekt zu nennende Tötung falle also nicht unter das ausnahmslos geltende Verbot, sondern lasse sich aus einem angemessenen wichtigen Grund sittlich rechtfertigen.

Wiederum zeigt sich, daß es die freie Stellungnahme zum sittlich Schlechten ist, was zur Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Handlung führt. Würde die Moraltheologie die Tötung eines Unschuldigen nicht für eine in sich selbst schlechte Handlung ansehen, würde sie darin die Vernichtung eines obwohl fundamentalen, dennoch nicht-sittlichen Wertes erblicken und von daher eine Normierung vornehmen, so brauchte sie diese Unterscheidung nicht durchzuführen. Dafür haben wir einen schlagenden Beweis in der unterschiedlichen Art und Weise, wie die Moraltheologen die Tötung in Notwehr auslegen. Alle halten eine solche Tötung für sittlich gerechtfertigt. Aber merkwürdigerweise die einen nur deswegen, weil nach ihrer Ansicht solche Tötung *indirekte* Tötung ist, während die andern in der Notwehrsituation auch eine direkte Tötung für erlaubt halten. Wie erklärt sich das?: von einer unterschiedlichen Fassung des deontologischen Tötungsverbots. Die einen vertreten die Auffassung, der einzelne als Privatperson dürfe nie und niemanden töten, auch nicht einen ungerechten Angreifer[10]. Mithin kann für sie Tötung in Notwehr nur dann sittlich gerechtfertigt sein, wenn sie sich als indirekte Tötung verstehen läßt. Die andern schränken das deontologische Verbot auf die Tötung eines *schuldlosen* Menschen ein[11]. Nun ist aber der ungerechte Angreifer ex definitione *nicht schuldlos*[12]. Also fällt seine Tötung nicht unter das deontologische Verbot, weshalb keine Notwendigkeit besteht, die Tötung des ungerechten Angreifers als eine indirekte Tötung auszulegen.

Schließlich ist die übliche Fassung der Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung ein Beweis dafür, daß es die Stellungnahme zum sittlich Schlechten ist, was die Kategorie des indirekten Handlungserfolgs notwendig machte. In dieser Lehre wird der negative Erfolg der Handlung entweder in sich selbst oder wenigstens als ein intendierter für sittlich schlecht ausgegeben[13]. Das läßt sich am klarsten daraus entneh-

---

[10] So anscheinend *Thomas*, S. Th. II—II q 64 a 7 c: ‚occidere hominem non licet, nisi publica auctoritate propter bonum commune . . ., illicitum est quod homo intendat occidere hominem, ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem.' Ganz deutlich *H. Merkelbach*, Theologia Moralis, Bd. 2 (Brugis [11]1962) 357: ‚Directa (occisio) non est iusta, nisi ex auctoritate publica, erga malefactores, et erga hostes nocentes in bello iusto, non autem erga innocentes, nec mere privatis (!); licita tamen esse potest occisio indirecta etiam mere privatis, iustae defensionis vel conservationis causa.'

[11] So u. a. *M. Zalba*, Theologia Moralis, Bd. 2 (Matriti 1953) 275: ‚occisio vel mutilatio innocentis (!) directa est semper grave peccatum.'

[12] Der Ausdruck „nicht schuldlos" ist in diesem Zusammenhang lediglich Synonym für „ungerecht", wobei die Moraltheologie bekanntlich der Auffassung ist, ein Angriff rechtfertige auch dann die Notwehr, wenn er nur „objektiv" rechtswidrig, „subjektiv" jedoch schuldlos sei. Diese Auffassung ist äußerst anfechtbar und hat geradezu etwas Peinliches an sich, wenn dann noch mit dem Satz argumentiert wird, Recht brauche Unrecht nicht zu weichen. Aber das gehört hier nicht zum Thema.

[13] *A. Vermeersch*, Theologia Moralis, Bd. 1 (Romae [4]1947) 105, erklärt zum negativen Handlungserfolg: ‚Effectus malus, i. e. talem hoc loco vocamus qui nec intendi

men, daß stets gefordert wird, der gute und der schlechte Erfolg müßten wenigstens gleich unmittelbar aus der Handlung hervorgehen. Ergebe sich die gute Folge erst aus der schlechten Folge, so sei die Handlung unerlaubt, da der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heilige. Mit schlechtem Mittel kann nur eine sittlich schlechte Handlung gemeint sein. Denn sooft ein nicht-sittliches Übel als Handlungserfolg intendiert werden darf, ist es ethisch völlig gleichgültig, ob sich der gute Erfolg gleichzeitig oder erst nachträglich einstellt, wenn er nur zum Übel im Verhältnis der Angemessenheit steht. Zum Beispiel ergibt sich bei der aktiven Schutzimpfung der positive Effekt, die Immunität, erst aus einer negativen Wirkung, aus einer künstlich erzeugten Erkrankung durch Einverleibung von Krankheitserregern. Kein Moraltheologe wird gegen die Schutzimpfung einwenden, sie müsse unterbleiben, weil der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heilige. Es kann damit als erwiesen angesehen werden, daß man auf die Kategorie des indirekten Handlungserfolgs nur dort zurückzugreifen braucht, wo ein Handlungserfolg in sich selbst (die Sünde eines andern) oder wenigstens das Intendieren eines Handlungserfolgs (Tod eines Unschuldigen) als sittlich schlecht zu qualifizieren ist.

Die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Handlung wirkt sich auf das Tötungsverbot ebenso aus wie die Unterscheidung zwischen Handeln und Unterlassen. Indem die indirekte Tötung aus dem deontologischen Verbot ausgeschieden wird, schränkt sich dessen Geltungsbereich nochmals um einige Grade ein, wodurch es jedoch plausibler wird. Die indirekte Tötung wird ihrerseits teleologisch normiert, d. h., sie ist aus einem entsprechend wichtigen Grund sittlich gerechtfertigt. Wiederum ist es so, daß eine deontologische Normierung in dem Maße akzeptabler wird, als sie sich zugunsten einer teleologischen Normierung einengen läßt.

Nur ganz kurz sei erwähnt, daß die Moraltheologie in genau gleicher Weise empfängnisverhütende Maßnahmen beurteilt. Der eheliche Akt kann deswegen unfruchtbar sein, weil man sich entschließt, das zu unterlassen, wodurch er fruchtbar würde, z. B. eine ärztliche Behandlung. Dieser Entschluß zu einer Unterlassung wird teleologisch normiert. Ebenso die indirekt-kontrazeptive Handlung. Deontologisch normiert, d. h. als „naturwidrig" betrachtet, wird nur der direkte empfängnisverhütende Eingriff. In einem Schema dargestellt ergibt das:

---

nec eligi honeste posset." Danach müßte man annehmen, ‚malus' bedeute hier einfach „sittlich schlecht". Aber der Erfolg deontologisch normierter Handlungen ist ja nicht in sich selbst schlecht, sondern nur als intendierter Handlungserfolg. Daher kommt es, daß zu den effectus mali nicht nur nicht-sittliche Übel wie Tod und Unfruchtbarkeit zählen, sondern auch die wohl kaum als Übel zu qualifizierende pollutio, weil es für naturwidrig und darum sittlich schlecht gilt, diese als Handlungserfolg zu intendieren.

Entscheidung zur Unterlassung		teleologisch
zur Handlung	indirekter	teleologisch
	direkter	deontologisch

Es genügt ein einziger Blick auf das Schema, und man erkennt: Sollte sich herausstellen, daß die deontologische Normierung des Tötens und der Empfängnisverhütung nicht aufrechterhalten werden kann und darum durch eine teleologische Normierung abzulösen wäre, so würde es überflüssig sein, noch wie früher zwischen Unterlassung, indirekter und direkter Handlung zu unterscheiden. Denn ob Unterlassung oder Handlung, es müßten beidemal die Grundsätze teleologischer Normierung angewendet werden. Indem man sich das Urteil bildet, die Empfängnisverhütung könne wegen ihrer vermeintlichen Naturwidrigkeit nicht unerlaubt sein, gibt man für diesen Fall die deontologische Normierung auf. Das ist der Grund, warum man mit einemmal ohne das Instrumentarium auskommt, das einem die Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung in die Hand gibt.

Selbst wenn man die deontologische Normierung des Tötens und der Empfängnisverhütung für verfehlt hält, kann man nicht umhin, den Scharfsinn zu bewundern, der zur Ausbildung der Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung geführt hat, einen Scharfsinn im Dienst der guten Sache, wie gerade ein Teleologe urteilen muß. Die Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung engt die deontologische Normierung zugunsten der teleologischen so weit ein, wie überhaupt möglich. Trotzdem, auch sie kann nicht verhindern, daß in gewissen Situationen die deontologische Normierungsweise ihre tiefe Fragwürdigkeit zu erkennen geben muß. In ihrem Buch „Respect for Persons" machen *R. S. Downie* und *Elizabeth Telfer* auf diese Fragwürdigkeit aufmerksam:

„If the deontologist is correct, it is theoretically possible that the performance of a duty could on a given occasion make the world a worse place than it would have been if the duty had not been performed. It might be argued that the very fact that a duty has been performed must mean that some good consequences will be brought about. But even if we grant that the mere fact of duty-performance is itself good, it still may be the case that the total state of the world after the duty-performance is worse than it would have been if the duty had not been performed. And if this is a consequence of the deontologist's interpretation of moral rules his interpretation must be rejected as a bad case of rule-worship." [14]

Was Downie und Telfer als eine theoretische Möglichkeit annehmen, das kann ein Moraltheologe durch wirkliche Beispiele belegen. *B. Häring* bringt den Bericht eines Arztes, der bei einer Frau im vierten Schwangerschaftsmonat einen „stielgedrehten Adnextumor" operieren mußte [15]. Wegen eintretender Komplikationen fand sich der Arzt

[14] *R. S. Downie/Elizabeth Telfer*, Respect for Persons (London ²1970) 34; so auch schon *G. E. Moore*, Ethics (London ¹1912, Oxford Paperbacks ²1966) 93.
[15] *B. Häring*, Das Gesetz Christi, Bd. 3 (Freiburg ⁸1967) 126.

schließlich vor folgender Alternative: entweder Entfernung der Gebärmutter samt Foetus oder Entfernung des Foetus bei Erhaltung der Gebärmutter. Er entschied sich für das zweite Vorgehen. Auf diese Weise blieb die Frau, die noch keine Kinder hatte, empfängnis- und gebärfähig. Später mußte sich der Arzt, wie er selbst berichtet, von einem Moraltheologen sagen lassen, daß er zwar im guten Glauben, objektiv aber falsch gehandelt habe. Er „hätte die blutende Gebärmutter mit der Schwangerschaft entfernen dürfen, nicht aber die Schwangerschaft unterbrechen und die Gebärmutter erhalten. Das eine sei eben eine verbotene Schwangerschaftsunterbrechung zur Rettung der Mutter, das andere dagegen eine erlaubte prima intentio, wie etwa beim Carcinom des schwangeren Uterus. Die Rücksicht auf die Erhaltung der Gebärfähigkeit der Mutter und damit unter Umständen auch die Rettung der Ehe spiele dabei keine entscheidende Rolle." Häring selbst meint dazu, jener Moraltheologe illustriere, was katholische Kasuistik nicht sein dürfe: „Die Anwendung moraltheologischer Grundsätze darf nicht mit der Handhabung des Rechenschiebers verwechselt werden. Die Handlung ist vielmehr in ihrer Ganzheit zu betrachten." Mit dieser Äußerung beweist Häring sittlichen common sense, zugleich aber auch, daß er die durch den Bericht des Arztes offenbar werdende Problematik deontologischer Normierung überhaupt nicht erfaßt hat.

Soweit ein medizinischer Laie die Operation des Arztes verstehen kann, muß diese tatsächlich als direkte Tötung zur Lebensrettung der Mutter bezeichnet werden. Wer darüber betroffen, verwirrt oder entsetzt ist, kann sich nicht dadurch aus der Affäre ziehen, daß er die ethischen Grundsätze, zu denen er sich bekennt, in diesem Fall nicht wie Grundsätze, sondern nur wie Faustregeln gehandhabt wissen will. Es bleiben ihm nur zwei Möglichkeiten: entweder redlich zu den Konsequenzen seiner Grundsätze zu stehen oder aber gegenüber seinen Grundsätzen kritisch zu werden und zu fragen, ob an ihnen nicht etwas falsch ist. Wer behauptet, jede direkte Tötung eines Unschuldigen sei in sich selbst sittlich schlecht, sagt damit auch, eine solche Tötung habe zu unterbleiben, gleichgültig welche Folgen das in Einzelfällen haben sollte. Die definitive Unfruchtbarkeit einer Frau und die Kinderlosigkeit einer Ehe sind wahrhaftig nicht die schlimmsten (nicht-sittlichen) Übel, die eine pflichtgemäße Unterlassung direkter Tötung zur Folge haben kann. Das Töten deontologisch normieren bedeutet eo ipso, daß es Situationen geben kann, in denen das pflichtgemäße Handeln ein größeres Ausmaß an nicht-sittlichen Übeln zur Folge hat als das pflichtwidrige Handeln.

Man darf diese letzte Feststellung nicht falsch einschätzen. Sie charakterisiert deontologische Normen, widerlegt sie aber nicht. Ein Deontologe kann schlagend antworten, der sittliche Wert der pflicht-

gemäßen Handlung sei in jedem Fall unbedingt höher zu veranschlagen als alle nicht-sittlichen Übel, die sich aus der pflichtgemäßen Handlung ergeben. Kein Teleologe kann ihm darin widersprechen, sofern er nur die Unbedingtheit des sittlichen Wertes anerkennt. Widerlegen kann man deontologische Normen nur, indem man die für ihre Geltung vorgebrachten Gründe als nicht stichhaltig aufzeigt, z. B. indem man nachweist, daß die sogenannte Naturwidrigkeit antikonzeptioneller Eingriffe nicht ethisch-normativ sein kann. Auch die rein teleologisch begründete Norm, man dürfe niemanden zur Sünde verleiten, muß selbstverständlich mit dem Zusatz versehen werden: gleichgültig welche Folgen das haben sollte. Diese Folgen könnten ebenfalls schrecklich sein. Denn diese Norm besagt ja auch, man dürfe niemanden zu veranlassen suchen, gegen sein *irriges* Gewissen zu handeln. Aber diese Norm ist analytisch evident, ihre Richtigkeit ergibt sich allein durch die Bedeutung der in ihr verwendeten Wörter.

Das Ergebnis der vorausgehenden Analysen läßt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Normiert man ausschließlich teleologisch, so ist die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Handlung dann und nur dann ethisch bedeutsam, wenn der Handlungserfolg in sich selbst sittlich schlecht ist. Das trifft sicherlich für das Verleiten zur Sünde zu.

2. Normiert man teils teleologisch, teils deontologisch, so kann man die Unterscheidung auch bei den deontologisch normierten Handlungen vornehmen. Man hat davon den großen Vorteil, viele unerträglich erscheinende Konsequenzen dieser Normierungsweise zu vermeiden [16].

[16] Zu anderen derartigen Versuchen vgl. *B. Schüller*, Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: ThPh 46 (1971) 321—341, bes. 327 ff.

Zur Entwicklung der Konzilsidee

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Fünfter Teil

Leo der Große über Konzilien und Lehrprimat des römischen Stuhles

Mit der Existenz ökumenischer Kirchenversammlungen war nicht ohne weiteres und unmittelbar das Selbstverständnis gegeben, das die Konzilien späterer Zeit kennzeichnet. Die Auffassung, daß solchen Versammlungen absolute Autorität in Glaubensfragen zukomme, bildete sich in der Alten Kirche in einem allmählichen, keineswegs einlinigen Prozeß. Konsequenter und zielstrebiger, weil von einer einzigen Person bzw. ihrer Institution getragen, entwickelt sich im vierten und fünften Jahrhundert das Selbstverständnis eines anderen Trägers der einen kirchlichen Autorität: das des römischen Stuhles. Es erreicht im Primatsanspruch *Leos des Großen*[1] ein für die Alte Kirche einmaliges Ausmaß und eine sonst nicht erreichte Bestimmtheit. Konflikte bzw. Spannungen, die apriori zu erwarten waren, lassen sich tatsächlich im Pontifikat Leos nachweisen; und sie erfüllen die Kirchengeschichte periodisch bis auf den heutigen Tag. Im Rahmen unserer Untersuchungen erscheint es angebracht, die Konzilsidee in ihrem Verhältnis zur Papstidee gerade in dem Manne zu studieren, dem die Spannung zwischen beiden wohl zum erstenmal in aller Deutlichkeit aufgegangen ist.

---

[1] Zur Einführung in den biographischen Kontext und die Lehre Leos vgl. das Schrifttumverzeichnis von *A. Schönmetzer* in: *A. Grillmeier / H. Bacht* (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, Bd. III (1954) S. 826—865, Nr. 123—133. 260. 263. 279; v. a. *T. Jalland*, The life and times of St. Leo the Great (London 1941); *H. Lietzmann*, Leo der Große, Pauly-Wissowa, Bd. 12 (1924) Sp. 1962—73; *P. Batiffol*, Léon I, DictTheolCath Bd. 9 (1926) Sp. 218—301. — Einen Überblick über neuere Studien zu Leo dem Großen gibt *A. Lauras*, Études sur saint Léon le Grand, RechSR 49 (1961) 481—499. Zur Überlieferung der Briefe vgl. *C. Silva-Tarouca*, Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi, Greg. 12 (1931) 3—56; 349—425; 547—598; in Buchform (Roma 1932); zum Briefstil *H. Getzeny*, Stil und Form der Papstbriefe bis auf Leo den Großen (Tübingen 1922); zum Vokabular *Mary M. Mueller*, The vocabulary of St. Leo the Great (Washington 1943).

Wir zitieren die Briefe Leos nach der Edition von *E. Schwartz*, Acta Conciliorum Oecumenicorum, Tomus alter, volumen quartum, Concilium Universale Chalcedonense, Leonis papae I epistularum collectiones (abgekürzt ACO), und zwar nach Seiten und Zeilen, ferner mit Angabe der Briefnummer der *Ballerini*-Ausgabe (Zählung von Migne PL 54). — Leos Briefe, die sich nicht in der Schwartz-Edition befinden, sowie seine Predigten zitieren wir nach *J. P. Migne*, Patrologiae Latinae tomus LIV, Sancti Leonis Magni Romani Pontificis Opera Omnia (abgekürzt PL 54), und zwar nach Brief- bzw. Predigtnummer mit Angabe der betreffenden Spalte.

Wir können für unsere Arbeit auf interessante Untersuchungen zurückgreifen[2], kommen aber öfter zu anderen Ergebnissen[3], teils weil wir die Voraussetzungen der betreffenden Autoren nicht teilen[4], teils weil der Gesichtspunkt unserer Untersuchung ein anderer ist. Da wir nach dem Verhältnis von Papstidee und Konzilsidee fragen, geht es uns um die Herausarbeitung der Konzils*theologie* Leos und nicht um die Darstellung der päpstlichen Konzils*politik*. Konzilstheologie im Sinne einer möglichst systematischen Zusammenstellung seiner Aussagen über Konzilien hängt zwar eng mit der Frage der Konzilspolitik des Papstes zusammen (Konzilstheologie steht auch im Dienst einer bestimmten Konzilspolitik, sie wird im Grenzfall zur Konzils*ideologie*), beide Fragestellungen sind jedoch deutlich voneinander zu unterscheiden. Wir versuchen das Verhältnis von Konzilsidee zu Papstidee in der Theologie Leos in folgenden Schritten zu bestimmen: Zunächst tragen wir zusammen, was Leo über Konzilien an und für sich sagt, und zwar getrennt nach Partikular- und Reichssynoden, dann folgt eine kurze Skizze seiner Lehrprimatsauffassung, wie sie in der Selbstbeurteilung seines Tomus greifbar wird. Abschließend zeichnen wir das Verhältnis beider Autoritätsträger in der Sicht Leos und fragen nach einem möglichen Modell für dasselbe[5].

---

[2] *W. Kißling*, Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium (Paderborn 1921); *E. Caspar*, Geschichte des Papsttums, Bd. 1 (Tübingen 1930) 423—563; *U. Gmelin*, Auctoritas. Römischer Princeps und päpstlicher Primat (Stuttgart 1937) 111—135; *V. Gluschke*, Die Unfehlbarkeit des Papstes bei Leo dem Großen und seinen Zeitgenossen (Rom 1938); *H. M. Klinkenberg*, Papsttum und Reichskirche bei Leo dem Großen, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan.-Abt. 69 (1952) 37—112; *P. Stockmeier*, Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik (München 1959); *M. Maccarrone*, La dottrina del primato papale dal IV all' VIII secolo nelle relazioni con le chiese occidentali (Spoleto 1960); *W. Ullmann*, Leo and the theme of papal primacy, JThStud NF 11 (1960) 25—51; *A. Tuilier*, Le primat de Rome et la collégialité de l'épiscopat d'après la correspondance de saint Léon avec l'Orient, Nuovo Didaskaleion 15 (1965) 53—67; *W. de Vries*, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon (451), OrChrPer 35 (1969) 63—122; *C. V. Samuel*, Proceedings of the Council of Chalcedon and its Historical Problems, Ecumenical Review 22 (1970) 321—347; *M. J. Van Parys*, The Council of Chalcedon as historical event, Ecumenical Review 22 (1970) 305—320.

[3] So können wir z. B. *Klinkenberg* nicht zustimmen, wenn er urteilt: „Das alte geistgelenkte Konzil wie auch die geistgelenkte Synode niederer Ordnung existiert für Leo nicht mehr ... Die Petrusdoktrin hat das Synodalprinzip beseitigt", a. a. O. (Anm. 2) 111.

[4] „Die Theologie ist im 5. Jahrhundert meist nur noch Waffe, nicht zielsetzende Ursache", *Klinkenberg*, a. a. O. (Anm. 2) 51.

[5] Daß wir mit dieser Frage tatsächlich ein zentrales Thema des Leoninischen Briefkorpus aufgreifen, bescheinigt uns *P. Stockmeier:* „Die Frage nach dem Konzil bildet im Grunde auch die Kernfrage aller Schreiben Leos des Großen ...", a. a. O. (Anm. 2) 158; „Kassierung eines Konzilsbeschlusses, Forderung einer neuen Synode und Verhinderung einer weiteren Kirchenversammlung: um diese ‚Trilogie' kreisen fast alle Schreiben aus der Feder des großen Papstes", ebd. 159.

I. Partikularkonzile

Überblickt man Leos Äußerungen zu Konzilien, so lassen sich deutlich zwei Gruppen unterscheiden: Aussagen zu *Partikularkonzilien* und Aussagen zu *Reichssynoden*. Während letztere schon immer das Interesse der Forschung gefunden haben, wurden die Partikularsynoden bisher kaum beachtet. Es ist nun aber mit der Möglichkeit zu rechnen, daß gerade von Leos Theorie über Partikularkonzilien interessantes Licht fällt auf seine Konzeption des Verhältnisses Reichssynode/päpstlicher Stuhl. Wir beginnen deswegen mit der Untersuchung seiner Aussagen über *Partikularkonzilien*.

Auf Nutzen, Sinn und (begrenzte) Autorität von Partikularsynoden weist Leo hin in einem Brief an *Anastasius von Thessalonich* aus dem Jahre 444, also schon kurz nach Beginn seines Pontifikates. Nach Urgierung anderer Disziplinarfragen (u. a. Beobachtung der Kanones bei der Bischofsweihe) gibt er folgende Ermahnung in Betreff der Synodalpraxis, wobei er offensichtlich die schon bestehende Gesetzgebung[6] neu einschärft:

„Wer immer von den Brüdern zu einer Synode geladen ist, soll hineilen, und niemand soll sich der heiligen Versammlung versagen. Man soll wissen, daß auf ihr vor allem Fragen der Kirchendisziplin zu bestimmen sind. Leichter nämlich wird jedes Versagen (culpa) vermieden, wenn zwischen den Priestern (Bischöfen) des Herrn häufigere Aussprachen stattfinden und eine Zusammenkunft in Gemeinschaft die Voraussetzung gewährt für Reformen und (gegenseitige) Liebe. Hier (gelegentlich solcher Synoden) können eventuelle strittige Fragen mit Hilfe des Herrn so zu Ende gebracht werden, daß keine Spannung mehr zurückbleibt, sondern einzig die Liebe die Brüder untereinander fester verbinde.“[7]

---

[6] Vgl. Kanon 5 des Konzils von Nikaia, wo im Zusammenhang der kirchlichen Exkommunikation von Klerikern und Laien bestimmt wird: ‚Ut hoc ergo decentius inquiratur, bene placuit annis singulis per unam quamque provinciam bis in anno concilia celebrari, ut communiter omnibus simul episcopis provinciae congregatis questiones discutiantur huiusmodi ... concilia vero caelebrentur unum quidem ante quadragesimam paschae, ut omni dissensione sublata munus offeratur Deo purissimum, secundum vero circa tempus autumni‘ (*J. Alberigo* [ed.], Conciliorum Oecumenicorum Decreta [Basel usw. 1962] 7). — In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten Kanon 9 der ‚Statuta ecclesiae antiqua‘: ‚Ut episcopus ad synodum ire satis gravi necessitate inhibeatur, sic tamen ut in persona sua legatum mittat, suscepturus salva fidei veritate quidquid synodus statuerit‘ (*C. Munier* [ed.], Concilia Galliae, Corpus Christianorum [= CC] 148, p. 167). Diese Kanonessammlung ist zwar erst nach 442 in Gallien zusammengestellt worden, enthält aber ältere Elemente afrikanischen Ursprungs. Zum geschichtlichen Hintergrund und zur Interpretation von Kanon 9 vgl. *C. Munier*, Les statuta ecclesiae antiqua (Paris 1960) 149—50, ferner *M. Coquin*, Le sort des ‚Statuta Ecclesiae antiqua‘ dans les Collections canoniques jusqu'à la ‚concordia‘ de Gratien, in: RechThAncMéd 28 (1961) 193—224.

[7] ‚Ad synodum quisquis fratrum fuerit evocatus occurrat, nec sanctae congregationi se deneget: in qua maxime constituendum esse noverit, quod ad disciplinam poterit ecclesiasticam pertinere. Melius enim omnis culpa vitabitur, si inter sacerdotes Domini collatio frequentior habeatur et emendationi pariter et charitati pluri-

Unmittelbar anschließend an diesen Text bestimmt Leo das Kompetenzverhältnis zwischen diesen Synoden und dem Römischen Stuhl. Wir kommen später darauf zurück. Wir halten aus dem zitierten Text fest: Leo bejaht grundsätzlich die Synodalpraxis der Kirche. Er sieht in ihr ein wichtiges Mittel zur Aufrechterhaltung des innerkirchlichen Friedens. Die regelmäßigen Synoden festigen und vertiefen die brüderliche Liebe im Bischofskollegium. Hauptaufgabe (maxime) solcher Synoden ist die Lösung von Disziplinarfragen. In einem Brief an die *illyrischen Metropolitanbischöfe* vom 6. Januar 446 kommt Leo auf die überprovinziellen Synoden zu sprechen[8]. Er geht auf Anlaß, Aufgabe, Häufigkeit, Teilnehmerzahl und Strafen für Säumige ein:

„Werden Brüder zur Entscheidung besonders wichtiger Angelegenheiten und solcher, die innerhalb der einzelnen Provinzen nicht zu Ende gebracht werden können, eingeladen, so sollen sie, sofern sie kein schweres Hindernis davon abhält, diesen Bruderdienst zum Nutzen der Kirche nicht verweigern. Dies um so weniger, als wir die maßvolle Bestimmung getroffen haben, daß nicht zu oft und nicht für jede Kleinigkeit die Notwendigkeit (eines Konzils) angekündigt werde und daß es für die einzelnen Provinzen genügt, wenn je zwei oder drei Bischöfe anwesend sind. So ist dann für wenige leicht, was für viele eine Last wäre. Mit dem Eifer der Liebe soll auf diese Weise erreicht werden, daß die Bischofsberatung unter Eingebung des Heiligen Geistes festsetzt, was für die kirchliche Disziplin von Belang sein kann. Eure Liebe möge zur Kenntnis nehmen, daß wir in der Absicht, den Ungehorsam einiger (Bischöfe) durch eine gerechte Strafe zu bessern, folgendes bestimmt (definire) haben: wer aus Stolz absichtlich öfter die Zusammenkunft mit den Brüdern meidet, ohne durch Krankheit oder eine andere dringliche Angelegenheit gehindert zu sein, soll wissen, daß er sich strafffällig macht."[9]

---

mum praestat adunata societas. Illic si quae causae natae fuerint, praestante Domino, ita poterunt terminari, ut contentio nulla resideat: sed sola inter fratres charitas coalescat' (Ep. 6: PL 54, 619 B). Vgl. auch: Ep. 5: ib., 616 A: ‚Ad synodum quicumque fuerit evocatus, occurrat, nec congregationi se deneget, in qua ad deum pertinentes causas noverit esse tractandas.' Vgl. auch Ep. 12: ib. 656 A: ‚Si quae vero aliae emerserint causae quae statum ecclesiasticum et ad concordiam pertinent sacerdotum, illic (d. h. in Afrika) sub timore Domini volumus ventilentur, et de componendis atque compositis omnibus ad nos relatio plena mittatur, ut ea quae iuxta ecclesiasticum morem iuste et rationabiliter fuerint definita, nostra quoque sententia roborentur.'

[8] Über die Natur des Vikariats des östlichen Illyrikums und die Geschichte der Beziehungen zwischen diesem und Rom vgl. *Jalland*, a. a. O. (Anm. 1) 175—192; vor allem ‚Additional Note': The development of the Illyrian Vicariate, ebd. 192—204; ferner *J. Gaudemet*, L'Église dans l'empire Romain (IV^e—V^e siècles) (Paris 1958) 403—7.

[9] ‚Invitati fratres in causis maximis, et quae intra provincias suas finiri nequeant terminandis, si nulla gravi necessitate retinentur, fraternum studium pro ecclesiae utilitate non denegent: maxime cum moderatio nostra providerit ut non frequens neque pro levibus causis conveniendi necessitas indicatur; et binos ternosve episcopos singulis provinciis adesse sufficiat, ut leve fiat paucis, quod multis esset onerosum; atque ita efficiatur studio charitatis ut sacerdotalis tractatus ea quae ad disciplinam possunt ecclesiasticam pertinere, sancto sibi Spiritu revelante constituat. Id enim nos, volentes quorundam inobedientiam iusta coercitione corrigere, vestra noverit dilectio definisse: ut quisquis superbo animo, cum nulla corporis vel causae fuerit

Der Text bringt weitere Aspekte von Leos Konzilsidee ans Licht: Nächste Instanz zur Lösung von Problemen, mit denen eine Provinz nicht fertig wird, ist nicht unmittelbar der römische Stuhl, sondern die *überprovinzielle* Synode. Während er, wie wir später sehen werden, für die *Provinzialsynoden* regelmäßige Versammlungen vorsieht, scheint er überprovinzielle Versammlungen für besondere Angelegenheiten vorzubehalten. Wenn er die Zahl der Abgeordneten aus den einzelnen Provinzen auf zwei oder drei begrenzt, dann wohl nicht nur deswegen, um einer größeren Zahl die Beschwernis der Reise zu ersparen, sondern auch aus der Einsicht, daß die größere Zahl von Teilnehmern als solche noch nicht ein besseres Resultat der Synode verbürgt. Zu beachten ist auch der Zusammenhang, den Leo sieht zwischen dem „Eifer der Liebe" und der „Eingebung des Heiligen Geistes", auf Grund deren die Synodalen ihre Entscheidung fällen. Bei der Sanktion für Säumige fällt auf, was Leo als Motiv zur Nichtteilnahme an Konzilien nennt: den Hochmut. Offensichtlich sieht er in der Bischofsversammlung ein wichtiges Mittel, dem Streben einzelner Bischöfe nach mehr Unabhängigkeit und selbstherrlichem Regierungsstil vorzubeugen.

In Brief 14 an *Anastasius von Thessalonich* aus dem gleichen Jahr 446 beruft sich Leo für seine Anordnungen bezüglich der Konzilien auf die Bestimmungen der Väter:

„Was die Konzilien der Bischöfe angeht, so bestimmen wir nichts anderes als was die heiligen Väter heilsam angeordnet haben, nämlich daß jedes Jahr zwei Zusammenkünfte stattfinden, bei denen über alle Streitfragen, die zwischen den einzelnen Ständen der Kirche zu entstehen pflegen, zu Gericht gesessen werde. Wenn etwa unter den Vorsitzenden (den Metropoliten?) über größere Vergehen (peccata), was ferne sei, ein Rechtsstreit ausgebrochen ist, der durch provinzielle Untersuchung nicht beigelegt werden kann, dann soll der Metropolit, lieber Bruder, dafür sorgen, dich über die Beschaffenheit der ganzen Angelegenheit zu unterrichten. Wenn dann in Gegenwart beider Parteien auch dein Urteil die Sache nicht zum Ausgleich bringen kann, dann soll sie, worum immer es sich handelt, vor unser Forum gebracht werden." [10]

Auffallend ist das dem vorgeschriebenen Instanzenweg zugrunde liegende Prinzip: die je höheren Instanzen sind zuständig, sobald die unteren zu keiner Einigung kommen. Versagt das Konzil selbst auf

necessitate detentus, fraternam saepius voluerit vitare conventum, se sciat esse iudicandum' (Ep. 13: PL 54, 665 A).

[10] ‚De conciliis autem episcopalibus non aliud indicimus quam sancti patres salubriter ordinarunt: ut scilicet bini conventus per annos singulos habeantur, in quibus de omnibus querelis quae inter diversos ecclesiae ordines nasci assolent, iudicetur. Ac si forte inter ipsos qui praesunt, de maioribus (quod absit) peccatis causa nascitur, quae provinciali nequeat examine definiri, fraternitatem tuam de totius negotii qualitate metropolitanus curabit instruere, ut si coram positis partibus nec tuo fuerit res sopita iudicio, ad nostram cognitionem, quidquid illud est, transferatur' (Ep. 14: PL 54, 673 C — 674 A).

Metropolitanebene, dann ist Rom zuständig, „worum immer es sich handelt". Die Kompetenz der jeweiligen Instanz wird nicht von der Sache her bestimmt (grundsätzliche Zuständigkeit für gewisse Sachbereiche und Fragen, für andere nicht), sondern von der faktischen Fähigkeit, wirklich Frieden und Ausgleich in Streitigkeiten zu finden.

Eine spezielle Direktive erteilt Leo Anastasius, seinem ‚vicarius', bezüglich der von ihm einberufenen Bischofsversammlungen. Anastasius soll unter allen Umständen den Verdacht einer zwielichtigen Wichtigtuerei meiden. Nur in wichtigen Fällen soll er je zwei Bischöfe aus den einzelnen Provinzen einladen, und zwar auf Vorschlag des Metropoliten hin. Die Versammlung soll die Teilnehmer nicht länger als 15 Tage in Anspruch nehmen[11].

Übergriffe des *Hilarius von Arles*[12] geben Leo die Veranlassung, das Prinzip aufzustellen oder zu erneuern: „Jede Provinz soll mit ihren eigenen Konzilien zufrieden sein, und Hilarius soll es sich nicht weiterhin herausnehmen, über seinen Sprengel hinaus Synodalversammlungen anzusetzen und durch Einmischung die Urteile der Priester Gottes in Verwirrung zu bringen."[13]

Aus einem Brief an die *Bischöfe Siziliens* aus dem Jahre 447 geht hervor, daß Leo die Abhaltung jährlicher Provinzialsynoden nicht nur der illyrischen Kirche vorschreibt, sondern auch in seiner eigenen, römischen Kirche praktiziert. Jedes Jahr sollen entsprechend der Vorschrift von Kanon 5 des Konzils von Nikaia zwei Bischofsversammlungen in Rom stattfinden; an der Synode vom 29. September sollen jeweils drei sizilianische Bischöfe teilnehmen. „Denn mit der Gnade Gottes wird leichter Vorsorge dafür getroffen werden können, daß in den Kirchen Christi keine Skandale, keine Irrtümer auftreten, wenn in Anwesenheit des allerseligsten Apostels Petrus immer darüber gemeinsam beraten wird, daß alle seine Anordnungen und Rechtsbestimmungen bei allen Priestern des Herrn unverletzt bleiben."[14]

---

[11] ‚In evocandis autem ad te episcopis moderatissimum esse te volumus, ne per maioris diligentiae speciem fraternis gloriari videaris iniuriis. Unde si causa aliqua maior exstiterit ob quam rationabile ac necessarium sit fraternum advocare conventum, binos de singulis provinciis, quos metropolitani crediderint esse mittendos, ad fraternitatem tuam venire sufficiat, ita ut a praestituto tempore non ultra quindecim dies qui convenerint retardentur' (Ep. 14: PL 54, 674 BC).

[12] Vgl. hierzu *Jalland*, a. a. O. (Anm. 1) 113—218, ferner *D. Franses*, Paus Leo d. Gr. en S. Hilarius v. Arles ('s Hertogenbosch 1948) und *E. Caspar*, a. a. O. (Anm. 2) 439—447.

[13] ‚Suis unaquaeque provincia sit contenta conciliis, nec ultra Hilarius audeat conventus indicere synodales, et sacerdotum Domini iudicia, se interserendo turbare' (Ep. 10: PL 54, 634 C).

[14] ‚Quare illud primitus pro custodia concordissimae unitatis exigimus, ut, quia saluberrime a sanctis patribus constitutum est, binos in annis singulis episcoporum debere esse conventus, terni semper ex vobis ad diem tertium kalend. octobr. Romam fraterno concilio sociandi, indissimulanter occurant: quoniam, adiuvante gratia Dei, facilius poterit provideri ut in ecclesiis Christi nulla scandala, nulli nascantur

Die Frage, ob in solchen Bischofsversammlungen in ‚Anwesenheit des allerseligsten Petrus' tatsächlich echte Beratung und Aussprache möglich war oder ob es sich nur darum handelte, die Entscheidungen des Papstes gemeinsam in Empfang zu nehmen, gehört nicht unmittelbar zum Gegenstand unserer Untersuchung, da wir uns mit der päpstlichen Theorie, nicht mit der Praxis beschäftigen[15]. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang jedoch eine Stelle aus Brief 166 (wir werden später darauf eingehen), die die Möglichkeit echter Beratung in Gegenwart des Papstes wahrscheinlich macht.

Aus den bisher angeführten Texten dürfte sich ergeben: Leo fördert, ja fordert die regelmäßige Abhaltung von Synoden. Denn die Synoden festigen in seinen Augen den Frieden und den Zusammenhalt der Kirchen. Aus den folgenden Zeugnissen wird ein weiterer Aspekt seiner Konzilsidee deutlich: außerordentliche Synoden sind ein Mittel, den verlorenen Frieden wiederherzustellen.

Gleich in seinem ersten Brief aus dem Jahre 442 fordert Leo den *Bischof von Aquileia* auf, eine außerordentliche Synode einzuberufen. Auf ihr sollen alle Priester, Diakone und sonstigen Kleriker, die früher der pelagianischen Gemeinde angehört hatten, in aller Eindeutigkeit den Pelagianismus verwerfen[16].

Auch in der vom Priszillianismus bedrohten spanischen Kirche hofft Leo durch Abhaltung von Konzilien an Ort und Stelle, die Glaubenseinheit wiederherstellen zu können. Sein langer Brief an *Turribius von Asturien*, in dem Leo ausführlich auf die Irrtümer der Priszillianer eingeht, schließt mit der Mitteilung, er, Leo, habe an die Bischöfe von Tarracona, Cartagena, Lusitanien und Gallizien Briefe gesandt, in denen ein ‚concilium generale' angekündigt wird. Die Durchführung dieser Anordnung (ordinatio) ist Turribius übertragen. Für den Fall, daß kein spanisches Generalkonzil abgehalten werden kann, soll wenigstens ein gallizisches Provinzialkonzil stattfinden, „damit um so schneller wenigstens durch eine Provinzialzusammenkunft ein Heil-

errores, cum coram beatissimo apostolo Petro id semper in commune tractandum sit, ut omnia ipsius constituta canonumque decreta apud omnes Domini sacerdotes inviolata permaneant' (Ep. 16: PL 54, 702 C—703 A).

[15] Vgl. hierzu *H. Marot*, Les conciles romains des IV^e^ et V^e^ siècles et le développement de la primauté (wo jedoch das 5. Jahrhundert nur sehr knapp behandelt wird), in: Istina 4 (1957) 435—462. Ferner *V. D'Souza*, The Roman Councils. A Study of Collegiality as practised by Popes and Bishops in the First Ten Centuries of the Church. (Rome 1967) (Maschinenschrift).

[16] ‚Ne hoc ergo ulterius audeatur, neve per quorundam negligentiam introducta pernicies tendat ad eversionem multarum animarum, hac nostri auctoritate praecepti, industriae tuae fraternitatis indicimus, ut congregata apud vos synodo provincialium sacerdotum, omnes sive presbyteri, sive diaconi, sive cuiusque ordinis clerici, qui de Pelagianorum Coelestianorumque consortio in communionem catholicam ea imprudentia sunt recepti, ut non prius ad damnationem sui coarctarentur erroris, nunc saltem, posteaquam hypocrisis eorum ex parte detegitur, ad veram correctionem, quae et ipsis prodesse, et nullis posset nocere, cogantur' (Ep 1: PL 54, 594 A—B).

mittel für so große Wunden bereitgestellt werde“ [17]. Schon vorher im gleichen Brief hatte Leo die Forderung aufgestellt:

„Eine Bischofsversammlung soll unter euch stattfinden; die Priester (Bischöfe) aller benachbarten Provinzen sollen an einem für alle geeigneten Ort zusammenkommen, damit entsprechend unserer Antwort auf deine Anfragen (consulta) eine gründliche Untersuchung darüber angestellt werde, ob es unter den Bischöfen Leute gibt, die von der Ansteckung dieser Häresie befleckt sind. Sollten sie sich weigern, die wegen der Schändlichkeit aller ihrer Lehren absolut abzulehnende Sekte zu verurteilen, sind sie zweifelsohne von der Gemeinschaft (communio) zu trennen.“ [18]

In der Einleitung hatte Leo darauf hingewiesen, daß die Lehre überhaupt nur deswegen sich halten konnte, weil die Kriegsereignisse [19] Bischofsversammlungen selten gemacht hatten [20].

Sogar für die Überwindung des Monophysitismus in der Alexandrinischen Kirche scheint sich Leo etwas von der Abhaltung der dort ohnehin üblichen Synoden zu versprechen. In diesem Sinne schreibt er am 10. März 454 an *Proterius*, den neuen Patriarchen von Alexandrien:

„Unter den gegebenen Umständen halte fest, lieber Bruder, an dem Brauch deiner Vorgänger und bringe deine Provinzialbischöfe, die dem Stuhl von Alexandrien nach alter Bestimmung (Nikaia, Kanon 6) unterworfen sind, mit der dir gebührenden Autorität dazu, sich dem kirchlichen Brauch nicht zu widersetzen, sondern zu bestimmten Zeiten oder, wenn es ein besonderer Anlaß erforderlich macht, bei dir, lieber Bruder, ohne Zögern sich zusammen einzufin-

---

[17] ‚Dedimus itaque litteras ad fratres et coepiscopos nostros Tarraconenses, Carthaginienses, Lusitanos, atque Gallicos, eisque concilium synodi generalis indiximus. Ad tuae dilectionis sollicitudinem pertinebit, ut nostrae ordinationis auctoritas ad praedictarum provinciarum episcopos deferatur. Si autem aliquid, quod absit, obstiterit, quo minus possit celebrari generale concilium, Galliciae saltem in unum conveniant sacerdotes, quibus congregandis fratres nostri Idatius et Ceponius imminebunt, coniuncta cum eis instantia tua, quo citius vel provinciali conventu remedium tantis vulneribus afferatur‘ (Ep. 15: PL 54, 692 AB).

[18] ‚Habeatur ergo inter vos episcopale concilium, et ad locum qui omnibus opportunus sit vicinarum provinciarum conveniant sacerdotes, ut, secundum haec quae ad tua consulta respondimus, plenissimo disquiratur examine an sint aliqui inter episcopos, qui huius haereseos contagio polluantur; a communione sine dubio separandi, si nefandissimam sectam per omnium sensuum pravitates damnare noluerint. Nulla enim ratione tolerandum est ut qui praedicandae fidei suscepit officium, sit contra evangelium Christi, contra apostolicam doctrinam, contra universalis ecclesiae symbolum audeat disputare‘ (Ep. 15: PL 54, 690 C f).

[19] Während Südspanien durch den Abzug der Vandalen nach Afrika für einige Zeit Frieden hatte, litt der Norden weiterhin außerordentlich unter den kriegerischen Sueben, die immer wieder die eingegangenen Bündnisse brachen und das Land plünderten und verwüsteten. Einzelheiten hierzu bei *A. H. M. Jones*, The Later Roman Empire 284—602 (Oxford 1964) Vol I, S. 189—190.

[20] ‚Ex quo autem multas provincias hostilis occupavit irruptio, et executionem legum tempestates interclusere bellorum. Ex quo inter sacerdotes Dei difficiles commeatus et rari coeperunt esse conventus, invenit ob publicam perturbationem secreta perfidia libertatem, et ad multarum mentium subversionem his malis est incitata, quibus debuit esse correcta‘ (Ep. 15: PL 54, 680 A).

den. Wenn etwas zum Nutzen der Kirche in gemeinsamer Beratung zu behandeln ist, soll es einmütig von den versammelten Brüdern angordnet werden.“ [21]

Leo sieht in der Synode ein wirksames Mittel zur Befriedung einer Kirchenprovinz. Freilich setzt er dabei voraus, daß Mehrheitsbeschlüsse im Sinne des Metropoliten zustande kommen.

Wir beschließen diesen Teil unserer Untersuchung mit einem späten Zeugnis, dem Brief an Bischof *Neon von Ravenna* aus dem Jahre 458 über die Erlaubtheit der Wiedertaufe im Zweifelsfall, in dem Leo schreibt:

„Da also nicht zu Unrecht einige (unserer) Brüder Bedenken und Zweifel hatten, solchen (d. h. Leuten, die als Kinder verschleppt worden waren und die sich an eine eventuelle Taufe nicht erinnern können) die Geheimnisse (sacramenta) des Herrenmysteriums zu spenden, haben wir in einer Synodalversammlung ... die Antwort auf die gestellte Anfrage gesucht [22]. Es war dabei unsere Absicht, die Frage mit aller Sachlichkeit nach der Meinung aller Teilnehmer zu erörtern, um die Wahrheit so auf Grund der Erkenntnisbemühung vieler um so sicherer finden zu können. Dabei fand also das, was uns auf Grund göttlicher Eingebung in den Sinn gekommen war, auch bei den zahlreich versammelten Brüdern Zustimmung.“ [23]

Und Leo teilt im folgenden das Ergebnis des Synodalbeschlusses mit.

Aus dem angeführten Text dürfte ein doppeltes hervorgehen: einmal die Tatsache, daß Leo bis zu seinem Lebensende grundsätzlich eine positive Einstellung gegenüber Konzilien (oder doch wenigstens gegenüber den eigenen römischen Synoden) als Mitteln der Wahrheitsfindung bewahrt hat. Die Wahrheit wird auf Grund der Erkenntnisbemühung vieler um so sicherer gefunden. Erkennbar ist zweitens in diesem Text

---

[21] ‚Quae cum ita sint, teneat fraternitas tua suorum consuetudinem decessorum et conprovinciales suos episcopos, qui Alexandrinae sedi ex antiqua constitutione subiecti sunt, congrua sibi auctoritate contineat, ut mori ecclesiastico non resultent, sed vel statutis temporibus vel cum ratio causae alicuius exegerit, ad caritatem tuam convenire non differant, et si quid quod ecclesiae sit utilitatibus profuturum, ex communi collatione tractandum est, collecta in unum fraternitate unanimiter ordinetur‘ (Ep. 129: ACO 85, 40 — 86, 4).

[22] Zu Eingang des Briefes hatte Leo bemerkt, daß er sonst Antwort auf Anfragen entweder in der Heiligen Schrift oder in den ‚regulae patrum‘ finde: ‚Frequenter quidem in diversarum ambiguo quaestionum titubantia fratrum corda, Spiritu Dei instruente, solidavimus, responsionis formam, vel ex sanctarum scripturarum disciplinis, vel ex patrum regulis colligentes; sed nuper in synodo novum et inauditum antea genus consultationis exortum est‘ (Ep. 166: PL 54, 1191 A).

[23] ‚Cum itaque tribuere talibus Dominici sacramenta mysterii, non immerito quorundam fratrum formido dubitaret, in synodali ... coetu formam huiusmodi consultationis accepimus, quam diligentius discutientes, pro uniuscuiusque sensu sollicita voluimus ratione tractari, quo ad veritatem, adhibita cognitione multorum, certius pervenire possemus. Eadem ergo, quae in sensum nostrum divina inspiratione venerunt (in somnis mihi divina inspiratione. Var.) frequens etiam fratrum firmavit assensio‘ (Ep. 166: PL 54, 1193 A).

eine andere Konstante von Leos Konzilsidee, auf die noch zurückzukommen ist: Papst und Synode kommen beide zum gleichen Ergebnis. Was die Brüder durch Diskussion finden, hatte der Geist dem Papste ‚eingegeben'.

In dem eben zitierten Text beruft sich Leo für seine Entscheidung der Tauffrage auf die Eingebung des Heiligen Geistes. Auf der gleichen Linie liegt seine Überzeugung, daß die gemeinsamen Beschlüsse von Synoden (vgl. weiter unten) vom Heiligen Geist gewirkt sind. Hierhin gehören auch Leos Anspielungen auf die Gegenwart Gottes oder Christi bei Synodalversammlungen[24]. Man würde Leo kaum gerecht, sähe man in solchen Äußerungen nur rhetorische Floskeln und nicht auch den Ausdruck einer Glaubensüberzeugung oder auch einer gewissen Mystik, wie sie in bezug auf sein eigenes Petrusamt ganz offensichtlich ist.

Die bisher angeführten Texte dürften Leos grundsätzlich positive Einstellung gegenüber Synoden auf Ebenen unterhalb von Reichskonzilien unter Beweis gestellt haben. Etwas schematisierend kann man zusammenfassen: Leo sieht in den Partikularsynoden ein Mittel zur Befriedung der Kirche und zur Herstellung ihrer Einheit, und zwar in doppelter Richtung. Die Urgierung von Kanon 5 des Konzils von Nikaia, d. h. die Mahnung, regelmäßige Synoden abzuhalten, bedeutet eine Befriedung der Kirche ‚von unten nach oben' in der Richtung des von den angeführten Zeugnissen beschriebenen Instanzenweges. Die Anbefehlung (ordinatio) von Synoden durch den römischen Stuhl in absteigender Ordnung in den Krisengebieten der Kirche bezweckt eine Befriedung ‚von oben nach unten'.

Das Bild wird abgerundet, wenn man Leos Äußerungen über Partikularsynoden in Zusammenhang stellt mit anderen auffallend kollegialen, um nicht zu sagen demokratischen Prinzipien seines Kirchenbildes. Seine starke Betonung der notwendigen Zustimmung von Klerus und Volk zur Bischofswahl ist zwar an sich alte kirchliche Tradition[25], es ist aber nichtsdestoweniger zu beachten, daß Leo sie mehrmals mit Nachdruck urgiert[26].

---

[24] ‚Cumque hanc venerabilium consacerdotum meorum splendidissimam frequentiam video, angelicum nobis in tot sanctis sentio interesse conventum. Nec dubito nos abundantiore hodie divinae praesentiae gratia visitari, quando simul adsunt, et uno lumine micant tot speciosissima tabernacula Dei, tot membra excellentissima corporis Christi.' Sermo 2: PL 54, 143 B—C. — ‚Adest igitur, dilectissimi, quod non temere, sed fideliter confitemur, in medio credentium Dominus Jesus Christus: et quamvis ad dexteram Dei Patris sedeat ... non deest tamen Pontifex summus a suorum congregatione pontificum, meritoque illi totius ecclesiae omnium sacerdotum ore cantatur ... Tu es sacerdos in aeternum ...' (Sermo 5, 3: PL 54, 154 B).

[25] Hierzu vgl. u. a. C. *Andresen*, Die Kirchen der alten Christenheit (Stuttgart 1971) 214—216, ferner *J. Gaudemet*, a. a. O. (Anm. 8) 330—333.

[26] ‚Per pacem et quietem sacerdotes qui futuri sunt postulentur. Teneatur subscriptio clericorum, honoratorum testimonium, ordinis consensus et plebis. Qui prae-

II. Reichssynoden

Wir wenden uns jetzt der zweiten Gruppe von Aussagen Leos über Konzilien zu: den Äußerungen über *Reichssynoden*. Wir beschränken uns dabei in diesem Abschnitt auf Belegstellen, in denen das Verhältnis Reichskonzil/römischer Stuhl als solches noch nicht thematisch wird. Konkret handelt es sich um Stellungnahmen zu *Nikaia und Chalkedon*[27].

Zunächst was *Nikaia* angeht, so erfreut sich dieses Konzil in den Augen Leos einer ganz exzeptionellen Autorität. Das Besondere dieser seiner Hochschätzung für Nikaia ist, daß sie sich nicht nur, wie sonst in der Alten Kirche[28], auf das Symbolum, sondern auch auf die Kanones bezieht. Zur Bestreitung der Gültigkeit von Kanon 28 des Konzils von Chalkedon, der Konstantinopel zum zweiten Sitz nach Rom erklärt, behauptet Leo in Brief 106 an *Anatolius* vom 22. Mai 452 die schlechthinnige Unauflöslichkeit der nizänischen Kanones[29]. Was selbst von zahlenmäßig um noch so viel größeren Konzilien (als Chalkedon) im Widerspruch zu Nikaia beschlossen wird, ist jedenfalls ungültig[30].

---

futurus est omnibus, ab omnibus eligatur' (Ep. 10: PL 54, 634 A). ‚Cum ergo de summi sacerdotis electione tractabitur, ille omnibus praeponatur, quem cleri plebisque consensus concorditer postulaverit: ita ut si in aliam forte personam partium se vota diviserint, metropolitani iudicio is alteri praeferatur qui maioribus et studiis iuvatur et meritis: tantum ut nullus invitis et non petentibus ordinetur, ne civitas episcopum non optatum aut contemnat aut oderit, et fiat minus religiose quam convenit, cui non licuerit habere quem voluit' (Ep. 14: PL 54, 673 A).

[27] Die Synode von 381 in Konstantinopel, das später sogenannte zweite ökumenische Konzil, wurde vom Westen erst seit dem Konzil von Chalkedon zur Kenntnis genommen und nur allmählich rezipiert. Vgl. hierzu *A. M. Ritter*, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (Göttingen 1965) 209—220. Leo bezieht sich auf dieses Konzil in Brief 56 an *Anatolius* vom 22. Mai 452 im Zusammenhang mit der Bestreitung von Kanon 28 von Chalkedon, der seinerseits eine Bestätigung des Kanon 3 des Konzils von Konstantinopel darstellt (vgl. den Brief der Kaiser Valentinian und Markian an *Leo* vom 18. Dezember 451; Ep. 100: ACO 167, 24—33): ‚persuasioni enim tuae in nullo penitus suffragatur quorundam episcoporum (!) ante sexaginta, ut iactas, annos facta conscriptio nec umquam a prodecessoribus tuis ad apostolicae sedis missa notitiam, cui ab initio sui caducae dudumque conlapsae sera nunc et inutilia subicere fulcimenta voluisti eliciendo a fratribus speciem consensionis, quam tibi in suam iniuriam verecundia fatigata praeberet' (Ep. 106: ACO 61, 13—18).

[28] Vgl. unseren Beitrag zur Entwicklung der Konzilsidee II, ThPh 46 (1971) 47—54.

[29] Wir sehen hier von der Problematik ab, welche Texte genauerhin gemeint sind, wenn Leo sich auf ‚Nizänische Kanones' beruft. Vgl. hierzu *E. Caspar*, a. a. O. (Anm. 2) 496, Anm. 4. Ferner u. a. *H. Hess*, The canons of the Council of Sardica, a. D. 343. A landmark in the early Development of canon Law (Oxford 1958); *E. Heckrodt*, Die Kanones von Sardika an der Geschichte erläutert (Bonn 1917).

[30] ‚Quibus inauditis et numquam ante temptatis ita praeveniris excessibus, ut sanctam synodum ad extinguendam solum haeresim et ad confirmationem fidei catholicae studio Christianissimi principis congregatam in occasionem ambitus trahas et ut

Denn in Nikaia wurden „die bis ans Ende der Welt bleibenden Gesetze der kirchlichen Kanones aufgestellt". Was so „zu ewigem Nutzen allgemein festgesetzt wurde, darf nicht verändert, und was zum bonum commune bestimmt wurde, darf nicht zum privaten Vorteil verkehrt werden . . ."

Im Brief 107 an *Julian von Kios* versucht Leo zwar eine Begründung für die absolute Unantastbarkeit der nizänischen Kanones zu geben (das ganze Kirchenrecht ist von Auflösung bedroht, wenn die Kanones von Nikaia angetastet werden)[31], aber an den übrigen Stellen bleibt es doch im Grunde bei der bloßen Affirmation. Wenn irgendwo, dann wird hier das Umschlagen von Leos Konzils*theologie* in Konzils*ideologie* sichtbar. Nikaia wird hochstilisiert, „aus jeder historischen Bedingtheit und historischen Entwicklung gelöst . . ., dem Vergleich mit anderen Reichskonzilien entrückt . . . als eine ewig unabänderliche, göttlich inspirierte Satzung . . ."[32] Denn Leo sieht deutlich, daß es im Grunde bei Kanon 28 um die Sicherheit der Vorrangstellung des eigenen römischen Stuhles geht. Mit Kanon 28 ist die prinzipielle Frage gestellt, ob für den Rang eines Bischofssitzes die kirchliche Tradition oder die (wechselnde) politische Bedeutung einer

---

conventiam suam tibi dedat, impellas, tamquam refutari nequeat quod inlicite voluerit multitudo (!), et illa Nicaenorum canonum per sanctum vere spiritum ordinata condicio in aliqua cuiquam sit parte resolubilis. nulla sibimet de multiplicatione congregationis synodalia concilia blandiantur neque trecentis illis decem atque octo episcopis quantumlibet copiosior numerus sacerdotum vel comparare se audeat vel praeferre, cum tanto divinitus privilegio Nicaena sit synodus consecrata ut sive per plures ecclesiastica iudicia celebrentur, omni penitus auctoritate sit vacuum quidquid ab illorum fuerit constitutione diversum' (Ep. 106: ACO 60, 11—21).

‚Sancti illi et venerabiles patres qui in urbe Nicaena sacrilego Arrio cum sua impietate damnato mansuras usque in finem mundi leges ecclesiasticorum canonum condiderunt, et apud nos et in toto orbe terrarum in suis constitutionibus vivunt et si quid usquam aliter quam illi statuere, praesumitur, sine cunctatione cassatur, ut quae ad perpetuam utilitatem generaliter instituta sunt, nulla commutatione varientur nec ad privatum trahantur commodum quae ad bonum sunt commune praefixa, et manentibus terminis quos constituerunt patres, nemo in ius tendat alienum, sed infra fines proprios atque legitimos, prout quis valuerit, in latitudine se caritatis exerceat' (Ep. 106: ACO 61, 1—9). Vgl. auch folgenden Text: ‚Hoc tamen proprium definitionis meae est, ut quantumlibet amplior numerus sacerdotum aliquid per quorundam subreptionem decernat, quod illis trecentorum decem et octo patrum constitutionibus inveniatur adversum, id iustitiae consideratione cassetur, quoniam universae pacis tranquillitas non aliter poterit custodiri, nisi sua canonibus reverentia intemerata servetur' (Ep. 119: ACO 74, 19—23). Vgl. ferner: ‚. . . quod pro inviolabile Nicaenorum canonum auctoritate rescripseram . . .' (Ep. 117: ACO 69, 20). ‚. . . iura ecclesiarum sicut ab illis 318 patribus divinitus inspiratis sunt ordinata permaneant . . .' (Ep. 114: ACO 71, 13—14). — ‚Sic enim inter Domini sacerdotes inviolata caritas permanebit, in paribus studiis, quae sunt a sanctis patribus constituta, serventur' (Ep. 135: ACO 89, 33—34).

[31] ‚. . . dissolvi omnes ecclesiasticas regulas aestimans, si quidquam ex illa sacrosancta patrum constitutione violetur . . .' (Ep. 107: ACO 62, 16—17).

[32] *E. Caspar*, a. a. O. (Anm. 2) 531.

Stadt maßgebend ist. Neu-Rom zum zweiten Sitz zu machen bedeutet den Absolutheitsanspruch des ersten Sitzes von Alt-Rom gefährden.

Natürlich haben für Leo nicht nur die Kanones des Konzils von Nikaia, sondern auch sein Symbolum große Bedeutung. Doch ist in diesem Zusammenhang zu beachten, daß er sich in seinem Tomus I noch nicht auf das Symbolum von Nikaia, sondern vielmehr auf das Apostolicum beruft[33], dieses also für ihn die größere Autorität zu haben scheint. Erst in seinem zweiten Tomus beruft er sich auf die fides Nicaena[34], wohl deswegen, weil er inzwischen erfahren hat, daß der Osten das Apostolicum nicht kennt. Freilich hat es wenig Sinn, die Autorität des einen mit der des anderen zu vergleichen oder gar gegeneinander auszuspielen, denn es handelt sich in Leos Augen bei beiden um die eine Autorität des apostolischen Glaubens[35].

Im übrigen sind Aussagen Leos über die fides Nicaena relativ selten. Er hat keinen Anlaß öfter und näher auf das Symbolum einzugehen, weil seine Autorität absolut unumstritten ist, auch und gerade bei seinen Gegnern. Ähnlich steht es mit Ephesus (431). Gelegentlich jedoch findet man die Forderung der bleibenden Gültigkeit der ‚Statute' dieses Konzils[36].

Anders steht es mit *Chalkedon*. Leos zäher Einsatz gilt der bleibenden Gültigkeit der ‚definitiones' dieses Konzils. Von *Julian von Kios* verlangt Leo, sich dafür einzusetzen, daß, „was durch Unterweisung des Heiligen Geistes zum Heil der ganzen Welt definiert wurde, unversehrt bleibe"[37]. *Anatolius* teilt er mit, er habe sich beim Kaiser für ‚ewige Gültigkeit' (robur perennitatis) des Konzils von Chalkedon

---

[33] ‚Nesciens (Eutyches) igitur quid deberet de Verbi Dei incarnatione sentire, nec volens ad promerendum intelligentiae lumen, in sanctarum Scripturarum latitudine laborare, illam saltem communem et indiscretam confessionem sollicito recepisset auditu, qua fidelium universitas profitetur: credere se in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum Filium eius unicum, Dominum nostrum qui natus est Spiritu sancto et Maria Virgine. Quibus tribus sententiis omnium fere haereticorum machinae destruuntur' (Ep. 28: PL 54, 757 B).

[34] Brief 165 an Kaiser Leo: ACO 114, 18—24.

[35] ‚Cuius symboli plenitudinem si Eutyches puro et simplici voluisset corde concipere, in nullo a decretis sacratissimi Nicaeni concilii deviaret et hoc a sanctis patribus intellegeret constitutum, ut contra apostolicam fidem, quae non nisi una est, nullum se ingenium, nullum elevaret eloquium' (Ep. 31: ACO 15, 2—5).

[36] So setzt er sich im Brief an die Synode von Chalkedon für die bleibende Gültigkeit der ephesinischen Beschlüsse von 431 ein: ‚Prioris autem Ephesinae synodi cui sanctae memoriae Cyrillus episcopus tunc praesedit, contra Nestorium specialiter statuta permaneant, ne tunc damnata impietas ideo sibi in aliquo blandiatur, quia Eutyches iusta exsecratione percellitur. Puritas enim fidei atque doctrinae, quam eodem quo sancti patres nostri spiritu praedicamus et Nestorianam et Eutychianam ... condemnat pariter et persequitur pravitatem' (Ep. 93: ACO 52, 28—30).

[37] ‚Sed hoc vobis pro universali ecclesia laborandum est, ut si vera sunt quae acta dicuntur, sanctae Calchedonensi synodo praeiudicare non possint, ut quae instruente spiritu sancto ad totius mundi salutem definita sunt, inviolata permaneant' (Ep. 144: ACO 138, 34—37).

verwendet[38]. Immer wieder warnt er *Anatolius*[39], den *Kaiser*[40], *Julian von Kios*[41], vor einer erneuten Diskussion der in Chalkedon aufgestellten Glaubensdefinition.

Die interessante Frage lautet nun: welche Gründe bringt Leo bei, um seine Adressaten von der bleibenden Gültigkeit der chalkedonischen ‚definitiones' zu überzeugen? Da gibt es nun einerseits den Hinweis auf die *Inspiration.* In diesem Sinne schreibt Leo an Julian von Kios, es sei nicht erlaubt, irgend etwas wankend zu machen von der Definition des Konzils, die ohne Zweifel aus göttlicher Inspiration in jeder Hinsicht mit der Lehre des Evangeliums und des Apostels in Übereinstimmung ist"[42]. Hierhin gehört auch der Hinweis auf die *Konformität* zwischen *Nikaia* und *Chalkedon*[43]. Außer der Berufung auf Inspiration und schriftkonformen Inhalt der Definition gibt es jedoch weitere auffallende *Ansätze zu formaler Autoritätsbegründung,* auf die wir näher eingehen müssen.

---

[38] „... nec alio modo totam causam posse consumi, nisi praedictae synodi constitutiones perennitatis robur accipiant ...' (Ep. 157: ACO 109, 17—18).

[39] ‚Superest ut etiam fraternitas tua ex opportunitate praesentiae fidelissimi imperatoris animum studeat enixius deprecari de statutis sanctae synodi Calchedonensis sine ulla retractatione servandis, cum ea quae deo aspirante decreta sunt, nulla se patiantur varietate corrumpi' (Ep. 146: ACO 96, 34 — 97, 3).

[40] Der Kaiser schafft Frieden in der Kirche, ‚si apud sanctam Calchedonensem synodum de domini Jesu Christi incarnatione firmata nulla permiseritis retractatione pulsari, quia in illo concilio per sanctum spiritum congregato tam plenis atque perfectis definitionibus cuncta firmata sunt, ut nihil ei regulae quae ex divina inspiratione prolata est, aut addi possit aut minui' (Ep. 145: ACO 96, 3—6).

[41] ‚Quod ergo in causa fidei principale est, incessabilibus suggestionibus obtinete, ut sanctae synodi Calchedonensis statuta nullis haereticorum pulsentur insidiis, neque liceat quidnam de illa definitione convelli, quam ex inspiratione divina non dubium est per omnia evangelicis atque apostolicis consonare doctrinis' (Ep. 147: ACO 97, 19—23).

[42] Vgl. Anm. 41, ferner Leos Briefe an den Kaiser Leo: „... gloriosum vobis est universali ecclesiae me supplicante concedere et incommutabiliter perpetueque praestare ut quae secundum evangelium Christi et praedicationis apostolicae veritatem omnibus retro saeculis una fide unaque intelligentia roborata sunt, nulla ulterius possint actione convelli' (Ep. 145: ACO 96, 10—14). ‚Quid probabilius, quid religiosius poterit pietas vestra decernere quam ut quae non tam humanis quam divinis sunt statuta decretis, nullus ultra sinatur impetere' (Ep. 156: ACO 102, 13—15). „... obsecro dilectionem vestram, ut a Calchedonensis synodi definitionibus in nullo animos relaxetis, et quae ex divina sunt inspiratione composita nulla patiamini novitate temerari ... Tota religio Christiana turbatur, si quidquam de his quae apud Calchedonem sunt statuta convellitur' (Ep. 149: ACO 98, 16—24). „... neque ullo modo sineret (der Kaiser) sanctae Calchedonensis synodi definitiones, quae vere de coelestibus prodiere decretis, tamquam necessaria retractatione violari, cum insidias impiorum ad hoc subripere velle manifestum sit, ut statuta evangelicis praedicationibus et patrum traditionibus consonantia novo faciant infirma iudicio, et dum disceptatio admittitur, auctoritas auferatur' (Ep. 161: ACO 108, 29—33).

[43] ‚In qua (Calchedonensi synodo) nullo modo accidere potuit ut a nobis contra sanctam Nicaenam synodum sentiretur ... in quo sancti et venerabiles patres nostri contra Arrium congregati non carnem domini, sed deitatem filii omousion patri esse firmarunt, in Calchedonensi autem concilio ... definitum est ... Jesum Christum sumpsisse nostri corporis unitatem' (Ep. 156: ACO 102, 25—30).

Diese Ansätze zu formaler Autoritätsbegründung verdienen unser Interesse, denn sie zeigen, wie wenig noch im 5. Jahrhundert die Konzilsautorität als solche allgemein anerkannt ist. Leos Aussagen verdienen auch deswegen unser Interesse, weil es sich um Gedankengänge handelt, die von späteren Autoren wie *Papst Gelasius* und *Facundus von Hermiane* aufgegriffen und weiterentwickelt werden[44].

Aufschlußreich sind in diesem Sinne vor allem die Briefe 162 vom 21. März 458 und Brief 164 vom 17. August des gleichen Jahres an *Kaiser Leo*. Die Eutychianer verlangen eine Wiederaufnahme der Glaubensdiskussion; der Kaiser scheint nicht grundsätzlich abgeneigt. Welche Gründe bringt Leo gegen solche ‚retractatio'? Nach dem Hinweis darauf, daß eine Wiederaufnahme der Diskussion Undankbarkeit Gott gegenüber bedeutet[45], außerdem eine Gefährdung der fides Nicaena zur Folge hat[46], stellt Leo den Grundsatz auf: „Was in aller Form (pie et plene) definiert wurde, darf nicht von neuem zur Diskussion gestellt werden; sonst erwecken wir, wie es die Verurteilten wollen, den Eindruck, selber Zweifel zu haben an dem, was offensichtlich in jeder Hinsicht in Übereinstimmung steht mit den Glaubensquellen (auctoritates): den Propheten, den Evangelien, den Aposteln." [47]

Warum keine neue Diskussion von einmal legitim Definiertem? Weil sonst der eigene Glaube an die Schriftbotschaft in Frage gestellt wird. Beachtlich erscheint bei dieser prinzipiellen Aussage zur Konzilsautorität die Selbstverständlichkeit, mit der die formale Autoritätsbegründung an die inhaltliche gebunden bleibt: Letztlich geht es bei der Begründung der Konzilsautorität um das Zur-Geltung-Kommen der *Schrift-Autoritäten*. Diese Rückbindung der *formalen* Autoritätsbegründung an die *materiale* Autoritätsbegründung offenbart auch die Rückbindung der *institutionalisierten* Autorität (Konzil) an die *Sach*autorität. Leo macht im selben Brief weiter unten noch einmal deutlich: „... als katholisch darf durchaus niemand gelten, der der Definition der ehrwürdigen Synode von Nikaia oder den Regeln des heiligen

---

[44] Darauf soll in weiteren Beiträgen eingegangen werden.

[45] ‚Nam quae patefacta sunt quaerere, quae perfecta sunt, retractare et quae sunt definita, convellere quid aliud est quam de adeptis gratiam non referre et ad interdictae arboris cibum improbos appetitus mortiferae cupiditatis extendere?' (Ep. 162: ACO 105, 25—27).

[46] „... magnis haereticorum audetur insidiis, ut inter Eutychis Dioscorique discipulos et eum quem apostolica sedes direxerit, diligentior, tamquam nihil ante fuerit definitum, tractatus habeatur et quod totius mundi catholici sacerdotes a sancta Calchedonensi synodo probant gaudentque firmatum, in iniuriam etiam sacratissimi concilii Nicaeni efficiatur infirmum' (Ep. 162: ACO 105, 30—35).

[47] „... nec in aliquam disceptationem pie et plene definita revocanda sunt, ne ad arbitrium damnatorum ipsi de his videamur ambigere quae manifestum est per omnia propheticis et evangelicis atque apostolicis auctoritatibus consonare' (Ep. 162: ACO 106, 5—8).

Konzils von Chalkedon keine Folge leistet; denn beider heilige Dekrete gehen offensichtlich auf die Evangelien und den Apostel als Quelle zurück . . .“ [48]

In Brief 164 bringt Leo ein weiteres Argument für die Unantastbarkeit einer Konzilsdefinition. Nach der einleitenden Bemerkung, daß eine Wiederaufnahme der Glaubensdiskussion Zeichen einer rebellischen Gesinnung ist [49], begründet Leo das Prinzip ‚nihil prorsus de bene compositis retractetur‘, das übrigens *Facundus von Hermiane* neben anderem aufgreifen wird [50]:

„Wenn es menschlichem Meinen immer frei steht, in Frage zu stellen, wird es nie an Leuten fehlen, die es sich herausnehmen, sich der Wahrheit zu widersetzen und in die Geschwätzigkeit der Weltweisheit ihr Vertrauen zu setzen. Wie sehr jedoch solche höchst schädliche Eitelkeit zu meiden ist, weiß christlicher Glaube und christliche Weisheit aus der Lehre des Herrn Jesus Christus. Denn er hat . . . nicht Philosophen und Redner erwählt . . . sondern niedrige Leute und Fischer genommen; denn die himmlische Lehre in ihrer Fülle und Kraft sollte nicht angewiesen scheinen auf die Hilfe (kluger) Worte . . . Denn die Rhetorik und die von den Menschen begründeten Disputierkünste setzen ihren Ruhm gerade darein, bei ungewissen und wegen der Vielfalt der Meinungen undurchsichtigen (confusa) Fragen den Sinn der Zuhörer auf das zu lenken, was ein jeder nach Geist und Rednergabe zu behaupten sich vorgenommen hat. So kommt es, daß als am meisten wahr gilt, was mit der größten Rednergabe verteidigt wurde. Christi Evangelium jedoch bedarf dieser Künste nicht; denn in ihm ist die wahre Lehre auf Grund ihres eigenen Lichtes offenbar. Hier genügt es dem wahren Glauben, zu wissen, wer lehrt, und es ist nicht mehr gefragt, was den Ohren schmeichelt.“ [51]

Gewiß, der Gedanke ist nicht neu. Es ist die biblisch-paulinische Absage an den griechischen Geist zugunsten des Glaubens. Völlig neu

---

[48] „. . . non esse omnino inter catholicos computandos qui definitiones venerabilis synodi Nicaenae vel sancti Calchedonensis concilii regulas non secuntur, cum utrorumque sancta decreta ex evangelico et apostolico manifestum sit fonte prodire et quidquid non est de inrigatione Christi, poculi esse viperei‘ (Ep. 162: ACO 106, 30—33).

[49] „. . . post legitimas et divinitus inspiratas constitutiones velle confligere non pacifici est animi, sed rebellis . . .‘ (Ep. 164: ACO 110, 33—35).

[50] Pro defensione trium capitulorum 12, 2: PL 67, 834—838.

[51] ‚Nam si humanis persuasionibus semper disceptare sit liberum, numquam deesse poterunt qui veritati audeant resultare et de mundanae sapientiae loquacitate confidere, cum hanc nocentissimam vanitatem quantum debeat fides et sapientia Christiana vitare, ex ipsa domini Jesu Christi institutione cognoscat, qui omnes nationes ad inluminationem fidei vocaturus non de philosophis aut de oratoribus qui praedicando evangelio famularentur, elegit, sed de humilibus et piscatoribus per quos sancta manifestaret, adsumpsit, ne doctrina caelestis, quae erat plena virtutum, auxilio videretur indigere verborum . . . argumenta enim rhetorica et institutae ab hominibus versutiae disputandi in eo praecipue gloriantur si in rebus incertis et opinionum varietate confusis ad hoc audientium trahant sensum quod asserendum ingenio atque eloquio suo quisque delegerit, et ita fieri ut quod maiore facundia defenditur, verius aestimetur. sed Christi evangelium hac arte non indiget, in quo doctrina veritatis sua luce manifestata est, nec quaeritur quid auribus placeat, ubi verae fidei sufficit scire quis doceat‘ (Ep. 164: ACO 110, 36 — 111, 20).

jedoch ist die Pointe: Absage an den griechischen Geist zugunsten von Glaubensformeln, zugunsten konziliarer Definitionen als solcher!

Wie begründet Leo also sein Konzilsaxiom ‚nihil prorsus de bene compositis retractetur'? Dadurch daß er auf die *personale Struktur des Glaubens* hinweist: dem Glaubenden genügt es zu wissen, wer lehrt. Die personale Struktur des Glaubensaktes, die Relation zwischen dem Gläubigen und dem Glaubensmittler (Christus) wird auf die Konzilsdefinition angewandt. Soweit wir sehen, ist vor Leo noch von niemandem die bleibende Gültigkeit einer Konzilsdefinition so prinzipiell aus dem Wesen des Glaubensaktes selbst abgeleitet worden.

Im Folgenden verweist Leo dann auf die beiden für katholische Wahrheit konstitutiven Kriterien: der *consensus* der Kirche in der *Horizontale* und *Vertikale:* „(Das Konzil von Chalkedon) wurde von allen Provinzen des römischen Erdkreises unter Zustimmung der ganzen Welt gefeiert (horizontaler consensus) und ist von den Dekreten des hochheiligen Nizänischen Konzils (Inbegriff der Tradition) ununterschieden (vertikaler consensus)."[52] Brief 156 vom 1. Dezember 457 greift ähnliche Argumente auf: Sich nicht an das halten, was definiert wurde, bedeutet die „Autoritäten", die die Kirche in ihrer Gesamtheit als verpflichtend erkannt hat, zerstören. Und Leo macht auf die Konsequenzen solcher Selbstentpflichtung aufmerksam: Dem Streit der Kirchen wird kein Ende gesetzt, vielmehr die Rebellion legitimiert[53].

Anderswo bezeichnet Leo die Infragestellung der Beschlüsse von Chalkedon lapidar als ‚*contra fas*', also als irgendwie sakrilegisch; denn hinter der Definition stehen alle nur denkbaren Autoritäten: eine so große Synode, der Kaiser, der römische Stuhl![54] — Auf die Folgen und die innere Konsequenz eines solchen Schrittes der Wiederaufnahme der Diskussion macht Leo in Brief 157 aufmerksam: Weil sich die Kirche, von Gott inspiriert, im Glauben an die Menschwerdung und im Festhalten an Chalkedon eins ist, bedeutet eine Wiederaufnahme der Diskussion Trennung von der Kirche[55].

---

[52] ‚(Synodus Calchedonensis) ab universis Romani orbis provinciis cum totius mundi est celebrata consensu et a sacratissimi concilii Nicaeni est indivisa decretis' (Ep. 164: ACO 111, 24—26).

[53] ‚Nam cum sancto et spiritali studio in universum pacem ecclesiae muniatis nihilque sit convenientius fidei defendendae quam his quae per omnia instruente spiritu sancto inreprehensibiliter definita sunt, inhaerere, ipsi videbimur bene statuta convellere et auctoritates quas ecclesia universalis amplexa est, ad arbitrium haereticae petitionis infringere atque ita nullum collidendis ecclesiis modum ponere, sed data licentia rebellandi dilatare magis quam sopire certamina' (Ep. 156: ACO 102, 2—7).

[54] ‚Nam definitarum rerum quas tantae synodi vel Christianissimi principis sanxit auctoritas et apostolicae sedis confirmavit assensus, nihil oportet discuti, ne contra fas aliquid videatur infringi, multumque fidei et sacerdotali constantiae derogetur . . .' (Ep. 160: ACO 108, 7—10).

[55] „. . . si quis adversariorum machinationibus conivendum esse crediderit, ipse se

Wir haben unsere Aufmerksamkeit bisher auf Äußerungen Leos gerichtet, in denen er sich auf stattgehabte Reichssynoden bezieht, die ihm als qualifizierte Zeugen der Tradition gelten: Nikaia, Ephesus, Chalkedon. Der erste und entscheidende Grund, warum ihnen unveränderliche Autorität zukommt, ist ihre *Zeugnisfunktion* für den je und je sich selbst identischen Glauben. In Chalkedon z. B. leben das Evangelium, die apostolische Lehre, Nikaia und die Überlieferung der Väter ungeschmälert weiter. Die Bestreitung dieser inhaltlichen Übereinstimmung der genannten Zeugenreihe zwingt Leo über die bloße Affirmation hinauszugehen und *Gründe* beizubringen für die *Unwiderruflichkeit,* die bleibende *Gültigkeit* dieser Zeugenreihe. Seine Versuche, das Prinzip ‚nihil prorsus de bene compositis retractetur' zu rechtfertigen, sind als Ansätze zur reflexen Begründung der formalen Autorität von Konzilien zu betrachten. Wie originell diese uns als selbstverständlich erscheinenden Gedanken sind, erweist ein Blick in den Codex Encyclius[56], in dem diese Ansätze zur Begründung formaler Autorität der Konzilien noch fehlen. *Th. Schnitzler* jedenfalls faßt die Argumentation der Bischöfe zugunsten des Chalcedonense zusammen, indem er schreibt: „Chalcedon gleich Nizäa, Chalcedon gleich Vätertradition! Das ist des Codex Enzyclius breit behandelter Hauptbeweis." [57] Neben diesem Hauptbeweis, der Übereinstimmung des Chalcedonense mit der kirchlichen Überlieferung, kennen die Bischöfe, die auf das Referendum des Kaisers antworten, nur noch den Hinweis auf die Inspiration der Konzilsväter[58].

Leos Einsatz für die Autorität der Reichssynoden, insbesondere die aufgezeigten Ansätze zur Begründung formaler Autorität derselben,

---

a communione catholicae ecclesiae separabit, cum secundum inspirationem dei et in fide incarnationis domini et in custodia Calchedonensis synodi universalis ecclesiae sit una sententia et praecipue in nostris partibus tam firmiter evangelica doctrina teneatur, ut magnum sacrilegium putetur, si a traditione apostolica vel in exiguo aliquo devietur' (Ep. 157: ACO 109, 39 — 110, 2).

[56] Der *Codex Encyclius* enthält die Voten der regionalen Bischofsversammlungen, mit denen diese der Aufforderung des Kaisers Leo I. entsprechen, zu den Vorgängen in Alexandrien, d. h. der Revolte des Timotheus Aelurus, Stellung zu nehmen und ihr Urteil über die Geltung des Konzils von Chalkedon abzugeben. Es handelt sich bei dieser Umfrage um einen typischen Kompromiß. Der Kaiser beruft zwar kein Konzil, wie es die Gegner von Chalkedon verlangen, veranstaltet dafür aber ein Referendum über Chalkedon, das seiner Autorität nur abträglich sein kann. — Die Texte des Codex Encyclius sind abgedruckt in ACO II, 5, 24—98. Zur Interpretation vgl. *Th. Schnitzler,* Im Kampfe um Chalcedon, Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458 (Rom 1938), besonders S. 97—100. — Zur richtigen Einschätzung des Entwicklungsstandes der Konzilsautorität ist vor allem der Umstand zu beachten, daß 6 Jahre nach der Abhaltung des Konzils eine Umfrage über seine Gültigkeit stattfinden konnte. Die Antworten der Bischöfe auf das Referendum des Kaisers sind in diesem Sinne sehr aufschlußreich und bedürfen einer — über Schnitzler hinausgehenden — genaueren Analyse.

[57] *Schnitzler,* a. a. O. (Anm. 56) 97.

[58] *Schnitzler,* a. a. O. (Anm. 56) 97—100.

haben ohne Zweifel als positive Beiträge zur Entwicklung des konziliaren Selbstverständnisses zu gelten. Das zeigt sich u. a. ja auch darin, daß seine Gedanken von späteren Theologen aufgegriffen werden. Bei dieser positiven Bewertung von Leos Beitrag zur Konzilstheologie dürfen jedoch andererseits auch die Gefahren nicht übersehen werden, die in ihnen enthalten sind und auf die *A. Grillmeier* aufmerksam macht[59].

III. Römischer Lehrprimat

Im Vorausgehenden haben wir uns ausschließlich mit den Aussagen Leos über stattgehabte Reichskonzilien befaßt. Wir sehen in ihnen seinen eigentlichen Beitrag zur Konzilstheologie. Nun gibt es aber eine andere Gruppe von Zeugnissen, in denen sich Leo nicht auf vergangene Konzilien bezieht, sondern auf zukünftige. Leo postuliert selber zu wiederholten Malen ein Generalkonzil[60], er beugt sich nur zögernd der

---

[59] Leos ganzes Interesse ist so sehr auf die dauernde Gültigkeit, auf die Rolle des Konzils, den Glauben vor Verfälschung zu schützen, gerichtet, daß er im Konzil eben nichts anderes als diese Schützerrolle sieht. Er reflektiert gar nicht darauf, ob und welchen theologischen Fortschritt das Konzil in der Deutung der von ihm verkündeten definierten Sache gemacht hat, ein Fortschritt, der dem aus der historischen Distanz urteilenden Historiker evident ist und auch wohl dem einen oder anderen Zeitgenossen Leos irgendwie bewußt wurde. In moderne Begrifflichkeit übertragen: Leo bietet keinerlei Hermeneutik zum Verständnis der neuen Glaubensformel, sie wird dem Gegner nicht analysiert, gedeutet, sondern eben nur affirmiert. „Nur durch Hermeneutik hätte die Verstehensbrücke geschlagen werden können zwischen dem Kerygma von der Inkarnation, wie es Chalkedon weitergeben wollte und weitergab, und der nun gesteigerten Betonung der formalen Autorität des Konzils, mit der eine Neuformulierung umgeben wurde", *A. Grillmeier*, Christologie 451—604: Handbuch der Dogmengeschichte, Kapitel II: Papst Leo I und die Verteidigung und die Interpretation des Konzils von Chalkedon (451—461), Abschnitt: Unveränderlichkeit der chalkedonensischen Entscheidung (in Vorbereitung). — Wenn die starke autoritative Betonung der Gültigkeit der Konzilsdefinition dem urteilenden Historiker gleichsam als Ersatz für eine fehlende theologische Methode, eben der Hermeneutik, erscheint, dann weist er freilich auf einen Mangel hin, den Leo mit der ganzen Kirche nicht nur der damaligen Zeit teilt! — Zu dieser starken Betonung der formalen Autorität kommt nun noch ein zweites Element hinzu, die Einschaltung des reichskirchlichen Apparates. „Dies bedeutete, daß die Probleme nun in doppelter Weise ‚von außen' angegangen wurden: nicht nur von der kirchlichen Autorität her, sondern auch von der staatlichen". Näheres hierzu vgl. *Grillmeier*, „Leos Konzilsbegriff im Rahmen der Reichskirchenstruktur" (a. a. O.).

[60] In seinem Brief vom 13. Oktober 449 beschwört Leo Theodosius, ‚ut omnia in eo statu esse iubeatis, in quo fuerunt ante omne iudicium, donec maior ex toto orbe sacerdotum numerus congregetur . . .' (Ep. 44: ACO 20, 21—22). ‚. . . generalem synodum iubeatis intra Italiam celebrari, quae omnes offensiones ita aut repellat aut mitiget, ne aliquid ultra sit vel in fide dubium vel in caritate divisum . . .' (ibid. 20, 30—32). — Am gleichen Tag teilt er Kaiserin Pulcheria seine Bitte an den Kaiser mit, nämlich daß er, ‚quia dissensionis scandalum non abstulisset Ephesina synodus, sed auxisset, habendo intra Italiam concilio et locus constitueretur et tempus, omnibus querellis et praeiudiciis partis utriusque suspensis, quo diligentius universa quae offensionem generaverunt, retractentur et absque vulnere fidei absque religionis iniuria in pacem Christi redeant, qui per inpotentiam suscribere coacti sunt sacer-

Konzilsberufung durch Kaiser Markian, als das vom Papst nach dem Debakel von Ephesus 449 geforderte Konzil nicht in Italien, sondern wieder im Osten stattfinden soll[61]. In diesen Zeugnissen wird das Verhältnis römischer Stuhl und Konzil thematisch. Bevor wir dieses Verhältnis als solches ins Auge fassen (Teil IV), soll jetzt zunächst auf die eine Seite dieses Verhältnisses näher eingegangen werden: auf Leos Idee vom römischen Lehrprimat.

Wir brauchen hier auf seine Primatsvorstellungen im allgemeinen nicht einzugehen, denn es liegen hierzu zahlreiche Studien vor[62]. Fassen wir mit *P. Stockmeier* zusammen: „Petrus erscheint als der Angelpunkt zwischen Christus und den nachfolgenden Hirten der Kirche; durch ihn fließt die potestas in die Hierarchie. Die unlösliche Einheit mit dem Herrn spricht aus dem Namen Petrus; auf Grund dieser Einheit ist der Erstapostel befähigt, Fundament der Kirche zu sein . . ."[63] Teil des all-

---

dotes, et soli auferantur errores' (Ep. 45: ACO 24, 27—31). — Am 24. Dezember 449 bittet Leo den Kaiser erneut um ein Konzil in Italien (Ep. 54: ACO 11, 24—28). Mitte März schreibt Leo an die Bürger von Konstantinopel im gleichen Sinne (Ep. 59: ACO 37, 13—16). Am 16. Juni wendet sich Leo wieder an den Kaiser (Ep. 69: ACO 31, 28—35). Am gleichen Tag geht die Post an die Kaiserin ab (Ep. 70: ACO 30, 15—18).

[61] Am 23. April 451 hatte Leo dem neuen Kaiser Markian seine Ansicht über die Abhaltung des geplanten Konzils mitgeteilt und vor allem den Kaiser gewarnt, ‚ne cuiusquam procaci inpudentique versutia quasi de incerto quid sequendum sit, sinatis inquiri et cum ab evangelica apostolicaque doctrina nec in uno quidem verbo liceat dissidere aut aliter de scripturis divinis sapere quam beati apostoli et patres nostri didicerunt atque docuerunt nunc demum indisciplinatae moveantur et impiae quaestiones, quas olim mox ut eas per apta sibi corda diabolus excitavit, per discipulos veritatis spiritus sanctus extinxit. nimis autem iniquum est ut per paucorum insipientiam ad coniecturas opinionum et ad carnalium disputationum bella revocemur, tamquam reparata disceptatione tractandum sit utrum Eutyches impie senserit et utrum perverse Dioscorus iudicarit, qui in sanctae memoriae Flaviani condemnatione se perculit et simpliciores quosque, ut in eandem ruinam provolverentur, impegit. quorum multis iam, ut cognovimus ad satisfactiones remedia conversis et veniam de inconstanti trepidatione poscentibus non cuiusmodi sit fides tenenda, tractandum est, sed quorum precibus qualiter annuendum' (Ep. 82: ACO 41, 23—35). Der Papst schließt mit der Ankündigung, daß eine Gesandtschaft den Kaiser genauer in Kenntnis setzen werde über die päpstlichen Vorstellungen zum kommenden Konzil. — Inzwischen hat der Kaiser das Konzil einberufen, aber nicht, wie Leo so dringend und wiederholt gewünscht hatte, nach Italien, sondern nach Nikaia. Es wurde später nach Chalkedon verlegt. Sobald Leo dies erfährt, schlägt er einen späteren Termin vor (Ep. 83: ACO 43, 9—15). Darüber, daß der Kaiser an dem von ihm gewünschten Ort und Termin festhält, ist Leo offensichtlich enttäuscht. Jedoch es bleibt ihm keine Wahl, er muß sich fügen (Ep. 89: ACO 47, 17—23; vgl. auch Ep. 90: ACO 48, 8—16; Ep. 91: ACO 49, 1—6, und Ep. 94: ACO 50, 4—7). Vergleicht man Leos Haltung vor dem Konzil von Ephesus mit der vor dem Konzil von Chalkedon, so kann man wohl eine gewisse Entwicklung feststellen. Sicher hat ihn das Debakel von Ephesus mißtrauischer gemacht. Seine Forderung, daß den päpstlichen Legaten der Vorsitz auf dem Konzil eingeräumt werde, erklärt sich aus diesem Mißtrauen.

[62] Vgl. Anm. 2.

[63] *P. Stockmeier*, a. a. O. (Anm. 2) 207. Dort heißt es weiter: „Der Bischof von Rom repräsentiert den hl. Petrus; durch seinen Mund spricht der princeps Apostolorum . . . Der Erstapostel erscheint als Urbild aller Päpste, doch nicht in einem

gemeinen Primats ist der Lehrprimat. Ihm kommt in den Augen Leos besondere Bedeutung bei der Bekämpfung der Häresien zu, die das Heil der Gesamtkirche gefährden: „Denn ich bin mir dessen bewußt, der Kirche unter dem Namen desjenigen vorzustehen, dessen Bekenntnis von dem Herrn Jesus Christus gepriesen wurde, und dessen Glauben zwar alle Häresien vernichtet, vorzüglich aber die Gottlosigkeit des gegenwärtigen Irrtums bekämpft; ich sehe deutlich, daß ich gar keine andere Wahl habe, als alles zu tun, was in meinen Kräften steht in dieser Angelegenheit, in der das Heil der ganzen Kirche gefährdet ist.“ [64] Leo bezeichnet diese seine Lehrfunktion gern mit dem prägnanten Terminus ‚praedicare‘ [65]. Er ist überzeugt, bei dieser ‚Verkündigung‘ des Glaubens vom Heiligen Geist ‚belehrt‘ zu werden. Welcher Sachverhalt mit dieser Formel (vom Heiligen Geist belehrt sein) gemeint ist, kommt etwa in folgendem Satz zur Aussage: „... der katholische Glaube, den wir unter Belehrung des Geistes Gottes durch die Heiligen Väter von den seligen Aposteln gelernt haben und lehren, läßt sich mit keinem der beiden Irrtümer (Nestorianismus, Eutychianismus) ver-

---

moralischen oder beispielhaften Sinn, sondern in wirklich-heilsmächtiger Fülle, man möchte fast sagen, in einem ontischen Sinne. Von Christus her führt eine Linie über Petrus zu den Päpsten; in diesem Zusammenhang, in dieser Verbundenheit, ruht die Größe und Würde des Primats“ (ebd. 207—8).

[64] ‚Memor enim sum me sub illius nomine ecclesiae praesidere, cuius a domino Jesu Christo est glorificata confessio et cuius fides omnes quidem haereses destruit, sed maxime impietatem praesentis erroris expugnat, et intellego mihi aliud non licere quam ut omnes conatus meos ei causae in qua universalis ecclesiae salus infestatur, inpendam‘ (Ep. 61: ACO 28, 27—31).

[65] ‚Quamvis enim sciam clementiam tuam ... sincerissimam de abundantia spiritus sancti hausisse doctrinam, officii mei est et patefacere quod intelligis et praedicare quod credis ...‘ (Ep. 165: ACO 113, 5—8).

Der Terminus ‚praedicare‘ wird, soweit wir sehen, von Leo ausschließlich im prägnanten Sinn von (das Evangelium) ‚verkünden‘ verwendet: „... praeter eos qui sunt domini sacerdotes nullus sibi docendi et praedicandi ius audeat vindicare ...‘ (Ep. 119: ACO 74, 35—36); „... sanctorum patrum nostrorum ... quid ecclesiis praedicaverint ...‘ (Ep. 88: ACO 46, 33); ‚quae ... fides fuerit custodita semperque similiter praedicata ...‘ (Ep. 69: ACO 30, 37 — 31, 1); „... per omnes mundi partes in quibus domini evangelium praedicatur ...‘ (Ep. 79: ACO 37, 34); ‚ecclesiasticam pacem quae non nisi unitate praedicationis evangelicae custoditur ...‘ (Ep. 115: ACO 57, 13); vgl. auch Ep. 117, 69, 36; Ep. 118, 72, 12.16; — Leo kann sogar — das Evangelium personifizierend — sagen: ‚testificante lege, credentibus patriarchis, annuntiantibus prophetis, praedicante evangelio, docentibus apostolis et toto mundo confitente ...‘ (Ep. 84: ACO 44, 4—5). Vgl. auch Ep. 165, 113, 17; Ep. 30, 10, 28; Ep. 139, 92, 7. Auf den Heiligen Stuhl bezogen: ‚sicut accepimus praedicamus‘ (Ep. 102: ACO 54, 5); ‚ea quae a sede apostolica sunt praedicata ...‘ (Ep. 156: ACO 104, 6); „... etiam nostram praedicationem unitam esse cognosces ...‘ (Ep. 165: ACO 119, 4—6); ‚quaedam nos aliter intelligere quam a me sunt praedicata ...‘ (Ep. 124: ACO 159, 5—6); ‚praedicatio nostra‘ (Ep. 109: ACO 137, 39). — Gerade unter Voraussetzung dieser prägnanten Bedeutung von ‚praedicare‘ muß es besonders schmeichelhaft in den Ohren des Kaisers klingen, wenn Leo schreibt: ‚apud Christianissimum igitur principem et inter Christi praedicatores digno honore numerandum utor catholicae fidei libertate et ad consortium te apostolorum ac prophetarum securus exhortor ...‘ (Ep. 156: ACO 102, 31).

mischen."[66] Dieser Aspekt der Lehrprimatsidee Leos, nämlich daß es sich dabei um ein ‚Lehren' handelt, das sich durch ‚Lernen von den Aposteln durch die Väter' inspiriert, wurde von der Forschung bisher nicht genügend deutlich herausgestellt.

In der Tat, der Lehrprimat besteht für Leo wesentlich darin, daß die Überlieferung der römischen Ortskirche *privilegierte* Tradition ist. Damit ist einerseits unmittelbar eine fundamentale Spannung zur Reichskonzilsinstitution gegeben[67] — der römische Bischof kann nicht gleichrangig neben den Vertretern anderer Ortskirchen sitzen! —, andererseits bedeutet es, daß der Lehrprimat des römischen Bischofs wesentlich und von der Sache her gebunden ist an objektiv Gegebenes, nämlich die römische Überlieferung. Der Lehrprimat ist damit von der Sache her deutlich umgrenzt.

Daß der Lehrprimat des Papstes für Leo wesentlich bedeutet Verkündigung (praedicatio) der privilegierten Tradition einer Ortskirche, nämlich der römischen, ist nicht nur eingeschlossen in der theologischen Grundposition Leos[68]; dies ergibt sich auch aus expliziten Zeugnissen. Folgender Passus aus Brief 119 an *Maximus von Antiochien* enthält nicht nur den Gedanken der Unterordnung Antiochiens unter Rom — was freilich als erstes in die Augen springt —, sondern auch die Aussage, daß es privilegierte Tradition gibt:

---

[66] „... catholica fides quam instruente nos spiritu dei per sanctos patres a beatis apostolis didicimus et docemus, neutrum (weder Nestorius noch Eutyches) sibi misceri permittit errorem' (Ep. 89: ACO 47, 28—30).

[67] Diese Spannung kulminiert in der Verurteilung eines Konzils, der von Leo so genannten ‚Räubersynode' (Ephesus 449; Ep. 95: ACO 51, 4), durch den römischen Stuhl. In seinem Schreiben an den Kaiser vom 13. Oktober 449 verweist Leo auf die Ablehnung dieses Konzils durch seine Legaten, ohne Zweifel, um sich mit ihr zu identifizieren: ‚quod nostri ab apostolica sede directi adeo impium et catholicae fidei contrarium esse viderunt, ut ad consentiendum nulla potuerint oppressione conpelli constanterque in eadem synodo, ut decuit, fuerint protestati nequaquam id quod constituebatur, sedem apostolicam recepturam, quoniam re vera omne Christianae fidei sacramentum ... exscinditur, nisi hoc scelestissimum facinus, quod cuncta sacrilegia excedit, aboletur' (Ep. 44: ACO 20, 7—11). — Eine prinzipielle Begründung der Sonderstellung des Stuhles Petri gerade im Bezug auf Konzilien gibt Leo in Brief 43: ‚Olim et ab initio in conciliis celebratis tantam nos percepimus a beato Petro apostolorum principe fiduciam, ut habeamus auctoritatem ad veritatem pro nostra pace defendendam, quatenus nulli liceat sic eam munitam in aliquo commovere, dum repente laesio removetur' (Ep. 43: ACO 26, 8—11). Es ist jedoch zu beachten, daß der zitierte Text nicht kritisch gesichert ist. *Schwartz* hält Brief 43 für ein exemplar decurtatum atque interpolatum epistulae (18 [= 44] ACO 26, 5—6), *Silva-Tarouca* dagegen für eine Rückübersetzung einer z. T. gefälschten griechischen Übersetzung (C. *Silva-Tarouca*, Leonis magni epistulae contra Eutychis haeresim, Romae 1934, S. 30, Anm. a). Vgl. auch *E. Caspar*, a. a. O. (Anm. 2) 493—4.

[68] ‚Per omnia igitur et in fidei regula et in observantia disciplinae vetustatis norma servetur ...' (Ep. 129: ACO 85, 32—33). Weitere Belege und Interpretation vgl. *A. Deneffe*, Tradition und Dogma bei Leo dem Großen, Schol 9 (1934) 543—554, und *A. Lauras*, Saint Léon le Grand et la Tradition, RechScRel 48 (1960) 166—184.

„Und deswegen, lieber Bruder, muß deine Liebe mit ganzem Herzen erfassen, welche Kirche der Herr dir zur Leitung übertragen hat und dich der Lehre erinnern, die der Hauptapostel von allen, der seligste Petrus, in einheitlicher Verkündigung zwar in der ganzen Welt, in besonderem Lehramt jedoch in Antiochien und in der Stadt Rom begründet hat. Du mußt begreifen, daß er (Petrus), der jetzt in der Wohnstatt seiner Verherrlichung hervorragt, diejenige Lehre zurückfordert, die er ‚überliefert' hat, so wie er sie von der Wahrheit, die er bekannt hat, empfangen hat." [69]

Zugrunde liegt diesem Gedanken das allgemeine Traditionsschema: die Bischöfe empfangen die Tradition von den Aposteln, welche sie ihrerseits von Christus selber empfangen haben. Die Bischöfe müssen über ihre Treue in der Bewahrung der Tradition Rechenschaft ablegen. Seine spezielle Ausformung erhält nun dieser allgemeine, ‚traditionelle' Gedanke dadurch, daß eine Tradition, die des ‚praecipuus apostolus omnium', als privilegierte gilt: ‚speciale magisterium in Antiochia et in Romana urbe fundavit'. Man wird Aussagen dieser Art nicht einfach mit dem Hinweis zur Seite schieben können, es handle sich hier um nichts anderes als um das Geltendmachen römischer Machtansprüche. Vielmehr ist zu beachten, daß diese Machtansprüche urgiert werden mit Hilfe von theologischen Vorstellungen und Kategorien, die auf die Zeitgenossen Eindruck machten. In einer Zeit, in der Tradition alles ist, ist Leos Anspruch, Zeuge privilegierter Tradition zu sein, höchst bedeutsam.

Auf die gleiche Weise, nämlich mit dem Hinweis auf die privilegierte Tradition der römischen Kirche, argumentiert Leo, wenn er von der alexandrinischen Kirche Übereinstimmung mit der römischen Tradition verlangt: Petrus empfing vom Herrn den apostolischen ‚Prinzipat', und die römische Kirche hält fest an seinen Lehren und Anordnungen . . .[70] Leo ist dabei überzeugt, daß die Geschichte selber den Beweis liefert für den Anspruch der römischen Kirche, Träger privi-

---

[69] ‚Et ideo, frater carissime, oportet dilectionem tuam toto corde perspicere cuius ecclesiae gubernaculis te dominus voluerit praesidere, et eius meminisse doctrinae quam praecipuus apostolorum omnium beatissimus Petrus per totum quidem mundum uniformi praedicatione, sed speciali magisterio in Antiochena et in Romana urbe fundavit, ut illum in suae glorificationis domicilio praeeminentem ea intellegas reposcere instituta quae tradidit, sicut ab ipsa quam confessus est veritate suscepit' (Ep. 119: ACO 73, 11—17).

[70] ‚Cum enim beatissimus Petrus apostolicum a domino acceperit principatum et Romana ecclesia in eius permaneat institutis, nefas est credere quod sanctus discipulus eius Marcus qui Alexandrinam primus ecclesiam gubernavit, aliis regulis traditionum suarum decreta firmaverit: cum sine dubio de eodem fonte gratiae unus spiritus et discipuli fuerit et magistri, nec aliud ordinatus tradere potuerit, quam quod ab ordinatore suscepit. Non ergo patimur, ut cum unius nos esse corporis et fidei fateamur, in aliquo discrepemus; et alia doctoris, alia discipuli instituta videantur' (Ep. 9: praef. PL 54, 625 A). Konkret geht es dabei um Fragen wie die nach dem richtigen Wochentag für die Priesterweihe und die Wiederholung des Gottesdienstes an Tagen großen Volksandranges. Vgl. hierzu *T. Jalland*, a. a. O. (Anm. 1) 208—209.

legierter Tradition zu sein[71]. Die Römer können stolz sein auf die makellose Überlieferung ihrer Kirche[72]. Weil der Primatsanspruch des Papstes, wie wir gesehen haben, wesentlich verknüpft ist mit dem Überlieferungsgedanken, dürfen die immer wiederkehrenden Formeln Leos ‚quod didicimus credimus, quod credimus praedicamus'[73] nicht als Floskeln abgetan werden: in ihnen kommt die spezifische Auffassung Leos vom Lehrprimat des römischen Stuhles vollkommen zum Ausdruck.

Träger privilegierter Tradition zu sein bedeutet nun in den Augen Leos nicht in erster Linie ein Recht zu haben, den Glauben der Gesamtkirche zu bestimmen, sondern vielmehr die Fähigkeit und die Möglichkeit zu besitzen, die Identität eben dieses Glaubens in Vergangenheit und Gegenwart sichtbar zu machen. Daß Leo in diesem Sinn die Ausübung des päpstlichen Lehrprimats konzipiert, läßt sich u. E. an der Art und Weise aufzeigen, mit der er sich auf seinen *Tomus, das Lehrschreiben an Flavian*, bezieht.

Welche Termini verwendet Leo, wenn er auf seinen Tomus zu sprechen kommt?[74] Zunächst ist negativ festzustellen: Leo vermeidet[75]

---

[71] ‚... Numquam potuit haeretica impietas sic latere ut non sanctis patribus nostris et semper deprehensa sit et iure damnata' (Sermo 96: PL 54, 466 B).

[72] ‚Nemo vestrum efficiatur huius laudis alienus, ut quos per tot saecula docente spiritu sancto haeresis nulla violavit, ne Eutychianae quidem impietatis possint maculare contagia' (Sermo 96, 3: PL 54, 468 B).

[73] ‚Habentes itaque, dilectissimi, inter pericula erroris praesida veritatis, et non humanae sapientiae verbis, sed doctrina spiritus sancti eruditi, quod didicimus credimus, quod credimus praedicamus ...' (Sermo 25, 2: PL 54, 209 A). Vgl. auch ‚... ut ad regimen totius ecclesiae praeparatus primum disceret quod doceret, et pro soliditate fidei quam erat praedicaturus, audiret ...' (Sermo 62, 2: PL 54, 350 C).

[74] In etwa chronologisch angeordnet ergibt sich folgende Liste: sufficientes litteras mittere ACO 8, 24/25; plenius rescribere epistulas ACO 9, 8; scripta plenius continent ACO 10, 1; reseratum est ACO 11, 18; explicare ACO 12, 17; rescribere ACO 16, 9; sufficientia scripta dirigere ACO 16, 35; plenissime exponere atque digerere fidem ACO 24, 18; professionem protestari ACO 31, 19; epistulam plenissimam mittere ACO 46, 9; declarare ACO 52, 18; intimare ACO 53, 23; emittere fidem ACO 67, 24; respondere ACO 85, 18; certiores efficere PL 54, 886 B — 887 A; praedicare ACO 119, 1; 30, 10; 28, 25; patefacere ACO 159, 14; 52, 12; 28, 33.

[75] Berücksichtigt man die relative Häufigkeit, mit der Leo sonst eigene Entscheidungen mit dem Terminus ‚definire' bezeichnet (vgl. Anm. 132), muß es auffallen, daß er diesen Begriff in bezug auf seinen Tomus nur ein einziges Mal, nämlich ep. 120 (ACO 78, 25) verwendet. Hinzu kommt die für Leo ungewöhnliche inhaltliche Aussage dieser Stelle: ‚unde gloriamur in Domino cum propheta cantantes: adiutorium nostrum in nomine domini, qui fecit caelum et terram (Ps 123, 8); qui nullum nos in nostris fratribus detrimentum sustinere permisit, sed quae nostro prius ministerio definierat, universae fraternitatis inretractabili firmavit assensu, ut vere a se prodisse ostenderet quod prius a prima omnium sede formatum totius Christiani orbis iudicium recepisset, ut in hoc quoque capiti membra concordent' (Ep. 120: ACO 78, 22—27). Ungewöhnlich scheint der Gedanke, Gott oder Jesus Christus (dominus) habe durch das ‚ministerium' des Papstamtes definiert. Gewöhnlich ist bei Leo nicht Gott oder Jesus Christus der Autor von Definitionen, sondern der Heilige Geist. Wenn ferner gerade darin ein Beweis für die Urheberschaft Gottes an der Definition gesehen wird, daß sie zunächst von der ‚prima omnium sede' ausgegangen

‚definire'[76], den terminus technicus für Konzilsdekrete[77] und Kaiser-

---

ist, so ist das ein absonderlicher Gedanke, der eines Theologen vom Range Leos unwürdig erscheint. Schließlich ist der in diesem Zusammenhang alternierend mit ‚definire' gebrauchte Terminus ‚formare' bei Leo, soweit wir sehen, wiederum ein Hapaxlegomenon. Vom Inhalt her läßt sich also eine Reihe von Bedenken gegen die Echtheit des Satzes vorbringen. Was die Echtheit des *ganzen* Briefes angeht, so haben schon die *Ballerini* einen gewissen Zweifel nicht unterdrückt. Sie weisen u. a. auf sein Fehlen in alten Sammlungen hin, andererseits auf den für Leo ungewöhnlichen Stil: ‚Stylus secundi ac tertii capitis aliquantulum obscurior, ab usitato Leonis stylo non nihilum discrepat, ut conferenti patebit... Quid ex his colligere liceat alii indicent' (PL 54, 1046 k). — *Silva-Tarouca* hatte schon 1931 Argumente gegen die Echtheit des Briefes gebracht (Nuovi Studi, a. a. O. S. 81 f.; S. 155 ff.). In seiner Einleitung der Leo-Brief-Ausgabe glaubt er die Unechtheit von Brief 120 mit Gewißheit behaupten zu können (suspicio autem in certitudinem mutata est, postquam epistulae huius traditionem manuscriptam exactius perscrutatus sum. Introductio XXXIV, Textus et documenta, series theologica 15, S. Leonis magni epistulae contra Eutychis haeresim, Romae 1934). — Gegen *Silva-Tarouca* versucht *H. M. Klinkenberg* in seiner unveröffentlichten Dissertation „Römischer Primat und Reichskirchenrecht" (Köln 1950) in einem Exkurs (Zur Frage der Überlieferung und Echtheit des Briefes an Theodoret von Cyrus, S. 146—164) die Echtheit wenigstens von Anfang und Schluß des Briefes aufrechtzuerhalten. Gegen den Anfangsteil bestehen aber die oben angeführten inhaltlichen Bedenken, und im Schlußteil — wenn ACO 81, 1—25 als solcher von Klinkenberg betrachtet wird — findet sich ebenfalls eine Formulierung, die wir Leo nicht zutrauen: Leo spricht zwar von ‚definitiones concilii' bzw. synodi, z. B. ACO 99, 15; niemals aber, soweit wir sehen, von ‚definitio fidei' (ACO 81, 8), eine Vorstellung und Formulierung, die zwar bei älteren Autoren belegt ist (percurrens... omnes episcoporum editas fidei definitiones, quas adversum... haeresim condiderunt, *Hilarius*, de synodis 27: PL 10, 500 B. Vgl. ferner *Maximinus*, Contra Ambrosium 96, PL S I, 716 A), was aber weder inhaltlich den theologischen Vorstellungen Leos über den Zusammenhang von Glaube und Überlieferung noch seinem feinen Sprachgefühl entsprechen dürfte.

[76] ‚definire' ist terminus technicus der Gerichtssprache. Hier einige Belege aus dem Codex Theodosianus (= CTh) (Ausgabe *Th. Mommsen*, Berlin 1905; vgl. dazu ‚Heidelberger Index zum Theodosianus', hergestellt unter der Leitung von *Otto Gradenwitz* [Berlin 1925]): extra ordinem negotia definire: CTh 10, 1, 13, 3; curam definiendi negotii suscipere: CTh 1, 5, 8, 4 (mit der Anmerkung in der englischen Übersetzung des Theodosianus: definire negotium, ‚decide a case, define a case! This is the regular phrase used to indicate the pronouncement of a judicial decision... *C. Pharr*, The Theodosian Code and novels and the Sirmondian constitutions, a translation with commentary, glossary, and bibliography [Princeton 1952]); de episcopali definitione (the judicial decisions of bishops): CTh 1, 27, 1 (titulus); definitioni exsecutio tribuatur: CTh 1, 27, 1, 10; exortas contentiones cita definitione conpescet: CTh 1, 29, 5, 10.

[77] Die Termini ‚definire' und ‚definitio' bezeichnen im strengeren, übertragenen speziellen Sinn nach Auskunft des *Thesaurus Linguae Latinae* eine ‚litis absolutio', eine ‚sententia definitiva', sie sind also der Gerichtsterminologie zugehörig (vgl. Anmerkung 76). In einem weiteren Sinn beziehen sie sich u. a. auf ea, quae argumentando vel docendo statuuntur — sententia, regula. In diesem philosophischen Gebrauch werden sie frühzeitig in die kirchliche Sprache übernommen, und zwar zur Bezeichnung der Meinungen der Häretiker und Philosophen (so z. B. schon *Tertullian*, de anima 16 [Waszink, 20, 11]): cui definitioni et nos quidem applaudimus. Ähnlich später *Prosper von Aquitanien:* prima... definitione dictum est a Cassiano, contra collatorem 19 (PL 51, 266 A et passim). Definitio/definire hat außerdem den Sinn von ‚institutio', es bezeichnet die Willenskundgabe, die Entscheidung einer machtbefugten Instanz, so z. B. Gottes, insofern er in der Heiligen Schrift sich äußert (*Tertullian*, de resurrectione carnis 33: CSEL 47, 72, 23: sententiae et definitiones), dann aber auch anderer Machtträger. In diesem Sinn ‚definiert' der Kaiser (vgl. Anm. 78), ‚definieren' die Bischöfe jeder für sich (CTh 1, 27: de episcopali definitione; *Cassian*,

erlasse[78]. Das Fehlen von ‚definire' im Katalog der von Leo verwendeten Verben ist um so auffallender, als die übrigen Termini (rescribere, declarare, intimare usw.) durchaus der technischen Amtssprache angehören[79].

Positiv ergibt sich: Leo bevorzugt Termini, die den belehrenden Charakter seines Tomus hervorkehren (patefacere, reserare, declarare, praedicare), und er hat zunehmend die Tendenz, seinen Tomus als ‚praedicatio', als Verkündigung, zu bezeichnen.

Was der terminologische Befund schon andeutet, nämlich daß Leo durch seinen Tomus weniger den Glauben ‚entscheiden' (definire) als vielmehr ‚verkünden' (praedicare) will, und zwar durch Darlegung und Erklärung, die ihn evident macht, geht auch aus den folgenden Bezugnahmen auf seinen Tomus hervor: Leo beabsichtigt mit seinem Tomus, primär *materiale*, nicht *formale* Autorität ins Spiel zu bringen.

Leo ist subjektiv davon überzeugt, in seinem Lehrschreiben ‚völlig einleuchtend' den apostolischen Glauben zu lehren[80]. Die Frage, um die es geht, ist nach Leo an sich so klar, daß das Apostolicum zur Widerlegung des ‚höchst stupiden Widerstandes' des Eutyches genügt[81]. Nichtsdestoweniger schreibt Leo einen Tomus, auf Grund dessen die „ganze Kirche bezüglich des überlieferten und unverwechselbaren (sin-

---

collationes 13, 18 [CSEL 13, 395, 19]: ab omnibus catholicis patribus definitur; *Vinzenz von Lerin*, Commonitorium 2, 3 [Jülicher 3, 32]: sacerdotum ... magistrorum definitiones sententiasque), vor allem aber, wenn sie auf Synoden versammelt sind (ut autem noveritis sub qua definitione litteras miserimus ... Caelestin, ep. 14: PL 50, 497 C; metuens definitionem a synodo, Eutyches, Leo ep. 21, 1: PL 54, 716 A; ea quae nunc pro catholica fide definita sunt, Capreolus, ep. 1, 2: PL 53, 847 A).

[78] In den Kaisererlassen des Codex Theodosianus kommt ‚definitio' öfter vor: sacrae definitionis ius: CTh 1, 6, 2, 1; legis nostrae definitiones: CTh 1, 10, 7, 4; definitio nostri numinis: CTh 2, 23, 1, 10 — 2, 33, 4, 5; aperta definitione signamus: CTh 3, 9, 1, 1; lex anterior plena definitione decrevit: CTh 3, 9, 1, 7; praesenti definitione prohibemus: CTh 3, 10, 1, 6; consultissima definitione: CTh 6, 27, 11, 1. Für weitere Belege vgl. den in Anm. 76 genannten Index.

[79] Vgl. *Heumann/Seckel*, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts (Graz [10]1958) ad voc.

[80] ‚A me autem atque ab omnibus catholicis sacerdotibus quae evangelicae atque apostolicae fidei pietas defendatur, satis plene ac lucide litteris meis ... reseratum est nec ambigi potest hoc nos purissime credere, hoc constanter asserere quod etiam venerandi patres quondam apud Nicaeam congregati secundum fidem symboli credendum et confitendum sacratissima auctoritate sanxerunt' (Ep. 54: ACO 11, 15—21). Vgl. auch: „... cum secundum evangelicas auctoritates, secundum propheticas voces apostolicamque doctrinam plenissime et lucidissime per litteras, quas ad beatae memoriae Flavianum episcopum misimus, fuerit declaratum, quae sit de sacramento incarnationis Domini nostri Jesu Christi pia et sincera confessio' (Ep. 93: ACO 52, 16—19).

[81] ‚Non enim de portiuncula aliqua fidei nostrae, quae minus lucide declarata sit, quaeritur, sed hoc stolidissima resultatione audet incessere (Eutyches), quod dominus in ecclesia sua neminem sexus utriusque voluit ignorare, si quidem ipsa catholici symboli brevis et perfecta confessio ... tam instructa sit munitione caelesti, ut omnes haereticorum opiniones solo ipsius possint gladio detruncari' (Ep. 31: ACO 14, 28 — 15, 2).

gularis) Glaubens erkennen kann . . ., was wir als göttlich überliefert festhalten und unveränderbar verkünden"[82]. Die Argumente, die Leo dabei vorträgt, hält er für „so klar und so kräftig, daß einer schon als allzu blind und verstockt angesehen werden muß, wer beim Strahlen des Lichtes und der Vernunft nicht unverzüglich sich von der Finsternis der Falschheit abwendet . . ."[83] Entsprechend heißt es von den päpstlichen Legaten auf dem zweiten Konzil von Ephesus, man habe sie daran gehindert, den „reinsten Glauben an den Tag zu legen"[84]. An dieser Eindeutigkeit und Klarheit des Glaubens, so wie er aus der römischen Tradition vorgelegt wird, ist Leo auch nach Ephesus 449 überzeugt. In diesem Sinn läßt er *Anatolius*, den neuen Erzbischof von Konstantinopel, durch den Kaiser einladen, nach entsprechenden Väterstudien auch seinen „Brief", d. h. den Tomus ad Flavianum, zu lesen. „Er wird feststellen, daß er mit dem Glauben der Väter in jeder Hinsicht übereinstimmt."[85] Die ‚regula fidei', an die sich die Väter hielten, ist Leo so evident[86], daß er glaubt, Volk und Klerus von Alexandrien von der Rechtgläubigkeit seines Briefes dadurch überzeugen zu können, daß man ihnen — neben diesem Brief — Texte von Athanasius, Theophilus und Cyrill vorliest[87]. In einem ähnlichen Sinne schreibt er an *Proterius*,

---

[82] „. . . ad fratrem nostrum Flavianum sufficientia pro qualitate causae scripta direxi, quibus et vestra dilectio et ecclesia universa cognoscat de antiqua et singulari fide . . . quid divinitus traditum tenemus et quid incommutabiliter praedicemus' (Ep. 34: ACO 16, 34 — 17, 2).

[83] „. . . tam clara et tam valida sunt testimonia veritatis, ut nimis caecus nimisque obduratus habendus sit qui ad coruscationem lucis atque rationis non confestim se a tenebris falsitatis excesserit . . .' (Ep. 38: ACO 18, 20—22).

[84] „. . . in causa tam simplici tamque munita nihil put (abamus) posse existere quod noceret, praesertim cum ad episcopale iudicium . . . tam instructi sint missi, ut si scripta . . . episcoporum publicari auribus Alexandrinus permisisset antistes, ita manifestatione purissimae fidei, quam divinitus inspiratam et accepimus et tenemus, omnium concertationum strepitus quievisset, . . .' (Ep. 44: ACO 19, 15—22).

[85] ‚Noti enim sunt per universum mundum atque manifesti, qui ante nos . . . in catholicae veritatis praedicatione fulserunt, ad quorum scientiam atque doctrinam quidam etiam nostrae aetatis accedunt de quorum scriptis par et multiplex profertur instructio . . . Relegat itaque sollicite quae a sanctis patribus incarnationis Dominicae fides fuerit custodita semperque similiterque praedicata et cum sanctae memoriae Cyrilli Alexandrini episcopi epistolam . . . praecedentium sensui perspexerit consonantem . . . Non aspernetur etiam meam epistolam recensere quam pietati patrum per omnia concordare reperiet' (Ep. 69: ACO 30, 32 — 31, 7).

[86] „. . . in nullo discedens ab eius fidei regula quae evidenter a nostris vestrisque est defensa maioribus' (Ep. 129: ACO 85, 13—14).

[87] ‚Quod ergo sua diligentia assequi nequeunt, oportune eorum insinuetur auditui et ne memoratus nova inferre et propria videatur astruere, venerabilium patrum qui eidem ecclesiae praefuerunt, scripta relegantur et quid beatus Athanasius, quid Theophilus, quid Cyrillus, quid etiam alii Orientales magistri de incarnatione domini senserint, recognoscant nec repullulantibus decipiantur erroribus . . . et possemus minus laborare in haereticis repellendis, si rudes animos ea non turbarent mendacia quae peremit antiquitas; sed nunc, ut dixi, hic docendi optimus modus est ut paternorum sensuum lineae Alexandrinae plebis et cleri auribus innotescant ac si qui sunt qui nostra scripta despiciant, illis saltim qui nobiscum apostolicis sensibus congruunt, acquiescant' (Ep. 130: ACO 83, 33 — 84, 10).

den neuen Erzbischof von Alexandrien: „(Die Übereinstimmung deiner Lehre mit der deiner Vorgänger) darfst du nun nicht nur mit deinen Worten behaupten, sondern sie ist durch Zitieren von überlieferten Texten aufzuzeigen. So können die Ohren der Gläubigen prüfen, daß wir nichts anderes verkünden, als was wir von unseren Vorfahren (d. h. Vorgängern) empfangen haben . . ." [88] An dieser seiner Auffassung von der Evidenz der Übereinstimmung seines Lehrschreibens mit der Lehre der Väter läßt Leo nie einen Zweifel aufkommen [89]. Sein Tomus bedarf an sich keiner Erklärung und keines Kommentars, er ist in sich klar und einleuchtend [90].

Um sich ein richtiges Bild zu machen vom Anspruch, den Leo mit seinem Tomus [91] erhebt, erscheint es angemessener, ihn zunächst nicht mit dem in Verbindung zu bringen, was man später als päpstliche ‚Definition' [92] bezeichnen wird, sondern ihn vielmehr in einer Linie zu

---

[88] ‚Plebem autem et clerum omnemque fraternitatem ita debet diligentia tua ad profectum fidei cohortari ut nihil te novum docere demonstres, sed ea omnium insinuare pectoribus quae venerandae memoriae patres consona praedicatione docuerunt, cum quibus in omnibus nostra concordat epistula. hoc autem non solum tuis verbis, sed et ipsa praecedentium expositionum recitatione monstrandum est, ut plebis dei noverit ea sibi praesenti doctrina insinuari quae patres et acceperunt a praecedentibus suis et posteris tradiderunt. unde lectis primitus praedictorum sacerdotum assertionibus tunc demum mea quoque scripta recitentur, ut aures fidelium probent non aliud nos quam quod a maioribus accepimus praedicare et qui ad haec discernenda minus exercitatos habeant sensus, ex patrum saltim litteris discant quam antiquum hoc malum sit quod nunc . . . damnavimus' (Ep. 129: ACO 85, 21—32). Vgl. auch „. . . eorum, quorum in ecclesia dei apostolica fuit et clara doctrina, auctoritatibus instruantur, ut de incarnatione verbi dei hoc nos credere, quod illi credidere cognoscant . . .' (Ep. 139: ACO 93, 19—21).

[89] ‚Miror sane calumniantium vanitati aliquid adhuc in epistula mea, quae universo mundo placuit, obscurum videri, et de ea putent apertius exponendum, cum illius praedicationis tam plana et solida sit assertio, ut nihil recipiat vel in sensu vel in sermone novitatis, quia quidquid tunc a nobis scriptum est, ex apostolica et evangelica probatur sumptum esse doctrina' (Ep. 152: ACO 99, 18—22).

[90] ‚Quamvis enim epistula mea ad sanctae memoriae Flavianum episcopum data sibi ad manifestationem sui ipsa sufficiat neque in aliquo aut purgationis aut expositionis indigeat, et alia tamen cum eadem mea scripta concordant, in quibus similiter praedicationis meae sensus in aperto est' (Ep. 124: ACO 159, 10—14). — Vgl. auch: ‚Ut autem pietas tua cum venerabilium patrum praedicationibus nos concordare cognoscat, aliquantas eorum sententias huic credidi subiciendas esse sermoni, quibus . . . recensitis non aliud nos praedicare repperies quam quod sancti patres nostri toto orbe docuerunt . . .' (Ep. 165: ACO 118, 29 — 119, 1).

[91] ‚tomos' (= Schnitt) bezeichnet zunächst ein Stück Pergament und seinen Inhalt, d. h. ein Buch. Nach *Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, hat das Wort u. a. auch die spezielle Bedeutung ‚document, synodical letter or decree'. In diesem Sinne spricht *Alexander von Alexandrien* von der Unterschrift unter den ‚tomos' gegen Arius (*Opitz*, Athanasius-Werke, III, 1, Urkunde 14, S. 29, 15); ähnlich *Philostorgius*, hist. eccl. 4, 11 (PG 65, 524). ‚tomos' bedeutet auch einfach ‚Lehrschrift' (treatise). So bezeichnet z. B. *Theodoret*, Eranistes, Dial. II (PG 83, 180 C) die fälschlich für echt gehaltene Athanasiusschrift ‚de incarnatione dei verbi et contra Arianos' als ‚tomos'.

[92] So tun z. B. die *Ballerini:* ‚Inter omnia Romanorum decreta fidei, celeberrima est sequens S. Leonis ad Flavianum epistola, qua tota de Incarnatione controversia exacte discussa ac *definita* . . . catholica doctrina ita accurate nedum sententiis, sed

sehen mit den verschiedenen Tomoi eines Athanasius von Alexandrien[93] oder den Lehrschreiben eines Cyrill[94]. Leo sieht sich als Nachfolger Petri ermutigt, der Kirche Lehrschreiben zu schenken, wie sie der eine oder andere der Väter für die Kirche zu verfassen vermochte. Es ist doch, so scheint uns, zu einer richtigen Einschätzung der Bedeutung, die Leo selber seinem Tomus gibt, unbedingt zu beachten, daß er im Zusammenhang seines Lehrschreibens nirgends auf sein Recht pocht, für die Kirche den Glauben festlegen, entscheiden (definire) zu können, daß er vielmehr überall, wo er auf seinen Tomus zu sprechen kommt, die Gewißheit ausstrahlt und von der Zuversicht getragen ist, darin tatsächlich so zu verkünden, daß der Glaube als überlieferter erkannt werden kann. Und in dieser seiner Zuversicht hatte er sich ja auch, wie die Zustimmung auf dem Konzil von Chalkedon zeigte, nicht getäuscht[95].

Sieht somit Leo seinen Tomus selber als ein Lehrschreiben an, das in erster Linie nicht formale, sondern materiale Autorität ins Spiel bringt, dann darf man auch damit rechnen, daß die Zeitgenossen, vor allem die Synodalen von Chalkedon, diesen Charakter dem Schreiben Leos zuerkennen. Sie sind deswegen nicht, wie Dogmenhistoriker das bisweilen supponieren, zu Beginn des Konzils vor die peinliche Frage gestellt: Dürfen wir noch ‚definieren', wo doch Leo schon ‚definiert' hat? Die Frage lautet vielmehr für die Synodalen, die nicht grundsätzlich der monophysitischen Opposition auf dem Konzil angehören: Hat Leo richtig und deutlich genug den zu überliefernden Glauben ‚verkündet', oder müssen wir es noch eindeutiger tun? Bekanntlich war die Mehrheit auf dem Konzil zunächst der Meinung, Leo habe deutlich genug und richtig verkündet, und es bedurfte deswegen kaiserlicher Pression, um die Konzilsväter doch noch zu einer ‚Definition' zu be-

---

etiam vocibus declarata invenitur ... ut primum ... in lucem edita est, mox suscepta et subscripta fuit ab omnibus ... Ita porro apparuit pontificiam *definitionem* sufficere, nec opus esse generali concilio ...' (PL 54, Sp. 751/2). — Spätere katholische Stellungnahmen *(Bellarmin, Dublanchy, Tixeront, Batiffol)* werden von *Jalland*, a. a. O. (Anm. 1) 300—302 zusammengefaßt und beurteilt. (Additional Note: the reception of the ‚Tome' and its bearing on the dogma of papal infallibility.) *Jalland* selber kommt zu dem Ergebnis: „Admittedly the letter was first written in order to guide those who were responsible for the examination of Eutyches at Constantinople or elsewhere. But in the later stages of the controversy Leo did not hesitate to refer to his 'Tome' as a final standard of orthodoxy and for this reason, when he saw the council was inevitable, that no discussion of doctrine should be permitted" (a. a. O. 302). Vgl. auch *Getzeny*, a. a. O. (Anm. 1) 53.

[93] Vgl. Tomus ad Antiochenos: PG 26, 796 A—809 A.

[94] Brief an Nestorius (Ep. 4): ACO I, 1, 1, 25—28.

[95] Vgl. die Konzilsakten ACO II, 1, 2, S. 81. Bezeichnend ist in diesem Sinne auch das Schreiben der Mailänder Synode an Leo: Claruit eam plena fidei simplicitate fulgere, prophetarum etiam assertionibus evangelicisos testimoniis, nitore quodam lucis ac veritatis splendore radiare, omnibusque sensibus convenire, quos auctoritatibus et apostolicae doctrinae beatus Ambrosius, de incarnationis Dominicae mysterio suis libris Spiritu Sancto excitatus inseruit (Ep. 97: PL 54, 946 B).

wegen, die sie an und für sich — nach Leos Verkündigung und Darlegung — für überflüssig hielten[96].

IV. Verhältnis zwischen römischem Lehrprimat und Konzilien

Mit der letzten Bemerkung über die Rolle des Tomus auf dem Konzil von Chalkedon haben wir schon den vierten Punkt unserer Thematik angeschnitten, das Verhältnis von päpstlicher und konziliarer Autorität in den Augen Leos. Überblicken wir die zu dieser Problematik vorliegenden Aussagen, so ergeben sich zwei Gruppen. Die einen beziehen sich auf das Verhältnis zwischen dem römischen Stuhl und Konzilien im Sinne von actu stattfindenden oder geplanten Versammlungen; die anderen handeln vom Verhältnis zwischen römischem Stuhl und Konzilien unter der Rücksicht des „Produktes" solcher Bischofsversammlungen, d. h. der Konzilsdekrete. Wir beginnen mit dieser letzten Gruppe von Zeugnissen.

Von Beginn der Streitigkeiten um Eutyches an begründet Leo seinen Anspruch, genauestens über den Eutychesprozeß informiert zu werden[97], mit der Sorge, die „Satzungen der ehrwürdigen Väter" von falscher „Auslegung" zu bewahren, womit er mit aller Wahrscheinlichkeit auf das Konzil von Nikaia anspielt[98]. Im gleichen Sinne schreibt Leo an *Kaiser Markian,* der das Konzil von Chalkedon einberufen hat[99], er solle keine erneute Diskussion der „mit Autorität" verurteilten Lehre zulassen, vielmehr dafür sorgen, daß „die Bestimmungen der alten Synode von Nikaia nach Beseitigung der häretischen Auslegung erhalten bleiben"[100]. Nach dem Konzil von Chalkedon, auf dem von der Konzilsmehrheit Kanon 28 angenommen worden war, erklärt Leo in

---

[96] „Aber offensichtlich wollte das Konzil nichts von einer neuen Glaubensformel wissen", *P. Th. Camelot,* Ephesus und Chalcedon (Mainz 1963) 143. — Vgl. auch *T. Jalland,* The Church and the Papacy (London 1944) 307: „The proceedings of the council at Chalcedon show clearly the unwillingness of the episcopal protagonists in the drama, to commit themselves to any new statement of dogma, and its evident relief at the publication of Leo's Tome." — Eine eingehendere Untersuchung wäre dabei der Frage zu widmen, ob die Verweigerung einer neuen Glaubensdefinition, bzw. die zögernde Haltung der Konzilsväter, nur praktisch/taktisch begründet ist (Unfähigkeit zu gemeinsamer Willensbildung) oder auch theoretisch/dogmatisch. Ist zur Zeit des Konzils von Chalkedon schon theoretisch aufgearbeitet, daß eine neue Glaubensformel (= Definition) keine ‚Neuerung' darstellt?

[97] „... quam plenissime et lucide universa nobis (Flavianus) ... indicare festinet, ne inter assertiones partium aliqua ambiguitate fallamur' (Ep. 23: ACO 5, 19—21).

[98] „... ne constitutiones venerabilium patrum divinitus roboratae et ad soliditatem fidei pertinentes prava cuiusdam interpretatione violentur' (Ep. 23: ACO 5, 21—23).

[99] Zur kaiserlichen Berufungsvollmacht vgl. *P. Stockmeier,* a. a. O. (Anm. 2) 163.

[100] „... obsecro clementiam vestram ut in praesenti synodo fidem quam beati patres nostri ab apostolis sibi traditam praedicarunt, non patiamini quasi dubiam retractari; et quae olim maiorum sunt auctoritate damnata, redivivis non permittatis conatibus excitari; illudque potius iubeatis ut antiquae Nicaenae synodi constituta remota haereticorum interpretatione permaneant' (Ep. 92: ACO 48, 25—29).

einem Brief an die Kaiserin Pulcheria diesen Kanon für null und nichtig und fügt als Begründung bei: „In allen kirchlichen Streitfragen halten wir uns an die Gesetze, die der Heilige Geist durch die 318 Bischöfe aufgestellt hat zur friedenstiftenden Beobachtung für alle Bischöfe. Folglich darf keinerlei Beachtung geschenkt werden dem, was von der Bestimmung (constitutio) Vorgenannter abweicht, mag die Zahl der Beschließenden um noch so viel größer sein." [101]

In seinem verspäteten Brief an die *Synode von Chalkedon* vom 21. März 453 ermahnt Leo — wieder im Hinblick auf Kanon 28 von Chalkedon —, die „unverletzlichen Statuten der heiligen Väter" zu beobachten, „damit die Rechte der Kirchen, so wie sie von jenen 318 göttlich inspirierten Vätern angeordnet worden sind, bestehenbleiben" [102]. Und wieder folgt die Erklärung, daß null und nichtig ist, was von irgendeiner anderen, noch so großen Synode Gegenteiliges bestimmt wurde [103]. In diesem Zusammenhange bezeichnet sich Leo als „Anwalt des katholischen Glaubens und der Konstitutionen der Väter" [104]. In seinem Brief an *Maximus von Antiochien* formuliert Leo die absolute Unantastbarkeit der Nizänischen Kanones mit unüberbietbarer Deutlichkeit [105]. Nur wenn die Kanones dieses Konzils bleibende Gültigkeit bewahren, kann dem ewigen Streit der Kirchen untereinander ein Ende bereitet werden [106].

---

[101] ‚Consensiones vero episcoporum, sanctorum canonum apud Nicaeam conditorum regulis repugnantes, ... in irritum mittimus, et per auctoritatem beati Petri apostoli generali prorsus definitione cassamus, in omnibus ecclesiasticis causis his legibus obsequentes quas ad pacificam observantiam omnium sacerdotum per trecentes decem et octo antistites Spiritus Sanctus instituerit, ita ut etiam si multo plures aliud quam illi statuere decernant, in nulla reverentia sit habendum, quidquid fuerit praedictorum institutione diversum' (Ep. 105: ACO 58, 33 — 59, 4).

[102] ‚De custodiendis quoque sanctorum patrum statutis quae in synodo Nicaena inviolabilibus sunt fixa decretis, observantiam vestrae sanctitatis ammoneo ut iura ecclesiarum, sicut ab illis trecentis decem et octo patribus divinitus sunt ordinata, permaneant' (Ep. 114: ACO 71, 11—14).

[103] ‚Quantumlibet enim extortis assentationibus se instruat vanitatis elatio et appetitus suos conciliorum aestimet nomine roborandos, infirmum atque irritum erit quidquid a praedictorum patrum canonibus discreparit, quorum regulis apostolica sedes quam reverenter utatur, scriptorum meorum ... poterit sanctitas vestra lectione cognoscere ...' (ibid. 15—20).

[104] „... poterit sanctitas vestra lectione cognoscere me auxiliante deo nostro et catholicae fidei et paternarum constitutionum esse custodem' (Ep. 114: ACO 71, 20—21).

[105] ‚Nunc autem ad omnia generaliter pronuntiare sufficiat quod si quid a quoquam contra statuta Nicaenorum canonum in quacumque synodo vel temptatum est vel ad tempus videtur extortum, nihil praeiudicii potest inviolabilibus inferre decretis et facilius erit quorumlibet consensionum pacta dissolvi quam praedictorum canonum regulas ex ulla parte corrumpi. subripiendi enim occasiones non praetermittit ambitio et quotiens ob occurrentes causas generalis congregatio facta fuerit sacerdotum, difficile est ut cupiditas improborum non aliquid supra mensuram suam moliatur appetere ...' (Ep. 119: ACO 74, 5—12). Als konkretes Beispiel solcher ‚cupiditas' nennt Leo das Vorgehen *Juvenals* auf dem Konzil von Ephesus.

[106] Vgl. Anm. 53.

Leos Einsatz für die Respektierung stattgehabter Konzilien beschränkt sich nicht auf Nikaia, seine Sorge gilt in gleicher Weise der Aufrechterhaltung der Definition von Chalkedon, sobald der Kaiser, seine Politik ändernd, das Konzil in Frage zu stellen beginnt. Doch hierüber wurde oben schon im Zusammenhang der Begründung der Konzilsautorität durch Leo gehandelt. In seinem Bemühen, Konzilsbeschlüssen Respektierung zu verschaffen, sucht Leo nach Möglichkeit den Kaiser zum Bundesgenossen zu haben oder ihn dazu zu machen, hält aber andererseits den apostolischen Stuhl für stark genug, auch ohne Unterstützung durch den Kaiser oder gegen ihn an einem Konzil festzuhalten[107]. Leo läßt sich schließlich nicht nur die Beobachtung von Kanon 6 von Nikaia angelegen sein, auch andere Kanones des gleichen Konzils wurden von ihm urgiert[108].

Es dürfte aus diesen Zeugnissen deutlich werden: Leo bestimmt das Verhältnis zwischen Konzil im Sinne von Konzilsdekret und päpstlicher Autorität wesentlich als das einer ‚custodia canonum', einer Sorge um die Einhaltung der Kanones. Dem römischen Stuhl ist die Wahrung und Beobachtung der von den jeweiligen Konzilien aufgestellten Bestimmungen und Rechtsgrundsätze in besonderer Weise anvertraut. Der römische Stuhl ist der Ort in der Kirche, die Instanz, die für die ganze Kirche das Bewußtsein wachhält für das Prinzip: „Das Recht muß uns regieren, nicht wir das Recht", und die die Beobachtung dieser Devise einfordert[109].

Damit ist ein enger Zusammenhang zwischen Konzilien und römischem Stuhl hergestellt. Wie wir oben gesehen haben, statuieren Reichssynoden in den Augen Leos unter bestimmten Bedingungen „ewig gültige" Definitionen, bleibende Rechtssatzungen. Was so durch Konzilien Eingang in die Tradition gefunden hat, ist als bleibendes Recht der Sorge des römischen Stuhles anvertraut. Entsprechendes läßt sich über das Verhältnis des römischen Stuhles zu Partikularsynoden sagen: auch hier sieht sich Leo in der Rolle des ‚Anwaltes'[110].

---

[107] Der Kaiser soll beeinflußt werden, ‚ne petitioni haereticorum ad novam synodum, quae universali ecclesiae inimica est, annuatur, quamvis apostolica sedes ea fide ac stabilitate fundata sit, ut nequaquam recipiat istius novitatis assensum ...' (Ep. 157: ACO 109, 37—39).

[108] So z. B. Kanon 16 (Sardika 18 und 19): ‚illud quoque pari observantia ad sacerdotalis concordiae vinculum ab omnibus volumus custodiri, ut nullus episcopus alterius episcopi clericum sibi audeat vindicare sine illius ad quem pertinet cessione, quam tamen evidentia scripta contineant: quoniam hoc et canonum definivit auctoritas et ipsa servandae unitatis ratio docet; ne omnis ordo ecclesiasticus per hanc licentiam efficiatur instabilis' (Ep. 13, 4: PL 54, 666 A). Vgl. hierzu die Ausführungen *Quesnells*, PL 54, 1315 Nr. 3.

[109] ‚Dominentur nobis regulae, non regulis dominemur; simus subiecti canonibus, cum canonum praecepta servamus.' Diese Maxime stammt von *Caelestin* (Ep. 3: PL 50, 428 B).

[110] Vgl. Anm. 7 (Ende).

Wir kommen zum anderen Aspekt des Verhältnisses römischer Stuhl/Konzilien. Konzilien sind hier verstanden im Sinne von actu stattfindenden oder einberufenen bzw. einzuberufenden Versammlungen. Wenn es Probleme und Konflikte gibt zwischen beiden Autoritätsträgern, dann liegen sie hier. Und es hat sich denn auch die Forschung mit der einschlägigen Problematik, vornehmlich den Rechtsfragen der Konzilseinberufungsbefugnis des Papstes, der Konzilspräsidenz und der Konzilsbestätigung[111] ausführlich befaßt[112]. Von den vorliegenden Ergebnissen dieser Forschungen ist für unsere spezielle Frage vor allem interessant die Feststellung einer erheblichen Diskrepanz zwischen Leos Ansprüchen und dem tatsächlich praktizierten Recht[113]. Leo konzipiert das Verhältnis offensichtlich anders, als es der Kaiser tut, als es die östlichen Bischöfe tun. Wie aber sieht er das Verhältnis? Hat er überhaupt eine Konzeption, oder geht er vielmehr rein pragmatisch vor, nur von dem einen Grundsatz geleitet, seinen Primat möglichst zur Geltung zu bringen? Es ist nicht leicht, auf diese Fragen zu antworten, denn Leo äußert sich nirgends prinzipiell und grundsätzlich dazu. Wir sind deswegen beim Versuch der Beantwortung auf Hypothesen angewiesen, für die es vielleicht den einen oder anderen Anhaltspunkt in Texten gibt. Für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen römischem Stuhl und Reichssynoden ist u. E. auszugehen von expliziten Äußerungen Leos über sein Verhältnis zu *Partikularsynoden.* Anschließend ist zu fragen, ob das gewonnene Ergebnis auch für sein Verhältnis zu *Reichssynoden* gilt.

Zunächst ist also noch einmal zurückzukommen auf die Partikularkonzilien. Welchen Sinn sieht Leo in ihnen? Sie sind ein Mittel zur Befriedung der Kirche, haben wir gesehen. Und zwar wirken sie in doppelter Richtung: von unten nach oben und von oben nach unten. Wie verhält sich nun der römische Stuhl zu diesem Mittel der Wiederherstellung und Erhaltung der kirchlichen Einheit? Im schon oben zitierten Brief an *Anastasius,* in dem Leo Sinn und Zweck des Konzils beschreibt, hieß es: „Hier (d. h. gelegentlich solcher Synoden) können eventuelle

---

[111] Man beachte die noch schwankende Terminologie. Um seine Zustimmung zu Chalkedon auszudrücken, verwendet Leo verschiedene Termini: approbare (Ep. 114: ACO 70, 30; Ep. 115: ACO 67, 27), placere (Ep. 115: ACO 68, 3; Ep. 117: ACO 69, 12), roborare (Ep. 117: ACO 69, 15), complecti (Ep. 114: ACO 70, 23), firmare (Ep. 163: ACO XLIV, 23; Ep. 116: ACO 68, 28; Ep. 162: ACO 106, 17).

[112] Zur Konzilsberufung vgl. vor allem *Kißling,* a. a. O. (Anm. 2) 24—67; *de Vries,* a. a. O. (Anm. 2) 65—66; zur Problematik der Konzilspräsidenz der päpstlichen Legaten *de Vries,* ebd. 73—76; zur Bestätigung des Konzils durch den römischen Stuhl, ebd., 86—88.

[113] So sagt z. B. *de Vries,* a. a. O. (Anm. 2) 75, zur Frage der Konzilspräsidenz von 451: „Es läßt sich also vernünftigerweise nicht bestreiten, daß — abgesehen von der dritten Sitzung — die Kommissare des Kaisers und nicht die Legaten dem Konzil präsidierten. Leo hatte die Forderung gestellt, seinen Legaten müsse der Vorsitz gegeben werden."

strittige Fragen mit Hilfe des Herrn so zu Ende gebracht werden, daß keine Spannung mehr zurückbleibt, sondern einzig die Liebe die Brüder einander fester verbindet." Der Papst fährt dann fort:

„Sollte jedoch eine wichtigere Angelegenheit auftauchen, die von Dir, ehrwürdiger Bruder, dem Vorsitzenden (der Synode), dort nicht erledigt werden kann, dann sollst Du uns eine ‚relatio'[114] zusenden und uns um Rat fragen[115]. Wir werden dann den Bescheid erteilen[116], den der Herr, dessen Barmherzigkeit wir zuschreiben, was wir vermögen, uns offenbart und eingibt. Indem wir so (die Angelegenheit) selber untersuchen, behalten wir die Entscheidung uns vor gemäß der Überlieferung der alten Vorschrift und der dem apostolischen Stuhl geschuldeten Hochachtung. Wie es nämlich unser Wille ist, daß Du Deine Autorität stellvertretend für uns ausübst, so behalten wir uns die Angelegenheiten vor, die an Ort und Stelle nicht erledigt werden können oder in denen einer Appellation eingelegt hat."[117]

Es handelt sich hier um eine Verhältnisbestimmung römischer Stuhl/Synode, die zwar zunächst nur gilt für die spezielle Stellung der illyrischen Kirchenprovinz[118]; es spricht aber doch vieles dafür, daß Leo in dieser speziellen Beziehung ein Modell sieht für das Verhältnis zwischen römischem Stuhl und Konzil überhaupt. Der Papst wäre demnach die Letztinstanz für alle Streitfälle, die auf unteren Ebenen nicht zur Entscheidung gebracht werden konnten. Man wird diese Konzeption des Verhältnisses zwischen römischem Stuhl und Konzilien nicht mit Zentralismus verwechseln dürfen, denn der römische Stuhl entscheidet nicht alles, sondern nur das, was die Synoden von Teilkirchen nicht entscheiden konnten. Zu beachten ist in dem angeführten Zitat die vom ‚Präsidenten' der unteren Instanz (der Partikularsynode) ausgeübte Stellvertretung für den Papst. Freilich handelt es sich auch hier zunächst um den Sonderfall des illyrischen Vikariats. Geht man aber einmal davon aus, daß dessen Rechtsstellung Rom gegenüber modellhaft ist, dann fällt auch von hier Licht auf das Verhältnis, wie es

---

[114] Nach *Heumann/Seckel*, Handlexikon . . .: Berichterstattung einer unteren Behörde an eine obere.

[115] ‚consulere' bedeutet nach *Heumann/Seckel*, Handlexikon . . ., a) bei einem Rechtsgelehrten sich Rat erholen, b) bei dem Kaiser wegen einer rechtlichen Entscheidung fragen.

[116] ‚rescribere' bedeutet nach *Heumann/Seckel*, Handlexikon . . ., schriftlich antworten, insbesondere a) von Antwort der Juristen auf Anfragen über Rechtspunkte; b) von Bescheiden der Kaiser auf Anfragen von Privatpersonen oder Behörden. Rescriptum = kaiserliches Antwortschreiben, Bescheid.

[117] ‚Si qua vero causa maior evenerit, quae a tua fraternitate illic praesidente non potuerit definiri, relatio tua missa nos consulat: ut revelante Domino cuius misericordiae profitemur esse quod possumus, quod ipse nobis aspiraverit, rescribamus: ut cognitioni nostrae pro traditione veteris instituti et debita apostolicae sedis reverentia, nostro examine vindicemus: ut enim auctoritatem tuam vice nostra te exercere volumus, ita nobis quae illic componi non potuerint, vel qui vocem appellationis emiserit, reservamus' (Ep. 6: PL 54, 619 B).

[118] Vgl. hierzu Anm. 8.

Leo zwischen Konzil und römischem Stuhl konzipiert: der Papst ist grundsätzlich das Einheitsprinzip kirchlicher Konzile.

Führen wir, bevor wir einen Schritt weiter tun, noch ein Zeugnis an. In dem oben bereits genannten Brief 14 an *Anastasius*, in dem Leo Einzelanweisungen über die Durchführung von Vikariatssynoden erteilt, heißt es: „Wenn aber bei dem, was Du glaubst mit den Brüdern zusammen behandeln und entscheiden zu müssen, ihre Meinung von der deines Willens verschieden ist, dann soll die ganze Angelegenheit mitsamt den Konzilsakten an uns weitergeleitet werden (referre). So soll dann nach Ausräumung des Zweifels bestimmt werden, was Gott gefällt. Darauf richten wir nämlich unser ganzes Streben und unsere ganze Sorge, daß die Einheit der Eintracht durch keine Zwietracht verletzt und die Beobachtung der Ordnung durch keine Nachlässigkeit verabsäumt wird." [119] Wieder die subsidiäre Rolle des römischen Stuhles mit deutlicher Angabe des Sinnes derselben: Herstellung und Wahrung der „Einheit der Eintracht". Anschließend zeichnet Leo mit eindrucksvollen Sätzen das Kirchenbild, aus dem sich seine Idee vom Verhältnis römischer Stuhl/Konzil ergibt. Es lohnt sich, den Text in extenso zu zitieren:

„Die Verbundenheit des ganzen Leibes (der Kirche) macht ihre einige Gesundheit, ihre einige Schönheit aus, und diese Verbundenheit fordert Einmütigkeit des ganzen Leibes, vor allem aber erheischt sie Eintracht der Bischöfe. Deren Würde ist zwar gemeinsam, aber nicht allgemein gleich ist ihre (Rang)ordnung (ordo). Denn auch unter den seligsten Aposteln bestand bei Gleichheit der Ehre (honoris) doch eine gewisse Verschiedenheit der Gewalt (potestas), und während bei allen gleich die Erwählung (electio) war, so ist es doch Einem gegeben worden, alle übrigen zu überragen (praeeminere). Von diesem Muster (forma) rührt auch die Unterscheidung der Bischöfe her, und durch eine großartige Ordnung ist dafür gesorgt, daß nicht alle alles für sich beanspruchen, sondern in den einzelnen Provinzen einzelne (Bischöfe) seien, deren Spruch (sententia) als der erste unter den Brüdern gelte, und wiederum, daß die in den größeren Städten bestellten Bischöfe eine umfassendere Fürsorge (sollicitudo) empfingen, durch diese Bischöfe aber die Sorge (cura) für die universale Kirche zu dem einen Stuhle Petri zusammenfließe und nichts irgendwo von (diesem) seinem Haupt getrennt sei." [120]

---

[119] ‚Si autem in eo, quod cum fratribus tractandum definiendumve credideris diversa eorum fuerit a tua voluntatis sententia, ad nos omnia sub gestorum testificatione referantur, ut remotis ambiguitatibus, quod Deo placeat decernatur. Ad hunc enim finem omnem affectum nostrum curamque dirigimus, ut quod ad unitatem concordiae, et quod ad custodiam pertinet disciplinae, nulla dissensione violetur, nulla desidia negligatur' (Ep. 14, 11: PL 54, 675 A).

[120] ‚Connexio totius corporis unam sanitatem, unam pulchritudinem facit: et haec connexio totius quidem corporis unanimitatem requirit sed praecipue exigit concordiam sacerdotum. Quibus cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis: quoniam et inter beatissimos apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis; et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est ut caeteris praeemineret. De qua forma episcoporum quoque est orta distinctio, et magna ordinatione provisum est ne omnes sibi omnia vindicarent; sed essent in singulis provinciis singuli, quorum inter fratres haberetur prima sententia; et rursus quidam in

Gerade im Anschluß an dieses Zitat und im Lichte des hier skizzierten Kirchenbildes ist nun die Frage zu stellen: Gilt das gewonnene Ergebnis über das Verhältnis zwischen römischem Stuhl und Partikularsynoden tatsächlich nur für letztere? Dürfen wir nicht extrapolieren und annehmen, daß Leo im Grunde sich auch als Letztinstanz über den Universalsynoden betrachtet für den Fall, daß diese zu keiner Einigung kommen? U.E. ist diese Annahme nur auszuschließen, wenn für Leo ein Wesensunterschied zwischen Partikular- und Reichssynode vorausgesetzt werden muß, etwa in dem Sinne, daß jene irren können, diese aber nicht[121]. Diese Voraussetzung braucht aber nicht gemacht zu werden.

Nun darf bei den angezogenen Texten nicht übersehen werden, daß sie sich in erster Linie auf Disziplinarfragen beziehen. Unser Ergebnis gilt also nicht unmittelbar für Glaubensstreitigkeiten. Hier ist nun auf den dritten Teil unserer Untersuchung zurückzugreifen, auf die Konzeption des römischen Lehrprimates durch Leo. Der Papst sieht sich als „Verkünder" privilegierter Tradition, so haben wir gesehen. Wie sieht er das Verhältnis zwischen dieser Verkündigung (praedicatio) und der Aufgabe des Reichskonzils?

Wenn wir uns von dem terminologischen Befund leiten lassen[122], dann ergibt sich als erstes: Leo sieht das Verhältnis nicht als Konkurrenz zweier Instanzen, die beide das gleiche tun. Es steht nicht Definition gegen Definition oder Verkündigung gegen Verkündigung. Vielmehr ist es Funktion des römischen Stuhles zu ‚verkünden' und Aufgabe des Konzils zu ‚definieren'. Hiervon ausgehend, erhebt sich die Frage: Kommt in dieser zunächst bloß terminologischen Differenz eine bestimmte Idee vom Verhältnis beider Instanzen zum Ausdruck? Auf diese Frage läßt sich vielleicht die folgende Antwort geben: Der Papst ist der wesentliche Zeuge der ‚traditio', in ihm kommt die *eine* Stimme der Tradition als solche zu Wort. Er „verkündet" vom Wesen seines Amtes her den *vertikalen* consensus der Kirche. Aufgabe des Konzils

---

maioribus urbibus constituti sollicitudinem susciperent ampliorem, per quos ad unam Petri sedem universalis Ecclesiae cura conflueret, et nihil usquam a suo capite dissideret' (Ep. 14: PL 54, 676 A). Übersetzung nach *E. Caspar*, a.a.O. (Anm. 2) 456.

[121] Wenn wir bei Leo die Annahme eines ‚Wesensunterschiedes' zwischen Partikular- und Reichssynode nicht voraussetzen zu müssen glauben, dann ist damit natürlich nicht behauptet, daß Leo die Eigenart einer Reichssynode übersieht. Vgl. hierzu *Kißling*, a.a.O. (Anm. 2) 61: „Das durch den Kaiser einberufene Konzil war aber nicht nur eine erweiterte Metropolitansynode, nicht ein rein hierarchisches Organ der kirchlichen Verwaltung. Staat und Kirche wirkten hier zusammen, und wie beide in den Augen der damaligen Zeit, man wäre fast versucht zu sagen als eine Einheit betrachtet wurden, schaute man auch ein Konzil als eine res mixta, als eine kirchlich-staatliche Versammlung an ..." Das alles sieht Leo wohl deutlich. Eine andere Frage wiederum ist, ob er diese ‚res mixta' mehr fürchtet oder im Gesamtkonzept seines Kirchenbildes mehr bejaht.

[122] Vgl. Anm. 65 und 75!

ist es dagegen, den *horizontalen* consensus der Kirche zu ‚definieren', d. h. durch richterliche Entscheidung gegen Abweichungen festzulegen und zur Geltung zu bringen.

Konzil und Papstamt wären damit vom Wesen der katholischen Wahrheit her[123] aufeinander bezogen. Im consensus beider läge die Evidenz des katholischen Glaubens. Die vorgetragene Hypothese findet in einigen Texten eine gewisse Stütze. Es handelt sich um Aussagen, die auf Einzelfälle bezogen sind und nur mit entsprechendem Risiko der Fehlinterpretation verallgemeinert werden dürfen.

Aufschlußreich ist in diesem Sinne der Anfang von Brief 33 an *Kaiser Markian* vom 13. Juni 449[124]. Der Passus ist ohne Zweifel ein Meisterstück diplomatischer Briefschreibekunst. Vordergründig gelesen, hört sich der erste Satz an wie eine captatio benevolentiae: Leo lobt den Kaiser, daß er den Papst zum Reichskonzil beigezogen hat. Bei näherem Zusehen erweist sich dieses Lob aber als ein Wink mit dem Zaunpfahl: des Kaisers vorgebliches Interesse an der Konzilsbeteiligung des Papstes wird interpretiert als dessen Wunsch, von „Petrus" den rechten Glauben zu erfahren. Im weiteren Verlauf des Briefes leuchtet dann schließlich — indirekt zwar nur, aber sichtbar für jeden, der sich bemüht, den diplomatischen Stil Leos zu durchschauen — Leos Idee über das Verhältnis des römischen Stuhls zum fraglichen Konzil durch: Die Jünger, von denen in Mt 16, 16—18 die Rede ist — der Leser ist eingeladen, sie mit den Konzilsvätern zu identifizieren —, geben, solange Petrus seine Stimme nicht erhoben hat, nur die „vielfältigen Ansichten von je einzelnen" (diversorum) wieder, der „Apostelfürst" (princeps apostolorum) dagegen verkündigt die „Fülle des Glaubens", und zwar — das ist zu beachten — des Glaubens eben dieser gleichen Jünger! Das heißt doch, wenn unser Ansatz zur Auslegung dieser Stelle richtig ist: das Konzil ist ohne das Zeugnis des Papstes Resonanzboden der Uneinigkeit verschiedenster Richtungen und Meinungen. Auf Grund der privilegierten Tradition jedoch, die der Papst bezeugt, findet das Konzil hin zur Einheit des Glaubens.

Brief 102 vom 27. Januar 452 an die *gallischen Bischöfe* dürfte ebenfalls unsere Hypothese stützen, daß Leo in der Weise Konzil und römi-

---

[123] ecclesiae catholicae universitatis et antiquitatis consensio, *Vinzenz von Lerin*, Commonitorium 38, 31.

[124] ‚Religiosa clementissimi principis fides ... hanc reverentiam divinis detulit institutis, ut ad sanctae dispositionis effectum auctoritatem apostolicae sedis adhiberet, tamquam ab ipso beatissimo Petro cuperet declarari quid in eius confessione laudatum sit, quando dicenti domino „quem me esse dicunt homines filium hominis?" varias quidem diversorum opiniones discipuli memorarunt, sed cum ab eis quid ipsi crederent, quaereretur, princeps apostolorum plenitudinem fidei brevi sermone conplexus „tu es" inquit, „Christus filius dei vivi" hoc est tu qui vere es filius hominis, idem vere es filius dei vivi, tu, inquam, verus in deitate, verus in carne et salva geminae proprietate naturae utrumque unus' (Ep. 33: ACO 15, 13—22).

schen Stuhl aufeinander bezogen sein läßt, daß der Papst primär als „Verkünder" der Tradition, also des vertikalen consensus, fungiert, das Konzil hingegen primär als Repräsentanz des horizontalen consensus. Der Zusammenklang beider ist nicht von irgendwo und irgendwie ableitbar; er ist, weil geistgewirkt, Gegenstand der Hoffnung.

In diesem Sinne verkündet Leo in seinem Tomus die „evangelische und apostolische Tradition über die Fleischwerdung unseres Herrn Jesus Christus" in der Zuversicht (fiducia), daß „unser aller Bekenntnis eines und unverschieden ist"[125]. Was zunächst den vorkonziliaren Zusammenklang des doppelten consensus angeht, dem zwischen Papst und gallischen Bischöfen, so sieht Leo seine Hoffnung nicht getäuscht: tatsächlich sind die gallischen Bischöfe mit ihm im Glauben eins. In eben diesem Zusammenhang nun kommt Leo auch auf den consensus des Konzils selber zu sprechen. Worin besteht er? Zunächst negativ darin, daß keine Argumente (ars rationandi, eloquia disserendi) mehr „gegen den göttlich begründeten Glauben" erlaubt sind. Das Konzil verbietet ausdrücklich die Infragestellung des consensus. Worin besteht er aber positiv? „Nicht nur den Priestern (Bischöfen) Christi, sondern auch den christlichen Kaisern und Machthabern, allen Ständen des Klerus und des Volkes wurde es in aller Deutlichkeit offenkundig, daß es keinen anderen aus der Quelle der göttlichen Güte strömenden wahrhaft apostolischen und katholischen Glauben gibt ... als den, den wir nunmehr unter Zustimmung der ganzen Welt, so wie wir ihn empfangen haben, verkünden und verteidigen ..."[126] Das Konzil besteht im Ereignis, im Zusammenklang dieses doppelten consensus. In der Verkündigung des Papstes, dem consensus der Tradition, erkennt der Erdkreis seinen eigenen gemeinsamen Glauben.

Was bedeutet dieser zusätzliche consensus des Konzils, wenn doch die „Verkündigung" des Papstes schon den „apostolischen" Glauben darlegte? Er bedeutet eine „noch offenbarere Gnade Gottes, die der

---

[125] ‚Quod ergo, sicut causa poscebat, fiduciam nostram quam de vobis habemus in Domino, fideliter atque obedienter auxistis, multa exultatione gaudemus. et merito nos cognoscimus fratribus et coepiscopis nostris Orientalibus intimasse quod secundum evangelicam et apostolicam traditionem de incarnatione domini nostri Jesu Christi una esset omnium nostrum et indiscreta confessio ...' (Ep. 102: ACO 53, 21—25).

[126] ‚Non enim ultra iam cuiquam excusationis refugium de ignorantia vel de intelligentiae difficultate conceditur, cum ob hoc ipsum sexcentorum fere fratrum coepiscoporumque nostrorum synodus congregata nullam artem ratiocinandi, nullum eloquium disserendi contra fundatam divinitus fidem inspirare permiserit, quoniam annitentibus per auxilium gratiae dei fratribus et vicariis nostris, quorum plenissima extitit in omni actione devotio, non solum sacerdotibus Christi, sed etiam principibus ac potestatibus Christianis cunctisque cleri et plebis ordinibus plene atque evidenter apparuit hanc esse vere apostolicam et catholicam fidem ex divinae pietatis fonte manantem, quam sinceram et ab omni faece totius erroris alienam, sicut accepimus, praedicamus et universo iam mundo consentiente defendimus ...' (Ep. 102: ACO 53, 30 — 54, 6).

Welt (!) gewährte, daß beim Sieg der Wahrheit die Urheber des so sehr verletzten Glaubens zugrunde gingen und der Kirche ihre Integrität wiedergeschenkt wurde". Das Konzil, eine zusätzliche Gnade, denn jedenfalls „hätte der apostolische Stuhl in der Kraft des Heiligen Geistes die Freiheit des Evangeliums verteidigt . . ." [127]

Stimmt unsere Interpretation, dann ist das Konzil im Vergleich zum römischen Stuhl tatsächlich rein ‚akzidentell' — unter der Rücksicht der Verkündigung des Evangeliums, mag es unter anderer Rücksicht auch notwendig sein. Das große Konzil von Chalkedon ein Akzidenz der päpstlichen Verkündigung! Daß Leo das Verhältnis von Römischem Stuhl und Konzil so sieht, verrät bisweilen eine schon sprachlich auffallende Formulierung: „. . . unaufhörlich habe ich mich dafür eingesetzt . . ., daß alle Brüder anerkennen, was überall gemäß der apostolischen Lehre zu halten und zu lehren ist; hinzukam (accedente) der göttlich eingegebene Eifer der glorreichsten Kaiser, in Chalkedon eine Synode zu versammeln und die häretische Gottlosigkeit zu verurteilen . . ." [128] — Im Brief 139 vom 4. September an *Juvenal von Jerusalem* nennt Leo nacheinander als Mittel zum rechten Glauben an die Menschwerdung Jesu Christi: die Väter, den Tomus „mit der beigefügten Bestätigung durch ein universales Konzil" [129].

Solche Formulierungen verraten: das Konzil ist für Leo nicht der wesentliche Ort oder das wesentliche Instrument der ‚traditio'; das Konzil dient vielmehr der Wahrheitsvermittlung in der Horizontale, es dient der Wahrheitsverbreitung, der äußeren Vernichtung der Häresie [130]. In diesem Zusammenhang bekommt der terminologische

---

[127] „. . . etsi in virtute spiritus sancti inter quaslibet dissensiones per sedis apostolicae famulatum evangelii erat defendenda libertas, manifestior tamen apparuit gratia dei, quae praestitit mundo ut in victoria veritatis auctores tantum violatae fidei deperirent et sua integritas ecclesiae redderetur' (Ep. 104: ACO 55, 11—14).

[128] ‚In causa itaque fidei quidquid pro nostro officio agi potuit ac potest, iuvante domino et sollicite et libenter exsequimur, ut evangelio Christi irreprehensibiliter serviamus nec per desidiam nostram ulla pars catholicae ecclesiae neglecta videatur. Propter quod sicut omnibus notum est, non destiti laborare ut manifestata atque defensa incarnationis dominicae veritate omnis fraternitas quid ubique secundum doctrinam apostolicam et tenendum et docendum esset, agnosceret, accedente gloriosissimorum principum studio divinitus inspirato, ut in civitate Calchedonensi, synodo congregata haeretica damnaretur impietas . . .' (Ep. 118: ACO 71, 28 — 72, 5).

[129] ‚Haec autem veritas (die wahre Menschheit Christi) quantis et novi et veteris testamenti auctoritatibus declaretur, evidenter agnoscis, cum fides patrum et scripta mea ad sanctae memoriae Flavianum data . . . adiecta universalis synodi confirmatione sufficiant' (Ep. 139, ACO 93, 13—16). Hierhin gehört auch die Absetzungssentenz über Dioskurus auf dem Konzil von Chalkedon in der doppelten Fassung. Vgl. hierzu *H. M. Klinkenberg*, a. a. O. (Anm. 2) 88—89.

[130] In diesem Sinne schreibt Leo an Markian: ‚nam cum vestro praecipue opere sit effectum ut per synodale concilium damnatis impii dogmatis defensoribus omnes vires sacrilegus error amitteret, ad eiusdem devotionis pertinet palmam, si malum quod in suis ducibus oppressum est, etiam in quibuscumque reliquiis deleatur' (Ep. 115: ACO 67, 17—20).

Befund Bedeutung, daß Leo seine eigene Funktion, die er z. B. durch seinen Tomus ausübt, als ‚praedicatio' bezeichnet, dem Konzil aber, soweit wir sehen, diesen gewichtigen Terminus vorenthält. Umgekehrt ist es zu beachten, daß Leo zwar von ‚definitiones' der Konzilien spricht[131], seine eigene Glaubensverkündigung im Tomus aber nicht mit diesem Terminus bezeichnet[132]. Darin liegt Konsequenz: die authentische „Verkündigung" des Evangeliums ist eben dem Lehrprimat des römischen Stuhles anvertraut, Sache des Konzils dagegen ist das „Urteil", die ‚definitio', d.h. die wirksame Vernichtung der Häresie auf dem Erdkreis.

V. Ein Modell?

Abschließend stellt sich die Frage nach einem Modell für die spezifische Konzeption Leos vom Verhältnis zwischen römischem Stuhl und Synoden. Um Mißverständnissen vorzubeugen: gesucht wird nicht nach einer Quelle für das kirchliche Synodalwesen und die entsprechende Gesetzgebung Leos. Die kirchliche Synode hat nämlich längst eine eigene Tradition entwickelt, nachdem sie am Anfang stark in ihren konkreten Formen von der römischen Senatspraxis geprägt wurde[133]. Gesucht wird vielmehr nach einem möglichen Vorbild für

---

[131] So z.B. häufig vom Konzil von Nikaia und Chalkedon, vgl. Anm. 42, usw. Außerdem: ‚si autem in eo quod cum fratribus tractandum definiendumve credideris ...' (Ep. 14, 11: PL 54, 675 A); ‚(cuncta) quae sunt ecclesiasticis canonibus definita ...' (Ep. 5, 3: ibid. 615 C). ‚... Unanimiter cum sanctae fraternitatis assensu ... definire ...' (Ep. 94: ACO 50, 4—7); ‚de his quae pro catholica fide in synodali Calchedonensis definitiones ...' (Ep. 152: ACO 99, 15); — Fast etwas von Willkür schwingt bei Erwähnung des Terminus mit, wenn Leo von Anatolius schreibt: ‚... repudiandum sibi quod ausa est contra puram et singularem fidem inperita insipientia definire ...' (Ep. 70: ACO 30, 3—5); ähnlich an folgender Stelle, wo es um die Problematik der Wiedertaufe geht; ‚quis enim ita sit suspicationibus suis deditus, ut verum esse definiat quod, omni manifestatione cessante, ex opinione ambigua suspicatur?' (Ep. 166: PL 54, 1193 AB). — Auch Entscheidungen des Kaisers kann Leo mit dem Terminus ‚definire' bezeichnen: ‚ex vestrae fidei sententia saluberrime definitum est ...' (Ep. 148: ACO 99, 2). Die Osterterminbestimmung nennt Leo ebenfalls eine ‚definitio': ‚orientalium definitioni acquiescere (malui)' (Ep. 138: PL 54, 1102 B). Schließlich verwendet er den Terminus auch im Sinne von ‚Sätzen', hier im Sinne von häretischen Lehrsätzen: ‚omnes definitiones suas (Pelagiana) ad subrependi facilitatem improbare se simul(ant) atque deponere ...' (Ep. 1, 3: PL 54, 595 A).

[132] Für eigene Entscheidungen in Disziplinarfragen verwendet Leo durchaus den Terminus ‚definire': ‚id enim nos ... vestra noverit dilectio definisse' (Strafe für Nichtteilnahme an Konzilien) (Ep. 13, 2: PL 54, 665 B); ‚nullis umquam epistolis definivi ...' (Ep. 95: ACO 51, 10—11); ‚nihil possumus incognitis rebus in cuiusque partis praeiudicium definire ...' (Ep. 23: ACO 5, 5—8); ‚hoc tamen proprium definitionis meae est ...' (Ep. 119: ACO 74, 19). Gleiche Bedeutung dürfte ‚decernere' haben: ‚sensum autem praedicti (scil. Eutyches) ... etiam nos detestandum esse decernimus ...' (Ep. 32: ACO 12, 6—7); ‚(illa pars ecclesiasticae disciplinae) qua olim a sanctis patribus et a nobis saepe decretum est' (Ep. 1, 5: PL 54, 596 A); ‚sine exceptione decernimus ...' (Ep. 17: PL 54, 705 A).

[133] Vgl. hierzu *P. Batiffol*, Les règlements des premiers conciles africains, in:

das besondere Verhältnis, wie es Leo zwischen dem römischen Stuhl und den kirchlichen Synoden konzipiert. Denn hierfür gibt es in der kirchlichen Überlieferung selber kein Modell, einfach deswegen nicht, weil die Papstidee nicht so entfaltet war, daß sich das Problem ihres Verhältnisses zu den Synoden stellte.

Auf diese Frage nach einem möglichen Modell für Leos Konzeption bietet sich das Verhältnis zwischen dem römischen Kaiser und den Provinziallandtagen an. Zugunsten einer solchen Modellfunktion spricht einerseits die Tatsache, daß Leos Papstkonzeption jedenfalls von der Idee des Prinzipates beeinflußt ist, andererseits der Umstand, daß die römischen Provinziallandtage zur Zeit Leos tatsächlich eine Reihe analoger Züge zu den kirchlichen Synoden aufweisen, sich von daher also die Möglichkeit eines Vergleichs zwischen Kaiser/Provinziallandtag und Papst/Synoden ergibt.

Was nun den ersten Punkt angeht, den Einfluß der Prinzipatsidee auf Leos Papstkonzeption, so können wir uns kurz fassen. Das Wesentliche ist hier von *U. Gmelin* herausgearbeitet worden. Das Ergebnis seiner Arbeit etwas relativierend, stellt er fest:

„Es kann keine Rede davon sein, daß die gesamte Topologie des Petrusbildes allein aus der weltlichen Sphäre stammt... Wir müssen uns darüber klar sein, daß der Petrusdoktrin ein christliches Glaubensgut aus älterer Zeit innewohnt und daß Petrus wie alle Apostel eigene auctoritas besaßen, deren Substanz letztlich das Charisma des Stifters bildet... Was sich also in Rom, beginnend mit Stephan I. und gekrönt durch Leo den Großen, vollzieht, ist eine Umgestaltung der Form infolge der stadtrömischen Ideenwirkung. Aber die neue Form wirkt nach innen und bestimmt den Inhalt mit..." [134]

Zugunsten einer Vorbildfunktion des Verhältnisses Kaiser/Provinziallandtage spricht zweitens der Umstand einer gewissen Analogie zwischen letzteren und den kirchlichen Synoden. Worin bestehen diese Ähnlichkeiten? Um hierauf zu antworten, ist zunächst etwas auf die Geschichte dieser sog. Provinziallandtage einzugehen. Es handelt sich dabei um sehr alte Einrichtungen, die aus der Zeit der Republik stammen und während der Kaiserzeit im gesamten Römischen Reich verbreitet waren [135]. Das ‚concilium provinciae' wurde gebildet von den Delegierten der einzelnen Provinzstädte. Ihre Hauptaufgabe bestand in der Sorge für den Rom- und den Kaiserkult der betreffenden Pro-

---

Bull. Anc. Litt. Arch. 3 (1913) 1—19 und *P. Batiffol*, L'origine du règlement des conciles, in: *P. Batiffol*, Études de Liturgie et d'Archéologie (Paris 1919) S. 84—153.

[134] A. a. O. (Anm. 2) 122.

[135] Vgl. zum folgenden *A. H. M. Jones*, The Later Roman Empire (284—602), ‚provincial assemblies' (Oxford 1964) Vol. II, S. 763—766; ferner *Kornemann*, Art. concilium in Pauly-Wissowa, Bd. 4 (1901) Sp. 801—830, der vor allem die Zeugnisse für die Existenz dieser Versammlungen zusammenstellt, ihre Organisation, Zusammensetzung und Befugnisse behandelt.

vinz. Zu diesem Zweck wählte das ‚concilium provinciae' den ‚sacerdos provinciae'. Außerdem befaßte sich der Provinziallandtag mit Fragen allgemeinen Interesses. Der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit den kaiserlichen Provinzialbehörden wurde durch Abstimmung Ausdruck gegeben. An den Kaiser richteten diese Landtage Petitionen in den verschiedensten Angelegenheiten. Unter Diokletian wurden die ‚concilia' der neuen Reichseinteilung angepaßt. Obwohl ursprünglich zur Organisation des Kaiserkultes bestimmt, überlebten sie die Abschaffung desselben. Denn es blieb den Provinziallandtagen u. a. die Aufgabe, durch die Wahl des sog. ‚sacerdos' die Spiele in der Provinzhauptstadt zu organisieren[136], ferner andere Fragen von allgemeinem Interesse, z. B. Steuerprobleme, zu diskutieren. Man faßte Beschlüsse (decreta) und schickte Abordnungen an den Kaiser.

Für unsere Fragestellung ist nun wichtig, was *Kornemann* über die Existenz dieser Provinziallandtage schreibt: „Bei der Veröffentlichung des Codex Theodosianus im J. 438 waren sie (d. h. diese Landtage) noch in vollkommener Tätigkeit ... Vor Justinian ist die Institution schon sehr außer Brauch gekommen."[137] Hauptquelle nun, die uns erlaubt, auf gewisse Analogien zwischen diesen Provinziallandtagen und den kirchlichen Synoden hinzuweisen, ist der Codex Theodosianus, und zwar der Abschnitt ‚De legatis et decretis legationum' (Buch XII, 12). Gleich das erste Gesetz, das grundsätzlich die Versammlungs- und Beschlußfreiheit dieser Provinziallandtage garantiert[138], scheint die analoge Struktur von Synoden und Provinziallandtagen sichtbar zu machen: beide sind je auf ihre Weise frei funktionierende Körperschaften mit eigener Beschlußfähigkeit. Das dritte und vierte Gesetz befaßt sich mit Kompetenzfragen. Für die Petitionsdekrete der Provinziallandtage werden die jeweiligen Instanzen festgelegt. Außerdem wird die unverfälschte Weiterleitung der Beschlüsse urgiert[139]. Die

---

[136] Hierzu Einzelheiten bei *Jones*, a. a. O. (Anm. 135) 764—765.

[137] *Kornemann*, a. a. O. (Anm. 135) Sp. 829.

[138] ‚In Africanis provinciis universis conciliis liberam tribuo potestatem, ut congruente arbitrio studii condant cuncta decreta aut commodum quod credunt consulant sibi, quod sentiunt eloquantur decretis conditis missisque legatis. Nullus igitur obsistat coetibus dictator, nemo conciliis obloquatur' (CTh 12, 12, 1: Mommsen, S. 726).

[139] ‚Provinciales desideriorum suorum decreta initio aput acta ordinariorum iudicum prosecuti ad sedis tuae eminentiam mittant, ut inpudentior petitio refutetur aut iustior petita commoda consequatur. Si qua autem eiusmodi fuerint, quae magnificentiam tuam probabili cunctatione destringant, super his satis erit consuli scientiam nostram, ita ut cunctas petitiones cum litteris tuis legatorum unus advectet' (CTh 12, 12, 3: Mommsen, S. 726).

‚Iuxta legem divi Constantini nihil post tractatum habitum civitatum voluntate mutetur sive mutiletur, sed integrae atque inhibitae civitatum petitiones ad magnificentissimae sedis tuae notitiam perferantur, ut sit examinis tui, quaenam ex his auxilio tuo implenda protinus, quae clementiae nostrae auribus intimanda videatur' (CTh 12, 12, 4: Mommsen, S. 727).

siebte Konstitution bestimmt die Zahl der von Provinziallandtagen an den Kaiser abzusendenden Abgeordneten[140], eine Anordnung, die in ähnlichen Bestimmungen Leos eine Parallele hat[141]. Die Petitionen aus den Provinzen an den Kaiser sollen nicht ohne die Zwischeninstanz des Stadtpräfekten von Rom an den Kaiser geleitet werden[142]. Die neunte Konstitution verbietet das Verzögern solcher Landtage durch die betreffenden kaiserlichen Behörden[143], die elfte bestimmt, daß die Legaten für ihre Petitionen Schriftstücke vorzulegen haben, über die in eben diesen Landtagen abgestimmt wurde[144]. Die zwölfte Konstitution befaßt sich u.a. mit dem zur Teilnahme berechtigten bzw. verpflichteten Personenkreis[145]. Die dreizehnte legt Modalitäten fest, wie z.B. Ort und Öffentlichkeit des Landtags[146], die fünfzehnte schärft u. a. die Teilnahmepflicht ein[147]. Auch über die jährliche Abhaltung solcher Landtage innerhalb einer bestimmten vorgeschriebenen Frist liegen Bestimmungen vor. Wie bei Leo sind für Säumige Strafen vorgesehen[148]. Möglicherweise haben nicht alle Teilnehmer der Provin-

[140] ‚Cum desideria sua singulae civitates cupiunt explicare, non viritim legatos mittant ad nostri numinis comitatum, sed tractatu habitoque conventu tres e provincia, qui petitionis advehant, deligantur; multae conpetentis denuntiatione praestrictis his ... qui provincias moderantur' (CTh 12, 12, 7: Mommsen, S. 727).

[141] Vgl. Anm. 9.

[142] ‚Quaecumque civitas legatos ad sacrarium nostrum voluerit ordinare, libera ei tribuatur facultas, ita tamen, ut a te probata atque elimata ad nos desideria perferantur' (CTh 12, 12, 8: Mommsen, S. 727).

[143] ‚Sive integra dioecesis in commune consuluerit sive singulae inter se voluerint provinciae convenire, nullius iudicis potestate tractatus utilitati eorum congruus differatur neque provinciae rector aut praesidens vicariae potestati aut ipsa etiam praefectura decretum aestimet requirendum ...' (CTh 12, 12, 9: Mommsen, S. 728).

[144] ‚Si quis vel civitatis vel provinciae vel corporis alicuius ita prosequi desideria voluerit, ut non omnia mandata litterarum, decretorum auctoritate demonstret, inauditus ac sine effectu remeare protinus iubeatur' (CTh 12, 12, 11: Mommsen, S. 728).

[145] ‚Si quod extraordinarium concilium postulatur, cum vel ad nos est mittenda legatio vel vestrae sedi aliquid intimandum, id, quod inter omnes communi consilio tractatuque convenerit, minime in examen cognitoris ordinarii perferatur. Provincialium enim desideria, quibus necessaria saepe fortuitis remedia deposcuntur, vobis solis agnoscere atque explorare permittimus, nobis probationem ac iudicium reservamus. Ad provinciale concilium in una frequentiore totius provinciae urbe cunctos volumus convenire, qui primatum honorantur insignibus ...' (CTh 12, 12, 12: Mommsen, S. 728).

[146] ‚Provinciale concilium quo tempore iniri debeat, cum adsensu omnium atque consilio propria auctoritate definiat, ita ut ipse conventus in una opulentiore totius provinciae urbe absque ullius iniuria celebretur. Inde quod in consilium communia vota deducunt, vel in aede publica vel in aliqua fori parte tractetur, ad quam omnium possit esse concursus, ne quid dispositio paucorum tegat, quod in communem utilitatem expetat sollicitudo cunctorum ...' (CTh 12, 12, 13: Mommsen, S. 729).

[147] ‚Quotiens legatio destinatur, universos curiales praecipimus qui intra urbem consistunt, si non aegritudine vel alia inexcusabili necessitate inpediuntur, in locum curiae convenire et decreta sua propria subscribtione firmata viro spectabili praefecto Augustali insinuare, ut eius relatione tuis virtutibus intimata et sub examine tuo perpensa venire necne legati debeant, ordinetur ...' (CTh 12, 12, 15: Mommsen, S. 729).

[148] ‚Unde inlustris magnificentia tua et hanc praeceptionem nostram et priorem

ziallandtage eigentliches Stimmrecht, sondern nur die honorati[149], worin man ebenfalls eine Ähnlichkeit mit kirchlichen Synoden sehen kann, in denen nur die Bischöfe, nicht aber die teilnehmenden Priester stimmberechtigt waren[150].

Ohne Zweifel lassen sich, wie der Überblick ergibt, gewisse Analogien zwischen den zur Zeit Leos existierenden und funktionierenden Provinziallandtagen und den kirchlichen Synoden feststellen. Für die eine oder andere dieser Analogien wird man sogar eine direkte Abhängigkeit nicht mit Sicherheit ausschließen können, und zwar in beiden Richtungen eines möglichen Abhängigkeitsverhältnisses (warum soll z. B. die kirchliche Vorschrift jährlicher, regelmäßiger Versammlungen nicht Pate gestanden haben für die entsprechende Anordnung bezüglich der Provinziallandtage?). Bei aller Ähnlichkeit dieser mehr äußeren Analogien ist jedoch ein fundamentaler Unterschied zwischen den Provinziallandtagen und den kirchlichen Synoden nicht zu übersehen: Die Provinziallandtage scheinen nach den angezogenen Quellen wesentlich Gremien zur Erarbeitung von gemeinsamen Petitionen an den Kaiser gewesen zu sein. Sie vertreten die Interessen der Provinz gegenüber dem absoluten Monarchen. Eigenes Recht scheinen sie keines zu besitzen, das Petitionsrecht ist ihnen vom Kaiser gewährt. Anders die kirchlichen Synoden, gerade auch in der Sicht Leos. Sie sind Körperschaften, die mit ureigenstem Recht ausgestattet sind. Ihre Dekrete sind alles andere als Petitionen an den Papst, es sind vielmehr rechtsgültige Entscheidungen, die lediglich gegebenenfalls der päpstlichen Zustimmung bedürfen. Die Rolle des Papstes ist subsidiär, nicht absolutistisch wie die des Kaisers.

Wegen dieses fundamentalen Unterschiedes zwischen kirchlichen Konzilien und römischen Provinziallandtagen scheint uns eine Modellfunktion des Verhältnisses Kaiser/Provinziallandtage für das Verhältnis Papst/Konzilien kaum in Frage zu kommen.

---

sedis suae dispositionem secuta, id per Septem Provincias in perpetuum faciet custodiri, ut ab Idibus Augustis quibuscumque mediis diebus in Idus Septembris in Arelatensi urbe noverint honorati vel possessores, iudices singularum provinciarum annis singulis concilium esse servandum, ita ut de Novempopulata et secunda Aquitanica, quae provinciae longius constitutae sunt, si earum iudices occupatio certa retinuerit, sciant legatos iuxta consuetudinem esse mittendos. qua provisione plurimum et provincialibus nostris gratiae nos intelligimus utilitatisque praestare, et Arelatensi urbi, cuius fidei secundum testimonia atque suffragio parentis patriciique nostri multa debemus, non parum adicere nos constat ornatui. sciat autem magnificentia tua auri libris iudicem esse multandum, ternis honoratos vel curiales, qui ad constitutum locum intra definitum tempus venire distulerint' (Monumenta Germ. Hist. Epistolarum t. III Merowingici et Karolingici aevi, Epist. Arel. genuinae, Nr. 8, p. 14, 29 — 15, 4).

[149] ‚Non nequiter te concilii tempore post sedentes sensentesque iuvenes inglorium rusticum, senem stantem latitabundum pauperis honorati sensentia premat' (*Sidonius Apollinaris*, ep. 1, 6. Vgl. hierzu *Jones*, a. a. O. [Anm. 135] Vol. III, S. 247).

[150] Näheres hierzu bei *Hefele/Leclercq*, Histoire des conciles, t. I. (1907) 23—41.

Gabriel Marcel und Maine de Biran

Ein Vergleich

Von Vincent Berning

Maine de Biran (1766—1824) ist als der Begründer der *spiritualistischen* Denkbewegung in Frankreich anzusehen. Bei aller Verschiedenheit im einzelnen läßt sich der Charakter des philosophischen Spiritualismus doch in allgemeinen Zügen umreißen. Er zeichnet sich durch das Bemühen aus, hinter allen körperlich bedingten Wahrnehmungen und räumlich-mechanischen Zwängen die Erfahrung der geistigen Innerlichkeit zum Ausgangspunkt zu nehmen und das Ich als das Kraftfeld der Bewußtseinstätigkeit zu erfassen. Deshalb rückt der Begriff der inneren Erfahrung und der Versuch des Geistes, sich selbst zu erfassen, in den Vordergrund. Das schöpferische Leben des Geistes entspringt jedoch einer inneren Intuition, die sich mit dem göttlichen Sein mystisch geeint weiß und danach drängt, die gesamte Lebenswirklichkeit zu durchdringen.

In dieser Tradition stehen so bedeutende Gestalten wie *Victor Cousin, Ernest Naville, Henri-Frédéric Amiel, Charles Secrétan, Félix Ravaisson-Mollien, Jules Lachelier, Émile Boutroux* und nicht zuletzt *Henri Bergson.*

Auch *Gabriel Marcel* mit seiner Philosophie der existentiellen „Neosokratik" gehört in diese Tradition. Dabei ist zu beachten, daß diese Nähe Marcels zum Spiritualismus nicht nur durch die Anregungen Ravaisson-Molliens (1813—1909) und Secrétans (1815—95) vermittelt wurde. Beider Rezeption und Interpretation des späten Schelling für die französische Philosophie wurde auch für Marcel bedeutungsvoll[1]. Am tiefsten war wohl der Einfluß Bergsons (1859—1941) auf ihn[2].

Marcels Typ als Denker erscheint jedoch auf eine unvermittelte und von diesen Philosophen eher unabhängige Weise mit demjenigen Birans besonders verwandt. Auf eine solche grundlegende Ähnlichkeit wurde schon oft hingewiesen, so z. B. von *Étienne Gilson*[3] und *Gerhard Funke*[4]. Auch im Begleittext des von Henri Gouhier edierten „Journal" Maine de Birans findet sich eine solche Feststellung[5].

Doch auch Marcel sieht zwischen sich und Maine de Biran eine Verbindungslinie: „Viele neigen dazu ..., die Bindungen zu verkennen, die zwischen meinem Denken und demjenigen der französischen Philosophie des 19. Jahrhunderts bestehen; ich denke hierbei an Maine de Biran und an die, welche sein Werk fortgesetzt haben."[6] Der Versuch, Marcel einmal mit Biran zu vergleichen, lohnt sich.

---

[1] Vgl. hierzu unsere demnächst erscheinende Arbeit „Das Wagnis der Treue. Gabriel Marcels Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen". I, Kap. 2 (Marcel und die geistige Situation in Frankreich um 1906), sowie I, Kap. 6 (Marcel und Schelling).

[2] Ebd. I, Kap. 10 (Marcel und Bergson).

[3] *É. Gilson* in: Christlicher Existentialismus: Gabriel Marcel (Warendorf 1951) 7 f.

[4] *G. Funke*, Maine de Biran (Bonn 1947) 5.

[5] „On trouve ici ce que M. Gabriel Marcel nomme un journal métaphysique, c'est-à-dire une métaphysique au jour le jour, saisie à ces moments privilégiés, où des expériences vecues la proposent à la réflexion" (Maine de Biran, Journal [Neuchâtel 1954—57] Klappentext).

[6] *G. Marcel*, Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Vorträge in Deutsch, hrsg. v. W. Ruf (Frankfurt a. M. 1964) 66.

Beide Denker schrieben aus einer unsystematischen Haltung ein metaphysisches Journal. Das ist nicht ohne erhellende Bedeutung. Beide reflektieren mit einer inneren Unmittelbarkeit, die sich an den konkreten Erfahrungen der täglichen Lebenswirklichkeit entzündet und meditierend zu ihren ontologischen Grundbezügen aufzusteigen sucht. Der immer wieder neu aufblitzenden Intuition entspricht eher die den Denkprozeß begleitende Tagebuchnotiz als die systematische Verarbeitung. Doch dürfen die Unterschiede im einzelnen nicht übersehen werden.

Für Maine de Biran wird das Denken erst fruchtbar, wenn es sich selbst in das innerste Zentrum des Bewußtseins setzt, in dem sich eine Einheit als Bezugspunkt aller Erscheinungen verdeutlichen läßt. Es ist die Einheit des unveränderlichen, jedoch nicht unbewegten Ichs, dessen ungreifbare, rational nicht zu durchdringende Aktivität in den Brennpunkt der Konzentration tritt[7]. Für Biran jedoch ist diese Einheit des Ichs als solche keineswegs der absolute Maßstab, mit dem etwa die im Bewußtsein sich präsentierenden Phänomene zu beurteilen wären, wenn sich im innersten Grunde dieser dauernden Einheit auch irgendwie eine transzendierende Beziehung zum absoluten Sein vergegenwärtigt: „J'ai donc toujours présent l'absolu de mon être durable, autrement je ne pourrais juger des variations continuelles de mon être phénoménique."[8] Trotz seiner Ungreifbarkeit ist dieses Bezugsverhältnis zum Absoluten die Wurzel alles menschlichen Verstehens, das sich im Zentrum des Bewußtseins eingegründet hat. Es ist die dauernde Präsenz eines Lichtquells, der allein die Vielfalt der gegebenen Phänomene in ihrer Beziehung zu erleuchten vermag.

Auch für Marcel ist die höchste, schöpferische Reflexion, die er „Zweite Reflexion" nennt, von besonderer Seinstiefe. Im Unterschied zur quantifizierenden und mechanisch zergliedernden Objektivation der „Ersten Reflexion" vollzieht sich in ihr die unfaßbare Berührung des Absoluten so innig, daß sie der individuellen Spontaneität ein neues Schwingungsfeld verleiht, von deren Höhe aus sie mit ihrer Melodie, durchdrungen von tief erleuchteter Gewißheit, in den Dreiklang Gottes, aller Individuen und des Universums einfällt. Bergsons Idee von der Dauer, die dieser mit der fließenden Kontinuität einer Melodie symbolisiert, klingt auch bei Marcel an. Sie wird jedoch, metaphysisch vertieft, als Ewigkeit göttlichen Lebens gefaßt.

Viele sehen Maine de Biran mit einem gewissen Recht in der Nähe des subjektiven Idealismus Johann Gottlieb Fichtes[9], obwohl er sich mit diesem weit weniger als etwa mit Kant[10] beschäftigt hatte und deshalb allenfalls partiell von ihm beeinflußt sein dürfte.

Eine gewisse Nähe zu Fichte läßt sich auch von Marcels Philosophieren aussagen[11]. Seine frühere denkerische Entwicklung stand vorübergehend in starker Auseinandersetzung mit diesem Denker, dessen Position er zunächst überwinden mußte. Bei Marcel läßt sich die Einheit der zu verstehenden vielfältigen Bezugsphänomene nicht aus dem bloßen, auf sich selbst fixierten Ich herleiten. Die phänomenale Analyse erweist im Gegenteil, daß dieses immer schon in einer seinsmäßig vorgängigen Beziehung zur Wirklichkeit eines Du steht. So führt die schöpferische und integrierende „Zweite Reflexion" über Fichte hinaus zur intersubjektiven Einigung der Individuen im Streben zum Sein des Absoluten. Sie

---

[7] Vgl. *Maine de Biran*, Journal II (1817—1824) 95 — Eintragung vom 25. Nov. 1817.

[8] Ebd.

[9] Zum Beispiel *V. Cousin*, der Herausgeber einer Gesamtausgabe der Werke Birans (Œuvres philosophiques, 4 vols. [Paris 1834—41]).

[10] Besonders *I. Benrubi* hat den Einfluß Kants auf Maine de Biran hervorgehoben, in: Kantstudien, Bd. 30 (1935) 453—463.

[11] Vgl. unsere Arbeit a. a. O., I, Kap. 4 (Marcel und der deutsche Idealismus).

schwingt sich ein in die ontologische Teilhabe aller Subjekte miteinander am Ewigen. Fichte bleibt in den Augen Marcels dagegen auf der Ebene der Subjekt-Objekt-Spaltung (Jaspers) stehen, bei entschiedenem Schwergewicht auf der Seite des Subjektiven.

Mit seiner Auffassung von der spirituellen Einheit des Menschen, die allein aus der dynamischen Kraft des innersten, auf das Absolute bezogenen Geistes entspringt, stellt sich Maine de Biran dem physiologisch-passiven Sensualismus des Étienne Bonnot de *Condillac* (1715—1780) entgegen. Für Condillac gilt nur die deskriptive Registrierung der psychischen Tatsachen im Sinne des psychologischen Empirismus. Seiner Meinung nach läßt sich dabei zwischen der Sinnes- und der Geisteswahrnehmung kein Unterschied begründen. Das scheinbar geistige Bewußtsein ist nur eine Umwandlung der äußeren Sinneswahrnehmung in eine innere sensitive Qualität (sensation transformée). Beziehung- und Ordnungsurteile entstehen durch vergleichende Registrierung. Diese Auffassung haben sich die Enzyklopädisten Diderot, D'Alembert und Holbach zu eigen gemacht, um sie aber streng materialistisch umzuprägen. Condillac deutete dagegen zwar das empfindende Ich rein sensualistisch, aber keineswegs korporistisch. Die sensualistische Aktivität blieb für ihn nicht in eine räumliche Ausdehnung übersetzbar. In diesem Zusammenhang formulierte Condillac einen Gedankengang, den Maine de Biran aufgriff und gegen Condillac weiterentwickelte. Dieser Gedankengang wird in der zweiten Auflage von dessen Schrift „Traité des sensations“ [12] breit entwickelt: Er gipfelt in der These, daß der Mensch die Existenz von Körpern außer uns, ja jede Art von Fremdexistenz überhaupt nur aus der aufgezwungenen Passivität des sensuellen Widerstandserlebens schließen kann. Jedoch gerade hinsichtlich dieser Formulierung nimmt Biran seinen ehemaligen Meister Condillac beim Wort. Das von diesem zugegebene Widerstandserleben ist nur zu verstehen, weil es unsere eigene Aktivität offenbart, die aus der psychischen Innerlichkeit entspringt [13].

Die tätige Willensmacht, die erst das Erleben von Widerstand ermöglicht, unterscheidet sich grundsätzlich von den sensitiven, organisch vermittelten Eindrücken, die wir erleiden. Ihre Spiritualität kann nur von einem dynamischen Innenzentrum kommen, weil sie aktiv ist. Maine de Biran ist daher der Meinung, daß Condillac, ohne es sich einzugestehen, das ganze seelische Leben auf eine mechanische Passivität — und die Psychologie also auf die Physiologie — zurückführt. Das Zeugnis unseres inneren Seelenlebens in seiner schöpferischen Intensität ist tatsächlich mehr als ein bloßes Reagieren auf Sinnesreize.

Damit kristallisiert sich der eigene Ansatz Birans heraus: Die Passivität des Erleidens ist auf die Körperlichkeit zurückzuführen. Die schöpferische, nicht quantifizierbare Aktivität kommt dagegen aus der Mitte unseres Geistes. Bemerkenswert ist dabei die Bedeutung der spontanen, geistig-aktiven Anstrengung von innen. Diese ist stets in Gefahr, in die ihr entgegengesetzte Gewohnheit abzugleiten, denn diese zeigt sich als eine zunehmende Abschwächung (véritable décomposition de la pensée [14]) der spirituellen Anstrengung. Es findet eine Habitualisierung der Bewegung im Übergang zum unbewußten Bereich der Gewohnheit

---

[12] Die erste Auflage erschien 1754 in Paris und London, 1870 in Berlin auf deutsch.

[13] Vgl. *F. Ravaisson-Mollien,* Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert, hrsg. u. übers. von *E. König* (Eisenach 1889) 13.

[14] „Mémoire sur la décomposition de la pensée“ ist ein Hauptwerk Maine de Birans betitelt. Dazu Tisserand: „Le mémoire sur la décomposition de la pensée procède d'une pensée beaucoup plus personnelle: c'est le Discours de la méthode de Maine de Biran (*P. Tisserand,* Maine de Biran, Mémoire sur la décomposition de la pensée [Paris 1952] Introduction, XXVI).

statt. Gäbe es keine Anstrengung, so auch weder Willen noch ein schöpferisches Bewußtsein. Menschliches Leben wäre wie beim Tier eine passive Integration in die Körperlichkeit, bloße „vie animale". Demgegenüber besitzt das menschliche Leben („vie humaine") über seine Verleiblichung in die tierische Triebstruktur hinaus das Zentrum seines Ichs, einer ursächlichen und freien Kraft, die jeder mechanischen Determinierung entgegengesetzt ist. Die „vie de l'esprit", das wahre Leben des Geistes, vollzieht der Mensch erst dann, wenn er über die Stufe des nur menschlichen Lebens, in der Affekte noch immer einen gefährlichen Spielraum haben, hinaussteigt in die Sphäre rein geistiger Gehalte. Das dynamische Hinstreben zur völligen, volitiven Durchdringung des menschlichen Selbst zieht das Aufgehen in die reine Geistesenergie Gottes nach sich. Insofern vollendet sich die Philosophie erst durch die Religion[15]. Hier zeigt sich das mystische Element des Biranischen Spiritualismus[16], dessen höchste und letzte Gewißheit nicht in einem objektiven System fixierter Verstandesbegriffe gründet, sondern im Erlebnis innerer Wahrnehmung[17].

Vom dynamischen Zentrum der Icherfahrung her muß daher auch die Metaphysik entworfen werden: „L'aperception immédiate du moi est l'origine et la base unique de toutes les notions universelles et nécessaires d'être, de substance et avant tout de cause."[18] Eine Ontologie statischer Substanzen und objektivierbarer Kausalbeziehungen ist für Biran nicht mehr möglich. Nicht nur die Kausalbeziehung, sondern auch die Substanz, die bereits im Sinne des Idealismus als Beziehungsverhältnis interpretiert wird, kann nur nach der Analogie der dynamischen Ich-Einheit verstanden werden. Das gleiche gilt infolgedessen für alle Universalbegriffe.

Insofern unterscheidet sich Maine de Biran sowohl von der cartesianischen Denktradition als auch von der mechanistischen Auffassung der Positivisten. Diese Abgrenzung betrifft natürlich, wie er sich klar bewußt ist, auch den deutschen Idealismus[19]. Rationalismus und Sensualismus setzen beide einen mehr oder weniger versteckten Mechanismus voraus, weil sie abstrahieren und isolieren, anstatt die Dynamik der Ordnungsbeziehungen zu sehen. Darum kommen alle Schwierigkeiten der Wissenschaft daher, daß sie immer im Abstrakten begreifen möchte, was uns ursprünglich und notwendig als dynamische und konkrete Beziehung gegeben ist. Diese Beziehungen dürfen nicht in getrennte Begriffe zerstückelt werden, als ob sie unabhängig und vollständig erkannt werden könnten[20].

---

[15] Die Bedeutung der drei Ebenen des animalischen, menschlichen und spirituellen Lebens hat *Maine de Biran* in seinen „Nouveaux essais d'anthropologie" ausgeführt (Œuvres inéd. III, éd. p. E. Naville [Paris 1859]).

[16] Vgl. zu dem Ganzen: „La loi de l'esprit, de l'âme agissante et libre, est sans cesse opposée à la loi du corps, de cette misérable chair dominée entraînée par des passions qui obscurcissent l'esprit et empêchent ses fonctions. La puissance de l'âme ... vient de Dieu qui l'a donnée en créant l'âme et dans ce sens toute la puissance appartient originellement à Dieu; mais n'est-elle actuellement que la puissance ou la force de Dieu tellement qu'il n'y ait aucune part appartenant en propre à l'âme? Si on le disait, il faudrait dire aussi que l'âme n'est rien par elle-même; car sa substance ne peut être autre chose que sa force. En ôtant l'un, l'autre est ôté par cela même. Le point de vue mystique qui anéantit la force ou la met toute en Dieu annulle aussi la substance avec le moi" (*Maine de Biran,* Journal II [Juin 1820] 279).

[17] „L'être pensant a seul des aperceptions internes" (a. a. O., II [Oct. 1823]), 406.

[18] Ebd.

[19] Vgl. *J. Wahl,* Tableau de la philosophie Française (Paris ²1945), dt.: Französische Philosophie. Ein Abriß (Säckingen 1948) 87.

[20] Ebd.

Ein solches Vorgehen ist an das Mißverständnis gebunden, spirituelle Vollzüge in Kategorien räumlicher Aufteilung ausdrücken zu können. Wenn Bergson in weitaus differenzierterer Bemühung das Wesensverständnis des Schöpferischen von den Vorurteilen verräumlichender Begrifflichkeit und damit von der Einseitigkeit der Sprache überhaupt zu reinigen sucht, steht er in einer Linie mit Biran. Für Biran wird aber eine statische Begriffssprache nicht nur dem dynamischen Aktzentrum des Geistes nicht gerecht, sondern auch nicht dem Wesen des menschlichen Leibes und seiner Verbindung mit dem Geistseelischen. Der beseelte Leib ist vom Körper zu unterscheiden. Sosehr Biran nämlich auf die Differenz zwischen dem Animalischen achtet, so sehr besteht er auf dem unergründlichen Zusammenhang beider. Wie gerade die Anstrengung des Wollens beweist, ist das Ichbewußtsein vom unmittelbaren Erfassen des Körpers nicht zu trennen[21]. So zielt die Metaphysik auf eine Seins- und Transzendenzerfahrung, die weder eines mechanisch-sensualistischen noch eines schematisierenden und rationalistischen Denkens bedarf. Die konkrete Seinswirklichkeit ist weder nur subjektiv noch nur objektiv zu fassen, sondern bedarf einer neuen Dimension der Spiritualität.

Im ganzen hat diese Frontstellung gegen den Sensualismus vieles mit Gabriel Marcels Unterscheidung von être et avoir („Sein und Haben") gemeinsam[22]. Unter „Haben" versteht Marcel immer mehr den Versuch, das Seiende in objektiver Gegenständlichkeit zu fassen, um es sich so verfügbar zu machen. Für Marcel reduziert sich im Akt einer solchen Besitzergreifung die lebendige Polarität des Seins auf eine beziehungslose Mechanik starrer, körperlich vorgestellter Substanzen. Auf diese Weise wird nicht nur das objektiv gedachte Seiende dinglich isoliert und aus seinen tieferen Zusammenhängen herausgebrochen, sondern auch das entwerfende Subjekt sich selbst und gegenüber einem anderen Subjekt entfremdet. Wenn sich die geistigen Akte den instrumentalen Techniken gewohnheitsmäßig anpassen, verlieren sie die ursprüngliche Dimension innerer Empfänglichkeit. Insofern bedarf es auch bei Marcel der steten Anstrengung des Geistes, der gewohnheitsmäßigen Mechanisierung seiner Akte durch einen ständigen Aufbruch in die Hoffnung, durch ein ständiges Sich-selbst-Wagen zu entgehen.

Doch sieht Marcel jenseits dieser anstrengenden Anspannung des Geistes eine höhere Ebene. Diese wird erst erreicht, wenn dem gegen seine Isolierung kämpfenden Subjekt aus der Offenheit des Absoluten eine unaussprechliche Antwort zuteil wird. Auf dieser Höhe beginnt sich die Anspannung (contracture) zu lösen; es kommt zu einer endgültigen Aufgabe aller dinglichen Ansprüche[23]. Es blüht aus der inneren Freiheit eine Gelassenheit (cette liberté, cette faculté de détente)[24] auf, die sich trotz aller Widerstände einer letzten Erfüllung hoffend gewiß ist[25].

Der gedankliche Schritt, der zu Marcels eigener philosophischer Klärung führen sollte, findet sich auch bei Maine de Biran. Er begann mit der Einsicht, daß der Weg zur inneren Spiritualität weder über eine Objektivierung noch eine Subjektivierung verläuft, denn beides bedeutet Beziehungslosigkeit. In der Transzendierung der Subjekt-Objekt-Spaltung, des Gegensatzes zwischen „Mir" und dem „Anderen", durch die schöpferische Liebe verwirklicht sich die Intersubjektivität.

---

[21] Ebd.

[22] Vgl. seinen grundlegenden Essay „Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir", in: Être et Avoir (Paris 1935) 223—255.

[23] Vgl. *G. Marcel*, Homo Viator (Paris ²1963) 49 (Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance).

[24] A. a. O. 59.

[25] Hier zeigt sich Marcel in seinem schärfsten Gegensatz zu Bergson, der an der Schwelle der Metaphysik stehengeblieben sei. Für Bergson bedeutet „Entspannung" der Vorgang der Annäherung an die Materie bis zur toten Identität, Spannung dagegen fruchtbare, Gegensätze in sich entfaltende Bewußtheit.

Die Einheit zwischen „Ich" und „Du" geschieht nur in der mystischen Gegenwart der göttlichen Transzendenz[26].

Doch dürfen zum Abschluß unseres Vergleiches die schwerwiegenden Unterschiede zwischen beiden französischen Denkern nicht verwischt werden:

In der Tatsache, daß es für Marcel jenseits der volitiven Anstrengung[27] ein höchstes Niveau der Entspannung gibt, eine Gnade, die aus der Berührung mit dem personalen Sein Gottes entspringt, zeigt sich die *eine* fundamentale Differenz zu Maine de Biran. Es handelt sich freilich weniger um einen Gegensatz als um eine Vertiefung und ontologische Erweiterung.

Die *andere* Differenz ist schon durch das Wort „Intersubjektivität" angedeutet, das — obwohl es aus der angelsächsischen Philosophie stammt[28] — die ureigenste personalistische und soziale Komponente des Marcelschen Philosophierens kennzeichnet. Bei Marcel kann das Übersteigen des Subjekt-Objekt-Gegensatzes aus einem „triadischen" nur zu einem „dyadischen"[29] Teilhabe-Verhältnis führen. Zwischen dem Dialog der Subjekte steht nicht das Objekt als ein distanziertes Drittes, als ein „Es". Die Selbsterkenntnis ist nur möglich in der ontologisch vorgegebenen Teilhabe am „Du", indem dieses für „Mich" sowenig wie möglich ein „Es" ist. Auch das Universum ist nicht als allgemeiner Horizont objektiver Seinsordnung zu verstehen, sondern als ein zwischen Personen schöpferisch entfaltetes Feld intersubjektiver Beziehungen, das nicht von seinen Urhebern zu lösen ist. Konstitutiv für dieses Beziehungsfeld zwischen den endlichen Individuen ist die schöpferische Liebe der unendlichen Person Gottes. Somit ist die ontologische Grundlage des Marcelschen Philosophierens der Aufstieg der Subjekte von der Existenz zur Partizipation miteinander an der göttlichen Personalität. Die Personalität Gottes trägt selbst den Charakter dialogischer Beziehung auf absolutem Niveau in sich. Für Marcel gewinnt von hier aus das christliche Glaubensgeheimnis der göttlichen Trinität einen besonderen Hinweischarakter. Doch ist zum Verständnis dieser ontologischen Teilhabe eine wesentliche Einschränkung erforderlich. Die Endlichkeit menschlichen Existierens, die Konkretheit des tatsächlichen „In-der-Welt-seins" läßt den Individuen nur eine solche Partizipation zu, welche die Differenz zum Absoluten nicht aufhebt. Gottes Präsenz in der Welt der Existenz ermöglicht eine Teilhabe der unaussprechlichen Glaubensahnung, die im Gebet zur begnadeten Gewißheit werden kann.

Für Maine de Biran geht es dagegen immer noch um das schöpferische Ich im Sinne eines spiritualistisch aufgefaßten Idealismus. Dies gilt auch, wenn man bei ihm tiefe Aussagen über das Verhältnis des „Ich" zum „Anderen" findet, etwa daß in keiner anthropologischen Hinsicht ein Handelnder auf seine Individualität zurückgeführt werden könne. Was dieser wisse oder in sich fühle, wisse und fühle er mit oder für einen Anderen[30]. Dennoch bleibt für ihn — ganz im Gegensatz zu Marcel — die Philosophie noch immer eine Wissenschaft mit dem Anspruch auf ein kategoriales Ordnungsgefüge, wenn auch lebendiger Relationen.

Bei Erwägung der Gemeinsamkeiten und der Unterschiede zeigt sich einerseits, daß Gabriel Marcel ein Fortsetzer der spiritualistischen Bewegung ist, die von

---

[26] Vgl. *G. Marcel*, Être et Avoir, a. a. O., 241—247 u. a.

[27] Zur Bedeutung des Willens bei Marcel vgl. sein „Journal Métaphysique" (Paris 1935) 73.

[28] Marcel hat Anregungen aus dem nordamerikanischen Idealismus verarbeitet. So hat er sich sowohl mit dem mystischen Realismus und Personalismus W. E. Hockings als auch mit dem monistischen Personalismus von J. Royce auseinandergesetzt. Vgl. dazu unsere Arbeit, a. a. O., I, Kap. 8 und 9.

[29] Diese Termini hat Marcel von Royce übernommen.

[30] Zitiert nach *J. Wahl*, a. a. O. 89.

Biran ausgeht. Insofern gibt es *indirekte* Einflüsse. Beider Denkmethode ist überdies, trotz aller Unsystematik, von der nachhegelschen Dialektik des Spätidealismus geprägt. Die christliche Philosophie Marcels basiert auf dem transzendentalphilosophischen Ansatz *Kant*'s und der abgewandelten Dialektik seiner Nachfolger[31]. Falls man, wie es naheliegt, sein Denken mit den philosophischen Grundzügen des Thomismus vergleichen möchte, so muß man unterscheiden: Den thomistischen Analogiegedanken, wie ihn z. B. *R. Garrigou-Lagrange* und *J. Maritain* verstehen, lehnt Marcel ab [32]. Dagegen glaubt er an die Möglichkeit einer Annäherung an den dynamischen Thomismus eines *J. Maréchal S. J.*[33], der den gereinigten transzendentalen Ansatz *Kant*'s durch „Transposition" in sich aufgenommen hat[34].

Trotz dieser gemeinsamen Affinität zu idealistischen Denkstrukturen ist ein *direkter* Einfluß Maine de Birans auf Marcel jedoch auszuschließen.

---

[31] Vgl. z. B. *G. Marcel*, Fragments Philosophiques 1909—1914, Intr. p. *L. A. Blain* (Philosophies contemporains, textes et études, 11 [Louvain - Paris o. J.]) 52 und *P. Ricœur/G. Marcel*, Entretiens (Présence et Pensée, 10 [Paris 1968]) 40 f.

[32] Dies wird ihm von *B. Lakebrink* zu Recht bestätigt. Vgl. dessen Arbeit „Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik" (Köln 1955) 74. 327. 336 f. 342. 432. 454. 476.

[33] *J. Maréchal S. J.*, Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorétique de la connaissance (Museum Lessianum [Bruges - Paris 1922—26]). Besonders wichtig: Cahier V, Le Thomisme devant la philosophie critique (1926).

[34] Mündliche Mitteilung Marcels an den Verfasser. Vgl. *G. Marcel*, En chemin vers quel éveil? (Paris 1971) 143.

Gotthold Ephraim Lessing und die Theologie

Zum Stand der Forschung

Von Arno Schilson

„Ich bin Liebhaber der Theologie, und nicht Theolog."[1] Mit diesem Selbstbekenntnis Lessings ist bereits das Problem der gesamten theologisch orientierten Lessingforschung gestellt. Ein Mann, der so dezidiert (und nicht allein hier!) die Kennzeichnung als Theologe ablehnt, darf nicht einfachhin unter der Titulatur „Lessing als Theologe"[2] abgehandelt werden. Doch damit ist lediglich die negative Seite dieses Bekenntnisses unterstrichen; die positive gilt mindestens ebenso. Wie kaum ein anderer Nicht-Theologe seiner Zeit hat sich *G. E. Lessing* im Laufe seines gesamten Lebens (1729—1781) mit Fragen der Theologie beschäftigt und auseinandergesetzt[3]. Dabei bleibt er aber nicht an der Oberfläche stehen, sondern versteht es aufgrund seiner überragenden philosophischen und philologischen Begabung meisterhaft, sich auch in die theologische Materie tiefer einzufühlen. So kann er sich wohl zu Recht im Streit um die Veröffentlichung der bibelkritischen Reimarus-Fragmente seiner intimen Kenntnis der Kirchenväter rühmen[4], und mit ebensoviel Recht hat

---

Vorbemerkung: Zu den Abkürzungen für Zeitschriften, wissenschaftliche Reihen u. ä. vgl. das entsprechende Verzeichnis in: ThPh und: Sacramentum Mundi I, XIII bis XXXI, die hier zugrunde gelegt wurden.

[1] Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften, hrsg. v. *K. Lachmann*, 3. Aufl. besorgt von *F. Muncker* (Leipzig 1886 ff.), unveränderter photomechanischer Nachdruck Berlin 1968, Bd. 13, S. 109 (folgend zitiert: LM).

[2] So z. B. *K. Schwarz*, Gotthold Ephraim Lessing als Theologe. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie im 18ten Jahrhundert (Halle 1854); *E. Zeller*, Lessing als Theolog, HZ 23 (1870) 343—383; *M. Rade*, Lessing als Theolog, in: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts Frankfurt/Main (1906) 3—19.

[3] Bereits 1750 findet sich in einem Fragment eine recht positive Äußerung zur Herrnhuter Brüdergemeine um Zinzendorf (LM 14, 154—163); die Rettungen der frühen 50er Jahre sind u. a. *Hieronymus Cardanus* (LM 5, 310—333) und *Johannes Cochläus* (ebd. 353—367) gewidmet. Für die Breslauer Jahre 1760—65 ist ein intensives Kirchenväterstudium bezeugt; die Wolfenbüttler Zeit (ab 1769) bildet schließlich mit der Berengarius-Rettung (LM 11, 59—162) und der Veröffentlichung der Reimarus-Fragmente (ab 1774) und dem folgenden Streit (dazu LM 12 u. 13 passim) den Höhepunkt der intensiven Auseinandersetzung mit theologischen Fragen. Vgl. auch das zutreffende Urteil von *E. Hirsch*, Geschichte der neuern evangelischen Theologie IV (Gütersloh 1952) 121: „Seine mit religiösen und theologischen Fragen sich beschäftigenden Schriften werden, Großes und Kleines, Fertiges und Entwürfe zusammengenommen, ein Sechstel seiner ganzen Schriftstellerei ausmachen, und wahrlich nicht das unbedeutendste." — Nur am Rande sei hier vermerkt, daß eine Drucklegung von Reimarus' „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" bis auf den heutigen Tag nicht erfolgte; veröffentlicht wurden bisher außer den Lessingschen Fragmentenpublikationen lediglich kleinere Teile des Werkes. Für eine brauchbare Inhaltsübersicht ist man damit noch immer verwiesen auf: *D. F. Strauß*, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (Leipzig 1862) bes. 45—269. Eine kritische Ausgabe dieses für die gesamte Leben-Jesu-Forschung wie die Geschichte der neueren kritischen Exegese fundamental bedeutsamen Werkes ist somit nach beinahe 200 Jahren noch immer ein dringendes Desiderat!

[4] So besteht er z. B. gg. den gelehrten Kirchenhistoriker *Walch* darauf, seine These „aus eigener, sorgfältiger, mehrmaliger Lesung der Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte zu haben!" (LM 16, 493).

ihm wohl *J. A. Ernesti* für den „Berengarius Turonensis" den theologischen Doktorhut zuerkennen wollen[5]. Dennoch kann man auch hier Lessing kaum als Theologen, sogar schwerlich als „Liebhaber" der Theologie bezeichnen (vielleicht eine bewußt ironische Selbstcharakteristik?). Was er zum theologischen Gespräch seiner Zeit beisteuerte (und das war weder vom Umfang noch vom Inhalt her wenig!), sind massive Angriffe auf unhaltbare Positionen (z. B. der Orthodoxie), radikale Kritik falscher Anpassungsversuche (z. B. in der Neologie), Aufdeckung bleibender Aporien, Zerstörung von Schein-Sicherheiten, Fragen über Fragen und Probleme über Probleme, die z. T. noch heute als ungelöst gelten dürfen[6]. Eigene Lösungsversuche für die aufgeworfenen Probleme finden sich bei Lessing nur in fragenden und tastenden Denkansätzen, die meist fragmentarisch unvollendet liegenblieben, und in wohlversteckten Hinweisen und Nebenbemerkungen. Eine systematische Ausgestaltung sucht man bei ihm vergebens: Lessing war kein systematisch-theologischer Denker[7].

Angesichts dieser bleibenden immanenten Schwierigkeit einer theologisch orientierten Lessingstudie kann es nicht verwundern, daß für die *katholische* Theologie der letzten hundert Jahre keine zufriedenstellende Lessingarbeit zu nennen ist, ja eine derartige Monographie oder auch nur ein detailliert gearbeiteter Zeitschriftenbeitrag völlig fehlt[8]. Für dieses Defizit lassen sich zumindest drei wichtige (freilich kaum zu entschuldigende) Gründe anführen: 1. Seiner konfessionellen Zugehörigkeit nach steht Lessing der *protestantischen* Theologie und ihrer Forschungsarbeit hinsichtlich der besonderen theologischen Fragestellung näher als der katholischen. Tatsächlich wurde hier auch die theologische Lessingforschung nicht vergessen, wie die

---

[5] Vgl. LM 11, 59—162 und *E. Schmidt*, Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften II (Berlin 1892) 353.

[6] Die Verhältnisbestimmung von Vernunftwahrheit und (geschichtlicher) Offenbarungswahrheit, die Frage nach dem Geist der Bibel über den bloßen Buchstaben hinaus, damit zusammenhängend die Frage nach dem Kern oder Wesen des Christentums u. ä. bewegen uns heute noch ebenso; vgl. näherhin die unter 2. angezeigten Forschungsrichtungen!

[7] Bereits *K. Schwarz* stellte fest, daß Lessing „nichts für die Theologie geschrieben hat als *Flug-Blätter*, Aphorismen, kurze Thesen, salzige Polemik, leicht hingeworfene Hypothesen" (a. a. O. 226, ähnlich auch 1—27 u. ö.). Das gleiche gilt wohl auch für seine philosophische Grundhaltung (vgl. *Chr. Schrempf*, Lessing als Philosoph [Stuttgart ^{2}1921] 10 u. ö.). Die neuere Literatur zusammenfassend stellte jüngst *W. Oelmüller* (Die unbefriedigte Aufklärung [Frankfurt 1969] 297 Anm. 54) fest, „daß es in Lessings Schriften kein System der Theologie und Philosophie gibt".

[8] Der Verf. arbeitet z. Zt. an einer Dissertation zum vorläufigen Thema „Geist und Geschichte bei G. E. Lessing", die von Prof. *W. Kasper* in Tübingen betreut wird. Allein aus den dafür vorgenommenen sorgfältigen bibliographischen Nachforschungen läßt sich ein solches Urteil rechtfertigen, zumal die diesbezügliche relevante Literatur bis ca. 1850 intensiv eingesehen wurde. — Zu nennen sind hier lediglich zwei allerdings völlig unzureichende, weitgehend in bloßer Beschreibung steckenbleibende und zudem stark „kontroverstheologisch" orientierte Arbeiten: *A. Baumgartner, S. J.*, Lessings religiöser Entwicklungsgang. Ein Beitrag zur Geschichte des „modernen Gedankens" = Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria Laach", Heft 2 (Freiburg 1877) 168 S. und *P. Haffner*, Eine Studie über Gotthold Ephraim Lessing (Köln ^{2}1878) 106 S. Selbst das Lessing-Gedenkjahr 1929 hat nur eine recht polemisch gefärbte knappe Literaturschau von *J. Overmans* (Wandel der Lessingverehrung. StdZ 116 [1929] 307—310) und einen kurzen informativen Beitrag von *P. Hankamer* (Lessing, Hochland 26 [1929] 360—376 gebracht! Nicht beachtet wurden hier Monographien und Zeitschriftenbeiträge, in denen Lessing lediglich mit-behandelt ist unter einem breiten Horizont. Dennoch sei dazu verwiesen auf *K. Feiereis*, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts (= Erfurter theol. Studien 18) (Leipzig 1965) (zu Lessing 100—110) und auf die unten (Anm. 122) angeführte neueste Dissertation von *H. Wagenhammer*.

zahlreiche Literatur beweist[9]. Sie hat dabei nicht nur an Umfang, sondern auch an Tiefe beachtlich gewonnen, wie noch zu zeigen sein wird. 2. Das gesamte Zeitalter der Aufklärung ist bisher von katholischer Seite noch kaum zureichend erforscht[10]; es blieb als „dunkle Epoche" der Kirchen- und Theologiegeschichte ähnlich dem Modernismus meist ängstlich gemieden. Wo dennoch einmal eine positive Wertung versucht wurde, mußte das auf schärfsten Widerspruch stoßen[11]. 3. Offene Fragen und Probleme nüchtern festzustellen und als gegeben hinzunehmen ist wohl nur einer *offenen und dialogischen Theologie* möglich; sie wird sich nicht scheuen, auch „Ketzerfragen"[12] ruhig anzuhören und darin das berechtigte Sachanliegen zu finden und aufzunehmen, ja soweit als möglich die angezeigte Antwortrichtung mitzubedenken. Sie wird darum gerade in Aporetikern, Fragern und Suchern ihre Vorläufer und Helfer entdecken, während *traditionelle Theologie* mehr „von oben" ausging und darum die forschen Problematiker geradezu als lästig und unorthodox empfinden mußte und so meist zu einer allzu raschen Abfertigung gelangte.

Nicht zuletzt aus dieser neuen Problemlage heraus scheint es gerade heutiger Theologie auch *katholischerseits* aufgegeben, das der Aufklärungszeit zugewiesene Getto mutig zu betreten, um dort die heutigen Probleme vor-gedacht zu finden. Daß hier Lessing auf keinen Fall übersehen werden darf, macht vielleicht gerade die *marxistische* Lessing-Rezeption[13] und die erstaunliche Lessing-Renaissance in der *Germanistik* deutlich[14], die besonders in der *politisch-gesellschaftskritischen* Lessinginterpretation[15] aufbricht. Ein erster kleiner Schritt dazu soll im folgenden Beitrag versucht werden. Freilich kann es sich nur um einen ersten, vorläufigen Einblick handeln: Zunächst werden (in Vertiefung und Weiterführung des von *K. S. Guthke* vorliegenden Literaturberichtes) die wichtigsten theologisch relevanten Lessinginterpretationen ab ca. 1960 kritisch vorgestellt; im Anschluß an diesen Literaturbericht sollen dann kurz und prägnant einige wichtige noch offene theologische Forschungsaufgaben bezüglich Lessing und seiner Zeit skizziert werden.

---

[9] Vgl. dazu den Literaturbericht von *Karl S. Guthke*, Lessing-Forschung 1932 bis 1962, DVfLG 38 (1964) 68*—169* (Sonderheft), hier 155*—162*, sowie dessen Fortführung als reine Titelangaben: *ders.*, Lessing-Forschung 1963—1968, in: Lessing-Yearbook I (München 1969) 255—264; zudem *K. S. Guthke - H. Schneider*, Gotthold Ephraim Lessing (Stuttgart 1967) 60—73. Mit *D. Schellong* (Lessings Frage an die Theologie, EvTh 30 [1970] 418—432, hier 418, Anm. 1) bin ich allerdings auch der Meinung, daß der erstgenannte Literaturbericht von *Guthke* „zu den theologischen Fragen unergiebig" ist!

[10] Vgl. z. B. *L. Scheffczyk* in: LThK² I, 1063—1066. Das Standardwerk auf kath. Seite bleibt immer noch *K. Werner*, Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart (München 1866) (Neudruck Hildesheim 1965), bes. 88—341. Informativ auch die Arbeiten von *S. Merkle*, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters (Berlin 1909); *ders.*, Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland (Berlin 1910).

[11] Vgl. dazu die Polemik im Spiegel von *S. Merkle*, Die kath. Beurteilung . . ., 107—112; *ders.*, Die kirchliche Aufklärung . . ., Vorwort, sowie 1—44 u. passim!

[12] *W. Nigg*, Ein Ketzer stellt Fragen: Gotthold Ephraim Lessing, in: *ders.*, Das Buch der Ketzer (Zürich 1949) 455—474; zur steten Bedrohung solchen Dialogs vgl. *W. Seibel*, Ende des Dialogs?, StdZ 189 (1972) 145 f.

[13] So schon *F. Mehring*, Die Lessing-Legende. Eine Rettung (Stuttgart 1893); jetzt bes. *P. Rilla*, Lessing und sein Zeitalter (Berlin 1958) (*G. E. Lessing*, Gesammelte Werke, Bd. 10). Kritisch zu diesem Punkt jetzt *P. M. Lützeler*, Die marxistische Lessing-Rezeption. Darstellung und Kritik am Beispiel von Mehring und Lukács, in: Lessing-Yearbook III (München 1971) 173—193.

[14] Dieses Urteil wird nicht nur von der Literatur, sondern von der eigenen Erfahrung an der germanistischen Fakultät der Universität Tübingen und aus Gesprächen mit dortigen Kollegen bestätigt.

[15] Vgl. exemplarisch *Kl. Briegleb*, Lessings Anfänge 1742—1746. Zur Grundlegung

1. Literaturbericht

Will man den Stand heutiger theologischer Lessingforschung auch nur skizzenhaft umreißen, so darf man an der nun bereits in 5. Auflage vorliegenden und textgleich erstmals 1936 veröffentlichten Studie von *H. Thielicke* zu Lessings Religionsphilosophie nicht vorbeigehen[16]. Die Beachtung, die diese sehr selbständige Arbeit im gesamten Bereich der Lessingforschung gefunden hat[17], weist ihr eine fundamentale Bedeutung als Markstein und in gewisser Weise zugleich Wendepunkt der theologischen Lessingdeutung zu. Thielickes Arbeit sucht einen Weg durch das von *F. Loofs* 1910[18] in aller Schärfe gestellte hermeneutisch-methodische Problem[19], wie die oft widersprüchlichen Aussagen Lessings bezüglich theologischer Meinungen sich zu einem Gesamtbild vereinigen lassen. War die Antwort von Loofs negativ, so sucht Thielicke Lessing als existentiellen Denker darzustellen, der z. T. seiner Zeit vorausdenkt, z. T. aber auch in ihr verhaftet bleibt; aus dieser zwiespältigen Existenzweise müssen sich notwendig je verschiedene Aussagereihen ergeben und von daher verstanden und gedeutet werden. Das Hauptproblem bleibt aber nach Thielicke die Frage nach der Vermittlung von Offenbarung und Vernunft; dabei geht es um eine „Lösung des Konfliktes zwischen Transzendenzgläubigkeit und Immanenzverhaftung — des Kardinalproblems von Lessings Religionsphilosophie also“ [20]. Weist einesteils die Hochschätzung der Vernunft als „Inbegriff alles geistigen Vermögens“ [21] deutlich in die Immanenz, so darf dabei „der Transzendenzgehalt der Vernunft“ [22] nicht übersehen werden; sie bleibt angewiesen auf eine „‚aktuelle‘ (d. h. eine stets von Gott her *neu* erschlossene) Transzendenz“ [23] der Offenbarung, die sie allmählich zum inneren Begreifen der Vernunftwahrheit in der Offenbarungswahrheit hinführt. „Offenbarung und Vernunft sind so bei Lessing ... aufeinander hin geschaffen und zu einem unlöslichen Sinnzusammenhang zusammengefügt.“ [24] Ohne Offenbarung hätte die Vernunft sich nicht entfalten können, und auch im jetzigen Stadium bleibt die Vernunft noch an die Offenbarung verwiesen. Allerdings ist es ständige Aufgabe des Menschen, „die Dynamis der Offenbarung zu entfalten, also der Vernunft zur Emanzipation zu verhelfen“ [25]. Immerhin bleibt in Thielickes Deutung — der O. *Mann* später im Übersoll nachgefolgt ist[26] — Lessing ein theistischer und transzendenzgläubiger

---

kritischer Sprachdemokratie (Frankfurt/Main 1971) 297 S.; auf die dort mehrfach angekündigten thematisch orientierten Lessing-Studien darf man gespannt sein!

[16] *H. Thielicke*, Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings (Gütersloh [5]1967) (die Seiten 11—139 sind unverändert seit 1936; 141—171 bringen zwei spätere Beiträge, die besonders der Wahrheits- und Geschichtsproblematik gewidmet sind). Sachlich nichts Neues bringt *ders.*, Vernunft und Existenz bei Lessing. Das Unbedingte in der Geschichte, in: Lessing und sein Zeitalter. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg am 10. und 11. Oktober 1967 (Göttingen 1968) 100—115.

[17] Vgl. *K. S. Guthke*, a. a. O. 156* f.; 160* f.

[18] *F. Loofs*, Lessings Stellung zum Christentum, in: ThStK 86 (1913) 31—64; erstmals als Sonderdruck: Halle 1910.

[19] S. dazu ausführlicher die Problemstellung in den übergreifenden Forschungsaufgaben unter 2. a).

[20] *H. Thielicke*, a. a. O. 57.

[21] Ebd. 71. [22] Ebd. 82 ff. [23] Ebd. 82 u. passim. [24] Ebd. 117.

[25] Ebd. 128 (im Original gesperrt!).

[26] O. *Mann*, Lessing. Sein und Leistung (Hamburg 1949), etwa 335: „Lessing steht grundsätzlich auf der Seite des orthodoxen Luthertums ...“; dazu die kritische Sichtung bei *K. S. Guthke*, a. a. O. 98*—101*.

Mensch (wobei „Transzendenz" hier nur im Gegensatz zu Vernunftimmanenz steht!)[27].

Bei aller Eigenständigkeit und Profundität kann die Arbeit Thielickes dennoch schwerwiegende Mängel nicht verbergen, die z. T. bereits in der einschlägigen Literatur angemerkt wurden. Nur die drei gravierendsten seien hier genannt: 1. Thielicke bleibt im Ansatz als Widerlegung der kritischen Studie von Loofs ihr dennoch verhaftet, was die breiten methodischen Erwägungen hinlänglich zeigen. Statt aber die Thesen von Loofs (Lessings eigentliche Meinung sei im Ineinander von exoterischer und esoterischer Redeweise nicht zu ermitteln) nun tatsächlich zu widerlegen, nimmt er sie geradezu zum eigenen Ausgangspunkt und versucht aus dem nun bleibenden Engpaß durch eine mehr *existentialistisch* orientierte Lessingdeutung herauszufinden. Daß gerade im letzteren Vorzug wie Schwäche der Arbeit bestehen, wurde neuestens zu Recht bemerkt[28]. 2. Ebenfalls unter der Einwirkung von Loofs versucht Thielicke die „Erziehung des Menschengeschlechts" als die einzige „dogmatisch" bzw. „esoterisch" glaubhafte Schrift Lessings zu isolieren. Daß er sich damit in höchst unwissenschaftlicher Weise den Problemen der Entwicklungsgeschichte Lessings und der Aussagen früherer Werke entzieht, wurde ebenfalls hinreichend kritisiert und muß wohl als Hauptvorwurf an die Studie gelten[29]. 3. Um gerade Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" in dieser Weise als Haupt- und „Bekenntnis"-Schrift Lessings zu isolieren, versucht Thielicke u. a. zwei Fragmente Lessings auf eine zumindest fragwürdige Weise zu interpretieren: In Übereinstimmung mit *Haug*[30] wendet sich Thielicke zwar gegen ein interpretierendes Weiterführen des Gedankenganges; im selben Atemzug aber stellt er den „Sinn"[31] (!) der Fragmente fest, indem er ausdeutet, warum Lessing abbrechen *mußte*. Solange aber nicht gesichert werden kann, warum Lessing nun tatsächlich bestimmte Schriften nicht fortführte und zu Ende brachte (und daß hierfür oft genug sehr äußerliche Gründe maßgebend gewesen sein dürften, beweisen die zahlreichen Fragmente sicherlich!), darf man sie auch nicht aus ihrem fragmentarischen Charakter interpretieren.

Diese kritischen Anmerkungen können und wollen allerdings den fundamentalen Charakter der Arbeit von Thielicke nur unterstreichen; an seinen Ausführungen wird keine neuere theologische Lessingstudie ungestraft vorbeigehen können.

Ganz anders geartet ist die tiefe und breit angelegte Studie von *G. Pons* unter dem Titel: Gotthold Ephraim Lessing et le christianisme[32]. Pons zeigt sich weniger an spezifisch religionsphilosophischen bzw. theologischen Problemstellungen bei Lessing interessiert. Ihm geht es vielmehr darum, ein möglichst *exaktes und philologisch* genau belegtes Bild von Lessings Verhältnis und Stellung zum Christentum darzubieten. In gewisser Weise führt er damit die Arbeit zu Ende, die *J. Schneider* in seiner Dissertation (1953) begonnen und bis zum entscheidenden Jahr 1774 recht instruktiv erledigt hat[33]. Seiner Absicht entsprechend geht Pons in seiner Darstellung mehr

---

[27] Dazu bei *H. Thielicke* die wichtige Anmerkung 15, S. 59!

[28] Vgl. *H. Schultze*, Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie (Göttingen 1969) 77, Anm. 72; *Thielicke* folgt in seiner Interpretation, wie besonders deutlich die späteren Darlegungen zeigen, weithin der Lessingdeutung von *S. Kierkegaard*, Etwas über Lessing, in: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philos. Brocken, 1. Teil, Ges. Werke 16 (Düsseldorf-Köln 1957) 55—117.

[29] So bereits *W. Schultz*, Vernunft und Offenbarung. Zu Lessings Religionsphilosophie, in: ThLitZtg 74 (1949) 273—276; *H. Schultze*, a. a. O. 34; daß *K. S. Guthke* a. a. O. nicht einmal diese offenkundige Schwäche kritisch anmerkt, ist mir unverständlich!

[30] *M. Haug*, Entwicklung und Offenbarung bei Lessing (Gütersloh 1928) 32.

[31] *H. Thielicke*, a. a. O. 48.

[32] Germanica 5 (Paris 1964) 495 S.

[33] Vgl. *J. Schneider*. Lessings Stellung zur Theologie vor der Herausgabe der

chronologisch bestimmt vor. Ein erster Teil ist dem Verhältnis von Vater und Sohn gewidmet und zeigt den *jungen* Lessing auf dem Weg zu einer natürlichen Religion[34]. Den Sucher Lessing — wie er oft in der Literatur charakterisiert wird — zeigt dann der 2. Teil, der die Jahre 1750—1769 behandelt — eine Zeit der kritischen Sichtung und Prüfung der christlichen Religion bezüglich ihrer äußeren (Prophetie, Wunder, urchristliche Anfänge) und inneren (Moral; Verhältnis von Vernunft- und Offenbarungswahrheit) Kriterien[35]. In ausgewogener Weise kommt dabei der mögliche Einfluß von England und Frankreich her zur Sprache; zugleich wird die Auseinandersetzung mit den Kirchenvätern sowie mit Leibniz und Spinoza skizziert[36]. Dabei findet sich — wie überhaupt in diesem Werk — eine beachtliche Menge an Material aufbereitet, das allerdings oft in den sehr substanziellen Anmerkungen versteckt liegt. Der dritte Teil endlich zeigt Lessing in Wolfenbüttel „in Aktion"[37]. Neben ausführlichen biographischen Hinweisen wird hier die Geschichte der Fragmentenpublikation und des sich anschließenden Streites bis in recht interessante Hintergründe verfolgt. Als eigentlichen Grund für diesen Schritt glaubt Pons den endgültigen Bruch mit den Neologen nennen zu können sowie die Absicht Lessings (in „Eine Duplik" selbst geäußert!), dem Christentum damit einen Dienst an der Wahrheit zu erweisen[38]. Allerdings wird hier wie überall die schwierige Festlegung und eindeutige Bestimmung von Lessings eigentlicher Position deutlich greifbar. Insgesamt scheint Pons beim *späten* Lessing die Vorherrschaft der Vernunft über die christliche Offenbarung als deren Maßstab unleugbar zu sein, besonders deutlich freilich in der „Erziehung des Menschengeschlechts"[39]. Von besonderem Interesse können hier wieder die Seitenlinien und möglichen Quellenbezüge sein, die Pons z. B. für den Erziehungsgedanken, das Verhältnis von Vernunft- und Offenbarungswahrheit und für das „ewige Evangelium" bringt[40]. Als abschließende Zusammenfassung bleibt Pons dann allerdings lediglich die schwankende und nicht eindeutig bestimmbare Haltung Lessings zum Christentum festzustellen[41], wobei er dann freilich auch einige positive Beziehungen Lessings zum Christentum nennt, z. B. die von ihm (eigentlich erstmals) vorgetragene Urevangeliumshypothese, die patristischen Studien, die Ablehnung einer allzu vordergründigen Evangelienharmonie, die kritische Einstellung zur christlichen Sittlichkeit u. ä.[42]. Eine ausgezeichnet untergliederte und manchmal sogar zu ausführliche und kleinliche Bibliographie erleichtert die weitere Forschungsarbeit zu den vielen von Pons angesprochenen Punkten[43].

Damit ist zugleich auch schon die eigentliche Stärke dieses Werkes ausgesprochen. Es handelt sich um eine „bibliographisch außerordentlich versierte"[44] Materialauf-

---

Wolfenbüttler Fragmente ('s-Gravenhage 1953) 256 S.; diese Arbeit wendet sich vor allem gegen die von O. *Mann* und z. T. auch von *Thielicke* gegebene Deutung Lessings als orthodoxen Lutheraners. Trotz der sehr positiven Wertung durch *Guthke* (a. a. O. 161* f.) scheint mir diese Studie in mancher Hinsicht unbefriedigend, zumal das Ergebnis „formal-abstrakt" (so *Guthke* ebd. 162*) bleibt!

[34] A. a. O. 13—76, bes. 54 ff.

[35] Ebd. 79—219.

[36] Insgesamt bes. 92—127; zugleich aber auch die Grenzen solcher „Quellenforschung", ebd. 127—138!

[37] Ebd. 223—436; P. spricht von „le temps de l'action".

[38] Ebd. 271; 294 f.; 298 und bes. deutlich 311.

[39] Vgl. ebd. 370 ff.; die Überschrift lautet „De la croyance en la révélation, à la foi dans le triomphe final de raison".

[40] Wiederum in Anmerkungen: 372 f., Anm. 7; 378, Anm. 42; 386, Anm. 78.

[41] Ebd. 437—448.

[42] Ebd. 437 f.; 447 f.

[43] Ebd. 449—477.

[44] *Guthke-Schneider*, a. a. O. 68; kritisch *H. Schneider*, G. E. Lessing und das Christentum, Orbis litterarum 23 (1968) 320—323, der einige bibliographische Fehl-

bereitung zu weiteren theologischen und philosophischen Einzelforschungen über Lessing; als solches „Materialbuch" steht das Werk von Pons einzigartig da in der bisherigen Lessingliteratur und schließt eine empfindliche Lücke. Durch seine breite geistesgeschichtliche Einordnung zeigt er vor allem bisher zu wenig beachtete Seitenlinien und mögliche Quellenbezüge Lessings auf, die er — seiner philologischen Ausrichtung entsprechend — leider kaum auswertet; hier systematisch forschend vorzustoßen (z. B. bezüglich Kirchenväterstudien, dem Problem von exoterischen und esoterischen Aussagen, der Herkunft und Bedeutung der Idee des ewigen Evangeliums u. ä.) bleibt eine noch zu erfüllende Aufgabe. Damit ist aber zugleich auch der Wert des Buches erschöpft, denn über den philologisch-chronologischen und geistesgeschichtlichen Horizont hinaus vermißt man die Suche nach einer übergreifenden Deutung von Lessings Denkhaltung[45]. In dieser Hinsicht legt man das Werk ähnlich unbefriedigt zur Seite wie bereits die voraufgegangene Arbeit von *J. Schneider*, es sei denn, man spricht Lessing tatsächlich keine eigenständige, wenigstens umrißhaft faßbare denkerische Existenz zu.

Mehr problemorientiert, aber nicht weniger die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge mit einbeziehend, zeigt sich *H. E. Allison* in seiner Studie: Lessing and the Enlightenment[46]. Seine Absicht wird bereits im Vorwort klar umrissen: „the demonstration of the Leibnizean basis of Lessing's fundamental ideas is one of the main themes of this study"[47]. Zugestandenermaßen ist diese These des bestimmenden Einflusses von Leibniz auf Lessing keineswegs neu; das rechtfertigt allerdings noch keineswegs eine rasche Abwertung von Allisons Studie[48]. Überdies handelt es sich bei Allison um die erste größere und selbständige Lessing-Studie im *amerikanischen* Raum. Ihre Absicht und Problemstellung ist klar und prägnant: Nachdem Allison den historischen Hintergrund des englischen Deismus, der französischen Aufklärung mit besonderer Berücksichtigung von P. Bayle und die deutsche Aufklärung in ihrem Verhältnis zu Leibniz skizziert hat[49], betrachtet er zunächst die philosophische und theologische Entwicklung Lessings bis zum Jahre 1765 — eine Zeit der wachsenden Entfernung von der Offenbarungsreligion, die lediglich als notwendiges Übel erscheint[50]. Ausgehend von dem Wandel in Lessings Verhältnis zur Offenbarungsreligion, wie er im Brief an seinen Freund M. Mendelssohn vom 9. Januar 1771 deutlich ausgesprochen wird (Lessing schreibt von einem „Wiederholen" bereits weggeworfener Wahrheiten[51]), entwickelt Allison die Problemstellung dahin, daß Lessing auf der Suche ist, „to find a standpoint in terms of which the positive significance of Christian thought may be appreciated without at the same time vitiating the truth in the deistic and Spinozistic critique of the traditional concept of revelation"[52]. Diesen Standpunkt findet Lessing nun durch die Übernahme von Leibniz' Ideen, vor allem des Entwicklungsbegriffes und damit zusammenhängend des Begriffes der

---

anzeigen anmeldet und im übrigen ebd. Lessing als Anfang des Neuheidentums einordnet.

[45] Schließlich spricht sogar *Guthke* bezüglich *J. Schneider* letztlich von einem „verwirrenden Bild" (a. a. O. 162*); die Art der Aufgabenstellung für solche übergreifende Sicht, wie er sie ebd. 165* f. skizziert, scheint mir fragwürdig. Vgl. dazu andere Hinweise unter 2.

[46] His Philosophy of Religion and Its Relation to Eighteenth-Century Thought (Ann Arbor 1966) 216 S.

[47] Ebd. VIII.

[48] So *Guthke-Schneider*, a. a. O. 68; sehr positiv dagegen *E. P. Harris*, in: Lessing-Yearbook I (München 1969) 272 f. — Profund und wegweisend untersucht hat das Problem bereits 1855 *R. Zimmermann* (Leibniz und Lessing. Eine Studie, in: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, Phil. hist. Klasse, 16 [1855] 326—391).

[49] A. a. O. 1—49. [50] Ebd. 50—79. [51] Vgl. LM 17, 364 f.

[52] *Allison*, a. a. O. 83; vgl. dazu die Deutung der Fragmentenveröffentlichung ebd.

„petites perceptions", die auch einen noch dunklen und ungeklärten rationalen Inhalt vor der Vernunft gelten lassen[53]. Damit läßt sich die Diskrepanz zwischen historischer Wahrheit und Vernunftwahrheit überbrücken; jene enthält als „dunkle Vorstellung" bereits diese und ist somit zugleich immer noch unterwegs zur Vernunftwahrheit (das vor allem gegen die weithin ungeschichtliche Neologie wie den Deismus). So ist der Weg frei zu einer Anerkennung der christlichen Religion, denn auch sie enthält im Keim „innere Wahrheit", wenn auch nur als „a perspectival adumbration of the ultimate truth"[54]. Diese andere und grundlegend positivere Einstellung Lessings zum Christentum sieht Allison dann in den drei Spätwerken „Ernst und Falk", „Nathan, der Weise" und besonders der „Erziehung des Menschengeschlechts" deutlich ausgesprochen; hier wird einerseits die bleibende Utopie letzter Wahrheit festgestellt, zum anderen die Wertschätzung der positiven Religionen als Stufe auf dem Weg zu dieser letzten Wahrheit als Lösung des Lessingschen religionsphilosophischen Problems betont[55]. In dieser Frage über die geschichtliche Faktizität der Religion hinaus nach ihrer religionsphilosophischen und vernunftgemäßen Begründung steht Lessing so weit über der Epoche der Aufklärung und wird von Allison dem deutschen Idealismus zugeordnet, dessen Vermittlung von Faktizität und Notwendigkeit in der Geschichte Lessing auf seine Weise vorausgenommen hat[56].

Man kann dieser Studie seine Anerkennung kaum versagen; gegenüber Thielicke scheint durch die nicht existentialistisch, sondern *geistesgeschichtlich* orientierte Einordnung und Deutung Lessings sogar ein deutlicher Vorzug zu bestehen. Allerdings hätte an manchen Stellen die Darstellung noch besser begründet und belegt sowie vor allem in Auseinandersetzung mit einschlägiger Literatur geführt werden müssen[57]. Den Einfluß von *Leibniz* auf das Denken Lessings hat Allison zwar im wesentlichen richtig charakterisiert, obwohl er darin nicht eigentlich originell genannt werden kann[58]. Dennoch hat er sich damit aber zugleich den Blick auf andere, sicher ähnlich bedeutsame Einflüsse verstellt; andere Autoren kommen z. B. von Lessings Kirchenväterlektüre her zu ähnlichen Interpretationen wie Allison[59]. Zudem muß gerade die Lessing eigentümliche Rezeptionsweise davor warnen, ihn allzu rasch und ausschließlich auf einen einzigen Denker festzulegen[60].

Die wohl reifste und ausgewogenste theologische Studie hat *H. Schultze* im Jahre 1969 vorgelegt[61]. Sein Versuch, Lessing vom Erbe des *Spiritualismus* als religiösen

---

80—120, womit Lessing (nach Allison) die historisch „zufällige" Basis des Christentums zerschlagen will.

[53] Zum Ganzen ebd. 121—161; hier bes. 124 ff.

[54] Ebd. 159. [55] Bes. ebd. 135—161. [56] Ebd. 164 f.; vgl. dazu unten Anm. 125!

[57] Das bemängelt allerdings zu Recht *Guthke* in: *Guthke - Schneider*, a. a. O. 68.

[58] Diese Feststellung gehört zum gesicherten Bestand der Lessingforschung; vgl. neben *Zimmermann* (oben Anm. 48) mehr chronologisch: *W. Arnsperger*, Lessings Beschäftigung mit der Leibnizischen Philosophie, in: Neue Heidelberger Jahrbücher 7 (1897) 43—57; neuestens sehr profund: *B. Meyer*, Lessing als Leibniz-Interpret. Ein Beitrag zur Geschichte der Leibnizrezeption im 18. Jahrhundert, Diss.phil. Erlangen - Nürnberg 1967; dort weitere einschlägige Literatur und Hinweise.

[59] Vgl. bereits *H. Ritter*, Über Lessings philosophische und religiöse Grundsätze, in: Göttinger Studien 2 (1847), 2. Abt., 151—221; *O. Nieten*, Lessings religionsphilosophische Ansichten bis zum Jahre 1770 in ihrem historischen Zusammenhang und in ihren historischen Beziehungen, Diss. phil. Bonn 1896, u. a. m.

[60] Auch das gehört zu den gesicherten Ergebnissen der Forschung; vgl. oben *G. Pons*, a. a. O. passim, und die wichtige Arbeit von *H. W. Liepmann*, Lessing und die mittelalterliche Philosophie. Studien zur wissenschaftlichen Rezeptions- und Arbeitsweise Lessings und seiner Zeit (Tübinger germanistische Arbeiten, 13) (Stuttgart 1931).

[61] Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 20) (Göttingen 1969) 179 S.; die Seiten 128 bis

Denker zu deuten, darf als gelungen bezeichnet werden, was auch die beifällige Kritik von germanistischer Seite bestätigt[62]. Die Beschränkung der Studie auf die Untersuchung des Toleranzgedankens bei Lessing mindert ihren Wert keineswegs, sondern läßt die Struktur des Lessingschen Denkens gerade an dem Verständnis einer Grundhaltung menschlicher Existenz deutlich werden. Schultze schickt seiner Deutung eine sehr umsichtige Untersuchung zu Lessings Quellen und dem hermeneutisch-methodischen Problem seiner Haltung voraus[63]. Schon hier erweist sich, daß der Autor sich auf dem neuesten Stand der Forschung befindet; leitend für die Analyse werden *drei hermeneutische Regeln* formuliert, die u. a. den „Diskussionscharakter von Lessings mündlichen und schriftlichen Äußerungen"[64] betonen. Der Toleranzgedanke wird sodann in systematisch vertiefender Fragestellung vorangetrieben: zunächst im Horizont der Institutionen[65] noch mehr vordergründig, sich aber schon zugleich zuspitzend zur „Toleranz im Horizont des Menschen"[66], wo Begrenztheit menschlicher Existenz und Forderung der Humanität die Toleranz verlangen. Noch tiefer wird dann „Toleranz im Horizont der Wahrheit"[67] umrissen; auch hier betont Schultze (ähnlich wie bereits Allison) die bleibende Transzendenz der letzten und ganzen, also göttlichen Wahrheit, aus welcher Beschränkung und Unverfügbarkeit notwendig die tolerant-demütige und suchende Haltung des Menschen folgt. Die letzte Begründung der Toleranz bei Lessing sieht Schultze in der providentia Dei gegeben; hier zeigt er vor allem am *Glaubenbegriff* Lessings dessen *mystisch-spiritualistische* Herkunft: „nur vom mystischen Gottesbezug her ist eine so echte Offenheit gegenüber fremder Glaubenserfahrung verstehbar: Gott erschließt sich jedem Menschen, jedem gemäß seiner eigenen Individualität, jedem ganz und zugleich jedem anders. Darum darf der Glaubende in jedem anderen Glauben auch Wahrheitsgehalt voraussetzen, darum kann er darauf verzichten, die eigene Erkenntnis zum Maßstab zu erheben — denn obwohl sie wahr ist und nicht auswechselbar, ist sie doch offen für die Bereicherung aus dem anderen Glauben."[68] Hier liegt zugleich der Zukunftsbezug des Glaubens, der sich ebenso im Vertrauen auf die Vorsehung Gottes geborgen weiß; die dazu notwendige Theodizee weist selbst den Irrtümern in der Welt noch einen Sinn zu[69]. Wesentlich aber erscheint Schultze die eschatologische Orientierung von Lessings Toleranzhaltung, denn: „Erst im Horizont der Eschatologie läßt sich Freiheit gewinnen, die anderes Denken und Glauben anzuerkennen vermag, ohne das eigene Mühen um die Wahrheit relativieren zu müssen."[70] Dabei bleibt die Transzendenz des Zieles betont, ohne daß dadurch Lessing in eine quietistische Grundhaltung verfiele; die Toleranz ist selbst gleichsam schon eine Vorausnahme dieser noch erwarteten Zukunft. Zwei Exkurse zur Spinozismus-Frage und zum Spiritualismus-Bezug Lessings beschließen diese wertvolle Studie[71].

Gegenüber der Lessingdeutung von Thielicke scheint Schultze trotz der Beschränkung auf Lessings Toleranzgedanken einen neuen Abschnitt der theologischen Lessingforschung eröffnet zu haben. Das gilt weniger hinsichtlich seiner bleibend bestreitbaren Deutung Lessings vom Erbe des Spiritualismus her als von der Gesamtanlage der Arbeit: Die umsichtige und angemessene hermeneutische Vorbesinnung, die differenzierte Entfaltung der verschiedenen Denkhorizonte Lessings unter Einbezug des Gesamtwerkes (also auch der Dichtung u. ä.) und die schließliche Hinführung zu

---

172 bieten als Anhang eine „Bibliographie des deutschen Toleranzschriftentums 1695 bis 1790".

[62] So *A. Scott* vor allem bezüglich der Berücksichtigung des nichttheologischen Werkes in: Lessing-Yearbook III (München 1971) 226 f.

[63] A. a. O. 29 f. u. 30—38. [64] Ebd. 38. [65] 39—48. [66] 49—62.

[67] 63—85. [68] 86—106, hier: 94. [69] 95 ff.; 98 ff.

[70] 102; vgl. zum folgenden 102 ff. [71] 107 ff.; 110 ff.

einem letztlich religiös-gläubigen Standpunkt in der Geschichte als Ermöglichung der Toleranz weist nachfolgenden theologischen Lessing-Studien mannigfache Wege, die oft nur angedeutet werden in der notwendigen thematischen Beschränkung. Bestechend bleibt zudem die glänzende Quellen- und Literaturkenntnis, besonders auch aus dem germanistischen Bereich; allerdings wurde die nach 1964 (in diesem Jahr wurde diese Arbeit als Dissertation vorgelegt) erschienene Literatur nicht mehr eingearbeitet, was gerade hinsichtlich der Studie von *G. Pons* zu bedauern ist. Für das reichliche Literaturverzeichnis der Arbeit[72] würde man sich eine weitere Untergliederung wünschen, was besonders eine rasche Information hinsichtlich bestimmter Themen erleichtern könnte.

Bedenkenswert erscheint auch für eine theologisch fragende Lessingforschung die philosophische Studie von *W. Oelmüller* zum Thema: Die unbefriedigte Aufklärung, in der rund ein Drittel der Religionsphilosophie Lessings gewidmet ist[73]. Oelmüller geht vor allem methodisch einen äußerst fruchtbaren Weg, indem er Lessings mehr religionsphilosophische Arbeiten als „Denkmodelle" versteht, „die Plausibles und Verbindliches für die in seiner Zeit ungelösten Spannungen zwischen dem Christentum und der Moderne entfalten sollen"[74], ohne dabei allerdings Totalitätsanspruch zu erheben. Das Grundproblem ist dabei für Lessing nicht theologischer, sondern philosophischer Natur. Lessing versucht „in seiner Religionsphilosophie den Menschen im Horizont der Subjektivität und Geschichte zu deuten"[75] und kritisiert von da die falschen und voreiligen Lösungsversuche von Orthodoxie, Neologie, Pietismus und Deismus, die allesamt die Vermittlung von kritischer Subjektivität und Geschichte nicht zu leisten imstande sind[76]. Gerade die „Erziehung des Menschengeschlechts" wird nach Oelmüller von Lessing verstanden „als eine legitime Spekulation der mit der Geschichte vermittelten kritischen Vernunft"[77], die allerdings gerade so deutlich zeitgebunden und für spätere Epochen unbefriedigend bleibt[78].

Der methodische Ansatz bei Oelmüller kann richtungweisend sein; Lessing wird deutlicher als in allen voraufgehenden Studien als *geschichts- und zeitbezogener Denker* gedeutet; so ist er weit von einer *subjektiv-existentiellen* Interpretation im Sinne Kierkegaards und Thielickes abgerückt, die letztlich in einer „Position der mit der Geschichte unvermittelten Subjektivität" verbleiben[79]. Das Modellhafte und Unsystematische in Lessings Denken kommt dabei ebenso klar zum Austrag wie sein kritisch-prüfender, die Aporien schonungslos aufdeckender Geist. Freilich kann auch nicht übersehen werden, daß die Kürze dieser Abhandlung von Oelmüller zugleich auch einen entscheidenden Nachteil bedeutet. Viel zu rasch abgetan wird u. a. die Frage der „inneren Wahrheit" des Christentums[80]; die Hochschätzung der Schrift und Tradition wird mit einem sachlich falsch gedeuteten Lessingzitat zu stützen versucht[81], und schließlich bleibt auch die forsche Deutung des fragmentarischen Charakters der frühen Entwürfe Lessings letztlich eine bloße Vermutung[82]. Desungeachtet bleibt der fruchtbare Ansatz sowie die klare Durchführung der Grundthese samt den

---

[72] 117—126.

[73] Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel (Frankfurt/Main 1969), bes. 35—102. — Zur Fortführung der mehr systematischen Fragestellung hinsichtlich einer „unbefriedigten Aufklärung" bis in die Gegenwart vgl. jetzt: *ders.*, Was ist heute Aufklärung? (Düsseldorf 1972).

[74] Ebd. 101 u. ö. [75] 41 u. ö. [76] 43 ff.; 51 ff.; 54 ff.; 57 ff. [77] 70.

[78] Vgl. bereits die Kritik Hegels ebd. 69 (= *G. F. W. Hegel*, Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. *J. Hoffmeister* [Hamburg [5]1955] 150); die positive Wertung gegenüber Hegels Denken vgl. ebd. 72 f.!

[79] So ebd. 97 u. ff. [80] 46 ff.

[81] 72; vgl. die andere, ironische Richtung der herangezogenen Aussage bei LM 13, 129 f.

[82] *Oelmüller*, a. a. O. 90.

vielgestaltigen Querverbindungen bis in die Moderne ein wertvoller Beitrag gerade zum Thema „Lessing und die Theologie".

Zumindest erwähnt werden müssen auch einige wichtige neuere Arbeiten zum dornigen und wohl nie letztgültig zu lösenden Problem von Lessings *Spinozismus*, das die Lessingforschung gerade von der theologischen Seite her stets beschäftigt hat. Vor allem drei Diskussionsbeiträge sind kurz zu nennen:

R. Schwarz[83] hat Lessings Spinozismus sozusagen als eine Verlegenheitslösung bezeichnet, indem er das Gespräch zwischen Jacobi und Lessing (das bekanntlich den Anlaß zum sogenannten *Pantheismusstreit* gab[84]) auf dem Hintergrund der Zeit zu verstehen sucht; Schwarz stellt dabei fest: „Selbst bei solch großem Abstand von Spinoza forderte die Situation jener Zeit ein Bekenntnis zu dem niederländischen Philosophen, sobald man die herkömmliche Vorstellung von der Wirklichkeit Gottes und der Welt überwinden wollte. Nur der Name Spinozas bedeutete damals in diesem Punkte eine Alternative zur herrschenden Lehre in Theologie und Philosophie."[85] Damit hat Schwarz das bereits von *M. Mendelssohn* ins Feld geführte Argument zur Deutung Lessings vertieft, wonach es Lessing weniger um Spinoza und sein System, als vielmehr um eine pantheistisch bzw. pantheistisch gefärbte Weltanschauung ging[86]. Für ihn ist Lessings Überzeugung wegweisend, „daß von Gott und der Weltwirklichkeit anders geredet werden müsse, als es in der rechtgläubigen Theologie üblich war"[87].

Genau entgegengesetzt deutet *F. Regner*[88] hingegen Lessing als konsequenten Spinozisten, was er von der frühen „Spinozisterei" bis zur „Erziehung des Menschengeschlechts" (dort vor allem gegen Thielicke) aufweist. Das Gespräch mit Jacobi ist also keine eigentlich neue Offenbarung bzgl. Lessings Verhältnis zu Spinoza. Dennoch kann auch nach Regner nicht von einem grenzenlosen Spinozismus Lessings die Rede sein, denn Lessing wendet sich gerade im Jacobi-Gespräch gegen eine Festlegung von unüberwindlichen Denk-Grenzen[89]. So zieht Regner sein Fazit: „Lessing war Spinozist. Aber ‚mit oder ohne Spinoza' war er weit mehr; auf Lessing läßt sich nicht schwören."[90] Von *germanistischer* Seite und in breiterem Zusammenhang hat *M. Bollacher* zu Lessings Spinozismus Stellung genommen[91]. Seine souveräne Spinoza-Kenntnis verleiht dem Exkurs seiner Arbeit eine wichtige Bedeutung, zumal Bollacher gegen O. Mann und H. Thielicke[92] gerade eine weitgehende Abhängigkeit Lessings von Spinoza behauptet. Seine These baut u. a. auf der klaren Beeinflussung besonders der §§ 80—85 der „Erziehung des Menschengeschlechts" durch Spinozas Tugendlehre auf, vor allem hinsichtlich der „spinozistischen Provenienz des programmatisch formulierten Prinzips der Uneigennützigkeit"[93], ver-

---

[83] Lessings „Spinozismus", in: ZThK 65 (1968) 271—290.

[84] Vgl. dazu *H. Scholz* (Hrsg.), Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn (= Neudrucke seltener philosophischer Werke, Bd. 6) (Berlin 1916), bes. LIX—LXIII (Jacobi und Lessing) und LXIII—LXXV (Lessings Pantheismus).

[85] *Schwarz*, a. a. O. 286 f.

[86] Vgl. bei *Scholz*, a. a. O. XII—XVII u. 3—44 (= *M. Mendelssohn*, Morgenstunden, Vorlesungen XIII—XV).

[87] *Schwarz*, a. a. O. 290.

[88] Lessings Spinozismus, in: ZThK 68 (1971) 351—375.

[89] Ebd. 373 f.

[90] Ebd. 375; Zitat in Anlehnung an Kierkegaard.

[91] In: *ders.*, Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs (Tübingen 1969), hier Exkurs 194—234.

[92] Zu O. *Mann* 225 ff.; zu *H. Thielicke* 227 ff.; allerdings scheint *Bollacher* selbst z. T. eine (bei *Thielicke* bezüglich § 73 kritisierte) Engführung bezüglich der §§ 80 bis 85 der „Erziehung des Menschengeschlechts" zu betreiben.

[93] Ebd. 211 u. ff.

sucht aber zugleich auch die Grundthesen des Theol.-Polit. Traktats von Spinoza vor allem in Lessings Bibelkritik wiederzufinden. Thetisch faßt Bollacher die Entwicklung von Lessings Spinozismus so zusammen: „Lessings undifferenziertes und dilettantisches Spinozaverständnis der fünfziger Jahre, das sich aus dem Ondit des gängigen Antispinozismus, den Paradoxien Bayles und Mendelssohns leibnizianischen Philosophemen speist, verwandelt sich in Breslau in eine kritische Apologie des spinozistischen Immanenzgedankens, der den deistischen wie christlich-anthropomorphen Gottesbegriff aufhebt, Lessings Theologiekritik eine philosophische Basis verleiht und den Ursprung der in Goethe gipfelnden Spinozarenaissance bildet." [94] Allerdings muß auch er abschließend sein Urteil erheblich einschränken: „Lessing ist nicht barer Spinozist, aber auf Spinozas Philosophie griff er immer wieder zurück." [95]

Das breite Spektrum der diesbezüglichen Deutungen Lessings zeigt sich auch in diesen drei Arbeiten aus der jüngsten Zeit: Von einer völligen Spinoza-Abhängigkeit (Bollacher) über eine letztlich nicht genau festgelegte Position (Regner) reicht die Spanne bis zu einem bloß nominellen, gleichsam „notgedrungenen" Spinozismus Lessings (Schwarz), der kaum mehr als solcher zu bezeichnen ist. Eine endgültige und restlos zufriedenstellende Antwort auf diese Frage dürfte danach wie nach dem Ausweis der Lessing-Literatur dieses und des vorigen Jahrhunderts kaum zu erwarten sein, wenngleich eine innere Tendenz zur These von R. Schwarz in den meisten Arbeiten impliziert erscheint [96].

2. Theologische Forschungsaufgaben

Bereits im Rahmen unserer kritischen Sichtung neuerer theologischer Lessing-Literatur wurden einige wichtige Forschungsaufgaben gleichsam im Vorübergehen genannt, die auch z. T. bereits in Angriff genommen sind. Um den Überblick zu erleichtern und die Forschung zu weiteren Untersuchungen anzuregen, sollen diese noch offenen Aufgaben hier abschließend systematisierend zusammengefaßt und genauer umrissen werden. Zunächst müssen dabei zwei übergreifende Probleme und dringende Desiderate angeführt werden.

a) Übergreifende Problemstellungen: Die *hermeneutisch-methodischen* Fragen der Lessinginterpretation besonders bzgl. seiner theologisch orientierten Schriften sind durch die Arbeiten von Thielicke und Schultze ein gutes Stück vorangetrieben worden, damit aber noch nicht zur vollen Zufriedenheit gelöst. Streng genommen hat nämlich die Forschung bis heute die Argumentation von F. Loofs nicht in Frage gestellt [97]. Die von ihm benutzten Kategorien γυμναστικῶς pun δογματικῶς, die Lessing einmal in einem Brief an seinen Bruder Karl verwendet [98], bleiben bis heute noch die

---

[94] 223; der Satz ist für eine germanistische Arbeit wohl ein Meisterstück *deutscher* Sprachkunst!

[95] Ebd. 234.

[96] Auf eine Besprechung der allesamt lesenswerten Exkurse und Bezüge bei *Thielicke* (bes. 93—105), *Allison* (66—79) und *Schultze* (107—110) u. a. wurde hier bewußt verzichtet. Der Beitrag von *A. Altmann*, Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus, in: Lessing-Yearbook III (München 1971) 25—70 bringt leider keine wesentlich neuen Gesichtspunkte.

[97] Vgl. Anm. 18. *Thielicke* hat — wie oben gezeigt — diese Untersuchung zwar in ihrem Ergebnis widerlegt, bleibt aber dennoch den von *Loofs* herangezogenen Kategorien verhaftet; allerdings verändert Thielicke den Begriff „exoterisch" in einer mehr existentialistischen Färbung (vgl. a. a. O. 42, Anm. 31, und weiter 44 ff.).

[98] LM 18, 266 f. Es handelt sich um den Brief vom 16. März 1778, in dem Lessing seinem Bruder die „Parabel" sowie die „Axiomata" übersendet und dazu schreibt: „... Es soll mir lieb sein, wenn auch diese Deinen Beifall hat. Und ich denke, sie

„crux interpretum" in der theologischen Lessing-Literatur; allerdings werden sie zugleich auch gerne dazu mißbraucht, die der eigenen These widersprechenden Äußerungen Lessings abzuqualifizieren und als bloß „gymnastisch" abzutun. Lediglich andeutungsweise wurde bisher der patristische Ursprung dieser Kategorien ins Feld geführt[99], ohne daß daraus echte Konsequenzen gezogen wurden. Gerade diese Herkunft zeigt aber, daß dieses Begriffspaar seinen Platz allein in Rhetorik und Polemik hat und auch dort nicht als eine Verfälschung, sondern als Hinführung zur „dogmatischen" Wahrheit zu gelten hat[100]. Prinzipiell gleichgelagert ist auch die Anwendung des Begriffspaares *exoterisch-esoterisch*, das Lessing in bezug auf Leibniz anführt und wohl ebenfalls letztlich von den Vätern übernommen hat[101]. Wieweit jeweils die Anwendung dieser rhetorischen (!) Kategorien auf Lessings eigene Schriften erlaubt ist und wieweit dadurch inhaltliche Aussagen anders verstanden werden müssen, bleibt auf diesem breiten Hintergrund noch immer zu klären.
Dabei muß freilich der kämpferisch-polemische „Diskussionscharakter"[102] von Lessings Schriften im Auge behalten werden, denn „die Dialektik, die Antithese, das zweipolige Denken bedeuten seine zweite Natur"[103]. Allerdings kann man das nicht gleich als „Raubtiertaktik"[104] abwerten, sondern es muß nach dem eigentlichen „Maß" in der Kritik Lessings gesucht werden, wie das z. T. bereits mit Erfolg unternommen wurde[105].

Neben diesen sich vorwiegend am Stil Lessings orientierenden hermeneutischen Problemen scheint ebenso wichtig die saubere Abklärung der Frage, wieweit man zu einer authentischen Interpretation die hinterlassenen *Fragmente* heranziehen kann. Daß weder ein selbständiges „Weiter-Denken" der Bruchstücke noch aber eine Ausdeutung des Abbrechens selbst (so bei Thielicke und Oelmüller) legitim sind, wurde bereits oben erwähnt; weder in der einen noch in der anderen Weise dürfen die vorliegenden Bruchstücke über ihren Inhalt hinaus gedeutet werden. Sobald das tatsächlich ernstgenommen wird, können sie auch nicht mehr ausschließlich zur

---

wird ihn einigermaßen haben, wenn Du bedenkst, daß ich meine Waffen nach meinem Gegner richten muß, und daß ich nicht alles, was ich γυμναστικῶς schreibe, auch δογματικῶς schreiben würde."

[99] So von *E. Krieck*, Lessing und die Erziehung des Menschengeschlechts (Heidelberg 1913) 11.

[100] Sachlich richtig also *Thielicke*, a. a. O. 36 ff., wenn auch methodisch grundlegend mit *Loofs* übereinstimmend.

[101] Vgl. LM 11, 461—487, bes. 473: „Leibniz, Von den ewigen Strafen", und *G. Pons*, a. a. O. 192 f., der auf Clemens von Alexandrien verweist.

[102] *Schultze*, a. a. O. 38; vgl. sehr instruktiv *E. H. Gombrich*, Lessing. Lecture on a Master Mind. Proceedings of the British Academy XLVIII (1957) 133—156.

[103] *W. Gaede*, Die publizistische Technik in der Polemik Gotthold Ephraim Lessings, Diss. phil. FU Berlin 1955 (Masch.), 40; vgl. ebd. auch 40—49; ähnlich *P. Heller*, Lessing. The Virtuoso of Dialectic, in: *ders.*, Dialectics and Nihilism. Essays on Lessing, Nietzsche, Mann, and Kafka (The University of Massachusetts Press 1966) 1—68; jetzt auch *Norbert W. Feinäugle*, Lessings Streitschriften. Überlegungen zu Wesen und Methode der literarischen Polemik, in: Lessing-Yearbook I (München 1969) 126—149. Sehr gut auch die Aussage von *K. Schmid* (Lessings Religiosität, in: Zeitspuren, Aufsätze und Reden II [Zürich 1967] 137—154, hier 148): „Gerade die Frageform hat Lessing δογματικῶς verwendet."

[104] *Th. C. van Stockum*, Lessing absconditus, in: *ders.*, Von Friedrich Nicolai bis Thomas Mann. Aufsätze zur deutschen und vergleichenden Literaturgeschichte (Groningen 1962) 39—56, hier 48.

[105] *Ingrid Strohschneider-Kohrs*, Vom Prinzip des Maßes in Lessings Kritik (= Dichtung und Erkenntnis 7) (Stuttgart 1969) und die überaus positive Rezension von *H. S. Daemmrich*, in: Lessing-Yearbook II (München 1970) 242 f.

tragenden Grundlage einer Lessinginterpretation gemacht werden[106]. Auch hier bleibt noch ein hermeneutisch und methodisch befriedigender Ansatz vorzulegen.

Schließlich und letztlich steht die dornige Frage nach Lessings *Quellen* noch zur Debatte, gerade da vor allem G. Pons in dieser Hinsicht wichtige Hinweise gegeben hat. Wieweit Lessing auf Spinoza festzulegen ist, bleibt nach unserer Darstellung der Literatur wohl ebenso offen, wie die Breite des Einflusses von Leibniz letztlich auf Ähnlichkeiten verwiesen ist. Daß von Frankreich her der Einfluß von Bayle und Voltaire, möglicherweise sogar Pascal[107] wirksam wurde, von England die Ideen der Deisten, aber auch Anregungen von Shaftesbury und Ferguson[108], daß Lessing schließlich eine erstaunliche Quellenkenntnis des Mittelalters[109] und eine noch mehr überraschende Kenntnis von bedeutsamen Kirchenvätern[110] hatte, sind gesicherte Ergebnisse der Forschung. Allerdings muß hier stets Vorsicht walten, denn es steht fest, „daß die Einflüsse großer Männer für Lessing nur Hebel zu seiner Selbständigkeit wurden"[111]. Auch hier also bleibt eine saubere Abklärung ein dringendes Desiderat.

Neben einer zufriedenstellenden Abhandlung dieser Grundlagenproblematik wird die theologische Lessingforschung in der Zukunft mehr als bisher auch das Gesamtwerk in die Deutung einbeziehen müssen, vor allem die *Bildelemente* in den philosophisch-theologischen Schriften stärker zu beachten haben. „Eine der hervorstechendsten Eigenschaften des Lessingschen Stils ist sein Hang zu bildlichem Ausdruck."[112] Gerade in jenem Teil seiner Schriften, die der Auseinandersetzung mit der Theologie gewidmet sind, begegnet man auf Schritt und Tritt solchen Bildelementen in Form von Metaphern, Vergleichen, Parabeln u. ä. In ihnen versucht Lessing offensichtlich deutlicher (und doch zugleich verhüllt!) seiner eigentlichen Meinung Ausdruck zu verleihen. Eine theologisch fragende Untersuchung dieser Bildelemente dürfte unter Zuhilfenahme neuester *germanistischer* Forschungen einen echten Fortschritt auf dem Weg zur Ergründung von Lessings eigentlichem Wähnen im Gebiet der Religion darstellen[113].

---

[106] Ganz eklatant bei *H. Leisegang*, Lessings Weltanschauung (Leipzig 1931), wo das „Christentum der Vernunft" (ebd. 56—113) den Schlüssel zur Interpretation liefert.

[107] Das vermutet mit Bezug auf *F. O. Nolte* (Grillparzer, Lessing, and Goethe in the Perspective of European Literature [Lancaster, Pennsylvania 1938] 162 ff., allerdings sehr zurückhaltend!) *Guthke*, a. a. O. 79*—81*, der sogar 166* in dieser Richtung eine Forschungsaufgabe sieht; das scheint mir allerdings zumindest sehr fragwürdig, wenn nicht gar abwegig!

[108] Daß die Lektüre von *Ferguson* den Anstoß zum Entwicklungsgedanken der „Erziehung des Menschengeschlechts" gegeben haben könnte, wurde von *E. S. Flajole*, Lessing's Retrieval of Lost Truth, in: Publications of the Modern Language Association of America 74 (1959) 52—66, bes. 62 ff., recht überzeugend dargelegt.

[109] Vgl. die Arbeit von *H. W. Liepmann* (Anm. 60), bes. 84—89, wo dieser die sekundären und primären Quellen Lessings aufzählt.

[110] Neben den Quellenbelegen bei *Pons* (a. a. O. 122 u. bes. 354 ff.) vgl. die Arbeit von *E. A. Bergmann*, Hermaea. Studien zu G. E. Lessings theologischen und philosophischen Schriften (Leipzig 1883), bes. 58 ff.: Lessing und Tertullian, sowie 137 ff.: Lessings Trinitätslehre. *Bergmann* sieht (wie z. T. auch *Pons* bes. 354 ff. bezüglich der regula fidei) in Tertullian einen Hauptbezugspunkt Lessings.

[111] *Aurelie Horovitz*, Beiträge zu Lessings Philosophie, Diss. Bern 1907, 89; ähnlich *H. W. Liepmann*, a. a. O. passim, bes. 150 154.

[112] W. Gaede, a. a. O. 103; vgl. bes. 103—112.

[113] Vgl. dazu als germanistische Arbeiten: *H. Göbel*, Bild und Sprache bei Lessing (München 1971) (sehr informativ und ausführlich und daher als Grundlage zu weiterführenden Studien bestens geeignet); *A. Briefs*, Zur Funktion des Wortbildes bei Lessing, in: Lessing-Yearbook III (1971) 160—172; dazu noch Hinweise von *W. Gaede*, a. a. O. 103—112 u. *P. Heller*, a. a. O. bes. 31—36.

Hinzu käme eine von Schultze z. T. bereits vorbereitete, stützende und prüfende Untersuchung des *dramatischen, dramaturgischen* und *ästhetischen* Werkes, das ebenso von einer „Weltanschauung" Lessings Auskunft geben könnte und darum nicht in der bisherigen Weise vernachlässigt werden darf. Freilich muß dabei ein Einfühlungsvermögen in die Eigenart dichterischer und ästhetischer Aussagen vorausgesetzt werden, nicht aber dürfen die Dramen z. B., wie bisher vielfach geschehen, als „Steinbruch" für die systematisch-theologische Argumentation verwendet werden[114]. Besonders vielversprechend sind in dieser Hinsicht wohl die beiden wichtigen Parabeln, die Palast-Parabel und die Ring-Parabel[115]. Hier bleibt der theologischen Lessingforschung noch ein breites und ziemlich offenes Arbeitsfeld zu durchkämmen.

b) Einzelprobleme: Nachdem bereits Thielicke das Problem des Verhältnisses von *Vernunft und Offenbarung* bei Lessing aus mehr existentialistischer Sicht behandelt hat, bleibt dieses Thema in einer weiteren Vertiefung dieser Studie noch immer für die theologische Forschung offen. Daß es sich hier zugleich um ein auch heute noch brennendes und diskutiertes Problem der Theologie handelt, dessen Lösung noch zu suchen ist, können z. B. *K. Rahners* „Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung"[116] zeigen (die m. E. von Lessings eigenem Lösungsversuch nicht weit entfernt sind!). Über Thielicke hinaus wäre noch einmal neu der Lessingsche Vernunftbegriff in seiner geistesgeschichtlichen Verwurzelung zu betrachten. Nimmt man die nachgewiesene Verknüpfung von Pietismus und Aufklärung ernst[117], so muß wohl auch für Lessing ein möglicher Einfluß von *J. Chr. Edelmann* und seinem Vernunft-Logos-Begriff[118] angezeigt werden. Zudem läßt die recht eigentümliche Umschreibung des Erziehungsbegriffes in den ersten Paragraphen der „Erziehung des Menschengeschlechts" (bes. § 4) auf den Einfluß bestimmter Kirchenväter mit ihrem christlich gefärbten Erziehungsgedanken[119] und darüber hinaus in der Gesamtperspektive auf platonisches Gedankengut schließen; daß hierbei nicht zu starke Abhängigkeit gesehen werden darf, erhellt zugleich aus den hermeneutischen Vorbemerkungen oben. Dennoch — die von Thielicke und Allison selbst gegebenen Hin-

---

[114] Entsprechende Belege und Beispiele darf ich mir hier ersparen; vor *Schultze* gilt dieses Verdikt nahezu allgemein!

[115] Zur Palast-Parabel sind die auch sonst noch wichtige Licht-Metapher und die Gebäude-Bildlichkeit heranzuziehen (vgl. zu letzterem *Göbel*, a. a. O. 196—219); zur Ring-Parabel die nicht unumstrittene, aber derzeit wohl ausgewogenste und tiefste Deutung von *H. Politzer*, Lessings Parabel von den drei Ringen, nach entsprechender Kritik jetzt stark überarbeitet in: *ders.*, Das Schweigen der Sirenen. Studien zur deutschen und österreichischen Literatur (Stuttgart 1968) 339—372.

[116] In: *K. Rahner - J. Ratzinger*, Offenbarung und Überlieferung (QD 25) (Freiburg 1965) 11—24; vgl. denselben Hinweis bei *W. Oelmüller*, a. a. O. 292, Anm. 12.

[117] Vgl. dazu die hervorragende und gründliche Arbeit von *H. Bößenecker*, Pietismus und Aufklärung. Ihre Begegnung im deutschen Geistesleben des 17. und 18. Jahrhunderts. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung, Diss. phil. Würzburg 1958 (Masch.).

[118] Vgl. *J. Chr. Edelmann*, Die Göttlichkeit der Vernunft in einer kurzen Anweisung zu weiterer Untersuchung des Wortes λόγος s. t. et a. 1735.

[119] So bereits 1847 *H. Ritter*, a. a. O. (s. Anm. 59) 186 f.; jetzt *G. Pons*, a. a. O. 372 f., Anm. 7; *H. E. Allison*, a. a. O. 148 u. 200 f., Anm. 93. Genannt werden meist Irenaeus und Clemens von Alexandrien, zuweilen auch Tertullian; zugleich allerdings auch bei *Pons* (ebd.) ein Verweis auf apologetische Verwendung dieses Gedankens im 17. und 18. Jahrhundert sowie auf ähnliche Gedanken bei Aufklärern; dazu besonders auch *Martha Waller*, Lessings Erziehung des Menschengeschlechts. Interpretation und Darstellung ihres rationalen und irrationalen Gehaltes. Eine Auseinandersetzung mit der Lessingforschung (= Germanistische Studien, Heft 160) (Berlin 1935) 160—164. Vgl. auch die in Anm. 140 genannte Arbeit.

weise auf platonische Ideen (z. T. dann aber negativ beschieden)[120] sollten weitere Forschungen in diese Richtung anregen, zumal der Begriff der „Erleuchtung" bei Lessing — hier zugleich im Rahmen der auffallend häufig verwendeten Lichtmetaphern — eine zentrale Rolle zu spielen scheint[121].

Bei aller Vernunft-Immanenz der Offenbarung darf aber in der Deutung *das Moment der Geschichte* nicht aus dem Blickfeld geraten, wie es zuweilen geschieht[122]. Immerhin zeichnet sich nach ziemlich übereinstimmender Auskunft der einschlägigen Literatur Lessing gegenüber der weithin ungeschichtlich-rationalistisch bestimmten Aufklärung durch eine ausgesprochen *geschichtsphilosophische* Fragestellung aus[123]. Auch für die theologische Problemstellung scheint diese Geschichtsbezogenheit bei aller prinzipiellen Offenbarungsimmanenz wesentlich zu sein. Leider liegen auch hier die letzten Arbeiten weit zurück und sind unzureichend[124]; das

---

[120] Vgl. bei *Thielicke*, a. a. O. 133—137, bei *Allison*, a. a. O. 152 (bezüglich des Erziehungsbegriffes) u. ö.; Allison spricht u. a. 158 vom „Platonic-Leibnizean standpoint" Lessings! Zum Hintergrund vgl. *M. Wundt*, Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert, in: Blätter für Deutsche Philosophie 15 (1941) 149—158.

[121] In welche Richtung gerade der „Erleuchtungs"-Begriff weisen könnte, macht die noch völlig ungeklärte Semantik von „Aufklärung" deutlich; dazu neuestens *F. Schalk*, Art. Aufklärung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von *J. Ritter*, Bd. 1 (Darmstadt 1971) Sp. 620 f.; *ders.*, Zur Semantik von „Aufklärung" in Frankreich, in: FS Walther von Wartburg zum 80. Geburtstag, hrsg. von *K. Baldinger*, Bd. 1 (Tübingen 1968) 251—266; dabei ist zugleich das Fehlen einer genauen Abgrenzung und Charakteristik der Aufklärung selbst anzumerken; dazu *Schalk*, a. a. O. Sp. 620—633 u. neuestens *A. Ehrensperger*, Die Theorie des Gottesdienstes in der späten Aufklärung (1770—1815) (Zürich 1971) 17—24. Hinweise auch bei *W. Philipp*, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht (FSThR, 3) (Göttingen 1957). *K. Briegleb* erwähnt „die theorie- und bedeutungsgeschichtliche Ähnlichkeit der Begriffe Vernunft, Aufklärung, Erleuchtung, Demokratie . . ."(a. a. O. 212, Anm. 187); auch hierzu verweist er auf die angekündigten Lessing-Studien.

[122] Exemplarisch bei *G. Rohrmoser*, Aufklärung und Offenbarungsglaube, in: *ders.*, Emanzipation und Freiheit (München 1970) 30—61 (erweitert, erstmals 1965 in: Collegium Philosophicum, Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag [Basel - Stuttgart 1965] 303—325); ebf. die Deutung von *H. Wagenhammer* in seiner eben angenommenen Tübinger theol. Dissertation „Zur Entstehung der Frage nach dem ‚Wesen des Christentums'", 214—227. Es ist unmöglich, den positiven Ertrag der Studie von Wagenhammer gerade auch für die theologische Lessingforschung katholischerseits auch nur annähernd hier zu würdigen; der Zusammenhang, in den er Lessings Denken praktisch als krönenden Abschluß stellt, darf tatsächlich als ein Grundproblem Lessings gelten. Allerdings scheint mir der Grundansatz bei einer weitgehend ungeschichtlichen Genie-Begrifflichkeit fragwürdig, so sehr darin eine Linie Lessingschen Denkens getroffen ist. Näheres dazu hoffe ich in meiner Dissertation ausführen zu können.

[123] Für ein differenziertes Urteil bezüglich Aufklärung und Geschichte vgl. *E. Cassirer*, Die Philosophie der Aufklärung (Tübingen 1932) 263 ff.; ebf. den sehr informativen und materialreichen Überblick bei *A. Kraus*, Vernunft und Geschichte. Die Bedeutung der deutschen Akademien für die Entwicklung der Geschichtswissenschaft im späten 18. Jahrhundert (Freiburg - Basel - Wien 1963), 15—160; für Lessing statt anderer zuletzt *Oelmüller* a. a. O.

[124] Als einzige thematisch theologische Arbeit neben der *Thielickes* (dort vor allem der neu hinzugefügte 2. Teil, bes. 156 ff.) vgl. *G. Eichholz*, Die Geschichte als theologisches Problem bei Lessing, Diss. theol. Bonn 1933 (= ThStK 107 [1936] 377—421); wichtig außerdem noch: *A. von Arx*, Lessing und die geschichtliche Welt (Wege zur Dichtung, 43) (Frauenfeld - Leipzig 1944); *M. Jolles*, Lessing's conception of history, in: Modern Philology 43 (1945/46) 175—191; *W. Ritzel*, Gotthold Ephraim Lessing (Stuttgart 1966) 223 ff. Den Zusammenhang von Geschichte und

Problem bedarf einer völlig neuen Behandlung, für die — wie dargestellt — *W. Oelmüller* bereits wichtige Hinweise gegeben hat. Gerade in seiner Orientierung an der Geschichte darf Lessing als Wegbereiter des deutschen Idealismus gelten[125]. Wichtig erscheint im theologischen Fragehorizont vor allem das bei ihm klar gestellte Problem einer Religionsbegründung in der Geschichte (Geschichtswahrheit - Vernunftwahrheit), damit verbunden die im Nathan vorherrschende religionsphilosophische Fragestellung nach der Wahrheit der drei Offenbarungsreligionen und ihrem Verhältnis zur sogenannten „Vernunftreligion" (die bei Lessing wohl nicht in plattem deistisch-rationalistischen Sinn verstanden werden darf!). Die Lösung der Spannung von Vernunft und Offenbarung im Horizont der Geschichte scheint bereits Lessing auf ähnliche Weise zu suchen wie später *Johann Sebastian Drey* (der ja darin möglicherweise auch von Lessing abhängig ist!)[126]. Wesentlich dürfte ferner für Lessing die „eschatologische" Orientierung sein, wie sie in der Erwartung eines dritten Zeitalters, des Reiches des ewigen Evangeliums (Erziehung des Menschengeschlechts § 86 u. ff.) zum Ausdruck kommt und sich deutlich von aufklärerischer Gegenwartsseligkeit abhebt[127]; das qualitativ Neue dieses dritten Zeitalters wie die nur umrißhafte Beschreibung, die diese „Utopie" nicht voreilig vereinnahmt, dürfte Lessing sogar noch über die idealistischen Denker für unsere Zeit interessant werden lassen[128]. Gerade auf der Ebene von Geschichtsphilosophie und -theologie öffnet sich so noch ein breites Feld für die theologische Lessingforschung.

Eng damit verbunden ist ein bisher nahezu völlig totgeschwiegenes Problem bzw. ein ganzer Problemkreis, den lediglich *Schultze* bisher breiter ausgeführt hat: *der Begriff der Vorsehung*. Wie Schultze zu Recht betont, fehlt dazu bisher eine monographische Studie für Lessing völlig[129]. Zwar findet man gelegentlich — meist im Zusammenhang mit dem Einfluß von Leibniz — die Rolle der „Vorsehung" er-

---

Eschatologie bei Lessing hat kürzlich knapp, aber richtig hervorgehoben *P. Cornehl*, Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule (Göttingen 1971) 52—59: Geschichte als eschatologischer Erziehungsprozeß. Ganz anders *K. Briegleb*, der (a. a. O. 137 ff.) bei Lessing einen nicht-theologischen Geschichtsbegriff als merklichen Fortschritt gegenüber Leibniz zu finden meint.

[125] Das betont bereits *H. Ritter*, a. a. O. 221; ebf. *J. H. Witte*, Die Philosophie unserer Dichterheroen. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus, I. Bd. (Bonn 1880) 36—234; *W. Lütgert*, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 1. Teil: Die religiöse Krise des deutschen Idealismus (BFChTh 2,6) (Gütersloh 1923) 153—157; *M. Waller*, a. a. O. 191 ff.; *E. Hirsch*, a. a. O. 135 ff.; sehr klar *P. Rilla*, a. a. O. 354 f.; *H. E. Allison*, a. a. O. 164 f.; *W. Oelmüller*, a. a. O. passim.

[126] Vgl. dazu die Ausführungen von *E. Klinger*, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der Katholischen Tübinger Schule (Einsiedeln 1969), die streckenweise wie ein Kommentar zu Lessings Denken anmuten können, bes. 53 ff. u. 80 ff. zu *J. S. Drey;* ähnlich auch *F. Schupp*, Die Bilanz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei *J. S. Drey* (= Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 59) (Innsbruck 1970). — Für den anderen Zusammenhang von Vernunftwahrheit und Geschichtswahrheit verweist *H. Wagenhammer* (a. a. O. 220, Anm. 617) richtig auf *B. Welte*, Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben, in: *ders.*, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 337—350.

[127] Vgl. dazu eine ähnliche Orientierung von „Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer" (LM 13, 339—368; 387—411), besonders den Beginn des 5. Gespräches (ebd. 400 f.: „der Freimäurer erwartet ruhig den Aufgang der Sonne ..."); ähnlich auch die letztlich eschatologische Ausrichtung am Ende der Ringparabel (so bes. *Politzer*, a. a. O. 370 f.); vgl. jetzt bes. auch *P. Cornehl*, a. a. O. 52—59.

[128] Summarisch dazu *Schultze*, a. a. O. 102—106 u. ö.; auch hier darf ich auf meine Dissertation verweisen.

[129] Vgl. bei *Schultze*, a. a. O. 97, Anm. 55.

wähnt, doch meist ohne tiefere Behandlung[130]. Dabei scheint die Vorsehung bei Lessing gerade die Sicherung des Zieles der geschichtlichen Entwicklung zu garantieren und zugleich im Dienste einer umfassenden Theodizee zu stehen. Nicht übersehen werden kann freilich auch die wesentliche Rolle der Vorsehung in den Dramen, besonders in „Nathan der Weise"; G. Rohrmoser hat das gerade bezüglich letzterem wieder gut herausgestellt[131]. Offen bleibt aber die wichtige Frage, ob der Vorsehung bei Lessing lediglich eine hypothetische Funktion für ein noch nicht schlüssiges Ganze zukommt oder ob sie real-theistisch die Sinngebung in einer nicht überschaubaren Geschichte gewährleistet. Auch hier bleibt für eine heutige Geschichtstheologie noch eine lohnende Forschungsaufgabe, geht es doch um die Frage nach dem Ganzen und seinem Sinn im Horizont der Vorsehung.

Wesentlich bleibt über diesen religions- und geschichtsphilosophischen Problemen noch eine andere, spezifisch fundamental-theologische Frage: *Welche Rolle spielt die Heilige Schrift im Gesamt des christlichen Glaubens?* Hatten Pietismus, Neologie und Orthodoxie z. Z. Lessings in jeweils verschiedener, grundlegend jedoch gleicher Weise Wort Gottes und Heilige Schrift gleichgesetzt (von *J. G. Töllner* einmal abgesehen), so tritt Lessing diesen Richtungen eigentlich erstmals mit dem (freilich in gewisser Weise vom Pietismus und Spiritualismus selbst entlehnten) Hinweis auf eine „innere Wahrheit" des Christentums entgegen, die als „Geist" hinter dem bloßen „Buchstaben" zu finden sei und zudem ebensogut zunächst in der „regula fidei" aufbewahrt worden sei[132]. Für den heutigen Betrachter der damaligen Situation scheint damit Lessing erstmals deutlich und klar in allem Streit um die Schrift und ihre historische Glaubwürdigkeit das „Evangelium" über der Schrift gesehen zu haben[133]. Wenn auch diese These praktisch nirgendwo in seinen Schriften explizit und systematisch entfaltet wird, so scheint ihn diese Haltung doch im gesamten Streit um die Reimarus-Fragmente zu bestimmen. Damit sind offensichtlich gerade für Lessing noch Studien in ähnlicher Richtung möglich, wie sie über den in diesem Zusammenhang mehr bekannten und vielgenannten Theologen *J. S. Semler* bereits vor-

---

[130] Soweit ich feststellen konnte, fehlt überhaupt zu diesem für den Pietismus wie die Aufklärungstheologie so wesentlichen Begriff eine neue monographische Untersuchung. Zu diesem Problemkreis völlig unzureichend und enttäuschend ist die dogmengeschichtliche Studie von *L. Scheffczyk*, Schöpfung und Vorsehung (HDG II, 2a) (Freiburg-Basel-Wien 1963) 121 ff.; ohne jede tiefere Begründung wird dort 126 Lessings Vorsehungsbegriff als „nicht theistisch begründet" bezeichnet. Wichtig ist wohl immer noch die Arbeit von *K. A. Viering*, Grundformen des Vorsehungsglaubens auf dem Boden der Reformation bis zum Anfang der deutschen Erweckung, ZSystTh 5 (1928) 498—549; 643—721.

[131] *G. Rohrmoser*, Lessing: Nathan der Weise, in: *B. von Wiese* (Hrsg.), Das deutsche Drama vom Barock bis zur Gegenwart, 1. Bd. (Düsseldorf 1960) 113—126; bereits *M. Mendelssohn* hat in seinen „Morgenstunden" (15. Vorlesung) den Nathan ein „herrliches Lobgedicht auf die Vorsehung" genannt (Ges. Werke, Bd. 2 [Leipzig 1843] 366 u. ö.).

[132] Statt einzelner Belege vgl. die „Axiomata" (LM 13, 107—137); zur regula fidei vgl. den noch immer grundlegenden und in diesem Zusammenhang sehr wichtigen Beitrag von *B. Hägglund*, Die Bedeutung der „regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen, StTh 12 (1958) 1—44.

[133] Zur heutigen Diskussion neben dem eben genannten Beitrag von *Hägglund* etwa *W. Kasper*, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965), bes. 84 ff.; *W. Trilling*, Die Schrift allein (Stuttgart 1970); *K. H. Ohlig*, Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus (Düsseldorf 1970); Die Autorität der Bibel, in: HerKorr 25 (1971) 566—569; *H. Groß / F. Mußner*, Die Autorität der Bibel heute. Fünfzehn Thesen, in: Bibel und Kirche 26 (1971) 74—77.

liegen[134]. Nicht zuletzt könnte diese Besinnung auf Lessings Haltung gerade für eine Zeit abnehmender Bedeutung der Heiligen Schrift wichtige Hinweise bringen[135].

Eng damit wiederum verbunden ist die von Lessing sehr deutlich in den Vordergrund gespielte *Frage der Orthopraxie*, die er einer starren und unlebendigen Orthodoxie gegenüber ins Treffen führt[136]. Hier ist in gewisser Weise die neue und moderne „Frage nach der Verwirklichung des Menschen“[137] in den Mittelpunkt gestellt. Dennoch muß bei solchen Deutungen eine gewisse Vorsicht walten; Lessing läßt sich nicht einfach auf die Seite einer bloßen Orthopraxie rücken — dafür beweist er schlichtweg zu großes Interesse an der Theorie. Er setzt nur einen unübersehbaren Akzent auf die Praxis, die letztlich alle Theorie in ihrer Legitimität ausweisen muß. Lessing müßte demnach sowohl im Schema von Orthodoxie-Orthopraxie wie unter dem Problem des Theorie-Praxis-Bezuges betrachtet werden[138].

Eine letzte, bislang noch unzureichend geklärte Frage für die theologische Lessingforschung stellt seine *Deutung der Gestalt Christi* dar. Meist wird er gerade an diesem Punkt von den Theologen hart kritisiert[139], doch darf man wohl nicht vorschnell ihm eine „Christologie“ (freilich sehr eigener Prägung!) absprechen[140]. Die Stellung Christi wird von Lessing, angefangen vom Herrnhuter-Fragment aus dem Jahre 1750 bis zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ 1780 konsequent durchgehalten; so darf es nicht verwundern, daß er keine „christliche Religion“, wohl aber eine „Religion Christi“ kennt[141]. Christus wird als bloßer Mensch betrachtet; dabei sieht ihn Lessing aber in vorzüglicher Stellung „als einen von Gott erleuch-

---

[134] *G. Hornig*, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther (FSThR, 8) (Göttingen 1961); *W. Schmittner*, Kritik und Apologetik in der Theologie J. S. Semlers (ThEx NF, 106) (München 1963); sehr souverän und profund dazu auch *H. Wagenhammer*, a. a. O. 188—203. Auf die zwischen Lessing und Semler bestehenden Übereinstimmungen und Unterschiede geht ausführlich ein: *L. Zscharnack*, Lessing und Semler. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie (Gießen 1905).

[135] Nimmt die Bedeutung der Heiligen Schrift ab?, in: Concilium 5 (1969) 796—804.

[136] Vgl. das „Testamentum Johannis“ (LM 13, 9—17); vorher bereits das gegen bloßes „Vernünfteln“ gerichtete Herrnhuter-Fragment und ähnlich die betont autonome Sittlichkeit der „Erziehung des Menschengeschlechts“ (§§ 79 ff., bes. 85), sowie die oft erwähnte Humanitätsreligion des Nathan (die freilich auch nur ein Teilaspekt ist!); auch hier erübrigen sich angesichts der Fülle einzelne Literaturbelege.

[137] *F. Mildenberger*, Theologie für die Zeit. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie (Stuttgart 1969), dort 18—29 zu Lessing, hier 26.

[138] Diesem Problemkreis ist eine Dissertation gewidmet, die in Münster unter der Betreuung von Prof. *J. B. Metz* entsteht.

[139] Zum Beispiel *R. Hermann*, Zu Lessings religions-philosophischer und theologischer Problematik, in: ZSystTh 22 (1953) 127—148, bes. 147 f.

[140] Diesen wertvollen Hinweis verdanke ich Herrn *Dr. G. Greshake*, dem diese Christologie von seinen Pelagius-Studien her bestens bekannt ist; vgl. seine profunde Habilitationsschrift: Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius (Tübingen 1972; Masch., erscheint als Buch im Herbst 1972). Ebd. 142—180 eine sehr informative Zusammenfassung der Geschichte des Paideia-Gedankens von Platon über die Stoa bis zu den frühen Vätern (vgl. oben S. 423 und Anm. 119).

[141] Vgl. das Fragment „Die Religion Christi“ (LM 16, 518 f.), das ebenfalls im Jahre 1780 datiert ist.

teten Lehrer"[142]. Inwieweit diese „Erziehungs-Christologie" (ähnlich bereits den frühen Kirchenvätern bekannt) bei Lessing selbst oder bei manchen Aufklärungstheologen an tieferer Bedeutung für unsere Zeit gewinnen könnte, ist bis heute fast gänzlich unerforscht[143]. Dabei wäre zugleich die äußerst interessante Gleichstellung von Christus mit Sokrates zu bedenken, die (möglicherweise als Erbe des Humanismus!) für die Aufklärung und für Lessing selbst eine gewisse Rolle zu spielen scheint[144].

Überblickt man abschließend die Leistung der bisherigen theologischen Lessingforschung und dazu jene Aufgaben, die sich für weitere Arbeiten stellen, so kann man im Hinblick auf das eingangs erwähnte Defizit die katholische Theologie nur ermuntern, sich dieser Fragen intensiv anzunehmen. Wie Lessing bereit war, selbst von den Kirchenvätern und sogar der katholischen Theologie bezüglich der Hochschätzung von Tradition und Lehre zu lernen, ebenso könnte die heutige Theologie aus den Problemstellungen und Antwortversuchen Lessings nur profitieren. Mehr als einige Hinweise und Anstöße zu einem solchen endlich zu eröffnenden Dialog und Lernprozeß konnte und wollte dieser kurze Bericht nicht geben.

---

[142] So im Herrnhuter-Fragment LM 14, 158; ähnlich die „Erziehung des Menschengeschlechts" §§ 53—61 (LM 13, 427 f.).

[143] Am besten informiert noch immer *W. Philipp*, Christus in der Sicht der Aufklärungsepoche, in: Marb. theol. Studien I (1963) 85—109; als Materialreichung für künftige Arbeiten können dienen: *U. Gerbert*, Christologische Entwürfe. Ein Arbeitsbuch. Bd. I: Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie (Zürich 1970) 92—132 (nur S. 127 knapp zu Lessing); *Kl. Reinhardt*, Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart (München-Paderborn-Wien 1970), bes. 8—52; einige Hinweise auch bei *P. Cornehl*, a. a. O. 54—56 (Eschatologie u. Christologie).

[144] Dazu *Elisabeth Heimpel-Michel*, Die Aufklärung. Eine historisch-systematische Untersuchung (Langensalza 1928), bes. 23 f.; 71 f. u. ö.; ausführlich *B. Böhm*, Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins (Leipzig 1929), bes. 134—154. Enttäuschend die lediglich referierende Arbeit von *E. Brenning*, Die Gestalt des Sokrates in der Literatur des vorigen Jahrhunderts, in: FS der 45. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, dargeboten von den öffentlichen höheren Lehranstalten Bremens (Bremen 1899) 421—481.

Besprechungen

Riesenhuber, Klaus, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin* (Pullacher Philosophische Forschungen, 8). Gr. 8° (VIII u. 411 S.) München 1971, Berchmanskolleg. 56.— DM.

Die Zahl der Arbeiten über die thomistische Erkenntnislehre, die in den letzten Jahrzehnten veröffentlicht wurden, ist schwerlich genau feststellbar. Was die thomanische Lehre vom Willen angeht, hat es an Arbeiten über einige wichtige Teilfragen, wie über den Grundakt der Liebe und über die Willensfreiheit, gewiß auch nicht gefehlt. Aber eine zusammenfassende Darstellung der Willenslehre des Aquinaten hat es anscheinend in diesem Jahrhundert noch nicht gegeben. Das mag dazu beigetragen haben, daß Thomas oft einseitig als „Intellektualist" gesehen wurde. R. macht mehr als einmal darauf aufmerksam, daß dieses und andere Fehlurteile darauf beruhen, daß man sich oft nur an „vereinfachende, schulmäßige Aussagen" hält und differenzierte Aussagen, die sich an andern Stellen finden, übersieht (231 Anm. 26). Gerade, daß R. sich bemüht, sich von diesem Fehler frei zu halten, ermöglicht es ihm, in dieser ersten zusammenfassenden Darstellung der Willenslehre des Aquinaten nicht wenige Einseitigkeiten der überlieferten Thomasdeutung richtigzustellen. Nur für den, der mit der Terminologie der mittelalterlichen Denker weniger vertraut ist, sei eigens darauf hingewiesen, daß das Wort voluntas, das kaum anders als durch ‚Wille' wiedergegeben werden kann, eine viel weitere Bedeutung hat als das Wort ‚Wille' in der heutigen Psychologie. Wenn z. B. *Fr. Dorsch* in seinem „Psychologischen Wörterbuch" den Willen als „die Fähigkeit, sich zur Ausführung einer Handlung zu entscheiden", definiert, so sieht man sogleich, daß ein ‚Wille', dessen Grundakt Liebe ist, damit nicht umgriffen ist.

Der 1. Teil, „Der Ursprung des Wollens im Guten" (5—122), betrachtet den Willen in sich selbst und somit in seiner Beziehung zum Guten, durch die er konstituiert wird, der 2. Teil, „Wollen, Erkennen und Wirken" (123—225), in seinem Verhältnis einerseits zum Erkennen, anderseits zum (äußeren) Wirken, der 3. Teil schließlich, „Der Ursprung des Wollens im Sein des Geistes" (227—366), in seiner Verwurzelung im Sein des Geistes. Es folgen eine reichhaltige Bibliographie (367—379), ein Stellenverzeichnis (380—388), in dem zu etwa 1500 zitierten Thomas-Texten die Seiten angegeben werden, wo sie behandelt werden, schließlich das Namen- und Sachverzeichnis (389—411); so wird der Reichtum des Inhalts in mustergültiger Weise sowohl für die Thomasdeutung wie für das Studium der Sachproblematik auch im einzelnen leicht zugänglich gemacht.

Das 1. Kap. des *1. Teiles* behandelt im allgemeinen die Spezifikation der „Fähigkeiten" durch das Objekt; es bringt noch nicht viel Neues. Erwähnenswert ist, daß die „passive" Eigenart der Fähigkeiten wesentlich in ihrer Akzentuierung durch das Objekt gesehen wird; da aber diese Aktuierung nicht wirkursächlicher Art ist, darf auch die „Passivität" der Fähigkeiten nicht als „Erleiden" einer Einwirkung von außen aufgefaßt werden. Das 2. Kap. gilt dem Guten als dem Objekt, das den Willen spezifiziert. Das Gute ist zwar in dem zur ersten Kennzeichnung ausreichenden Minimalbegriff des Seins noch nicht mitgedacht, ist aber im ontologischen Vollbegriff des Seins enthalten; wenn das übersehen wird, besteht die Gefahr, daß das Sein ent-wertet wird — eine Gefahr, der die Metaphysik des Schulthomismus nicht genügend entgangen ist (33 Anm. 29). Was das Gute zum ersten Begriff des Seins „hinzufügt", ist — trotz seiner Definition ‚quod omnia appetunt' — nicht eine bloße Beziehung zum Streben, vor allem nicht eine bloß gedankliche Beziehung (40). Die Definition ist nur eine Bestimmung des Guten von seiner Wirkung her (41); denn da das Gute zu den ersten Bestimmungen gehört, kann es nur von einem ihm Nachgeordneten her definiert werden (ebd.). Auch darf das ‚Streben' nicht bloß als ‚Begehren' (nach dem abwesenden Guten) verstanden werden; es umfaßt auch Gefallen, Ehrfurcht, Freude, Liebe (43). Als im engeren Sinn ‚Erstrebtes' ist das Gute Ziel (44).

Vermittlung der Zielursächlichkeit ist die *Erkenntnis des Guten* (3. Kap.). Da aber nicht das bloße Sosein, sondern nur das wirkliche Sein (esse actu, der Seinsakt) das Gute konstituiert (64), genügt die im einfachen Begriff gegebene Wesenserkenntnis nicht zur Erkenntnis des Guten. Das „Sein" ist nun nach Thomas dem Urteil zugeordnet. Aber welches „Sein"? R. sagt mit Recht, *letztlich* sei dies der Seinsakt. Das „Sein" der Copula, das dem Urteil immanent ist, meint aber nicht einfachhin den Seinsakt. (Nichts anderes will auch *A. Keller* [„Das Sein bei Thomas von Aquin ..."] sagen, trotz einiger andersklingender Wendungen; es ist ein Mißverständnis, wenn R. [67 Anm. 32] meint, er vertrete die Ansicht, das Urteil *richte sich* nur auf den „logischen Sachverhalt"; so würde es sich ja nur auf sich selbst, seinen eigenen Inhalt, richten; aber, obgleich das „Sein" der Copula nur den logischen Sachverhalt *konstituiert*, drückt es eben dadurch „einen *wirklichen* Sachverhalt aus", wie auch K. sagt [a. a. O. 245]; allerdings darf auch das „Sein", das der *wirkliche* Sachverhalt ist, nicht einfachhin mit dem Seinsakt gleichgesetzt werden.) Es folgen treffliche Ausführungen über das Verhältnis von theoretischer und praktischer Erkenntnis; auch die letztere ist nicht einfach mit der Erkenntnis des Guten gleichzusetzen; diese wiederum ist gegenüber der Seinserkenntnis nicht ein „völlig neuer" Akt, sondern deren „naturgemäße Entfaltung" (77); sie wird von Thomas oft aestimatio genannt (75 f.). Diese „Wertschätzung" ist daher nicht ausschließlich im Bereich der Ratio anzusiedeln, sondern sie gehört ursprünglich in den Bereich der unmittelbaren Einsicht (intellectus); ja, R. spricht sogar von einer „Ureinsicht", die zur Konstitution des menschlichen Geistes gehört (74). Die Ursächlichkeit aber, die von der Erkenntnis ausgeübt wird, ist Zielursächlichkeit; eine „wirkursächliche Einflußnahme des Intellekts auf den Willen lehnt Thomas ausdrücklich ab" (86). Das Wollen aber völlig vom Einfluß der Erkenntnis „befreien" würde heißen, es von seinem Objekt befreien.

Das 4. Kap. gibt „die Begründung des Wollens durch das Gute". Es geht hier um den „Grundakt" des Wollens, der ein „Bewegtwerden" vom Guten her ist und insofern „passiven" Charakter hat, jedenfalls noch keine aktive Spontaneität des Wollenden besagt. Dieser Grundakt ist der Akt der Liebe, ein einfacher Akt, der „im Hinblick auf drei sich durchdringende, aber begrifflich unterscheidbare Aspekte" entfaltet wird. Der erste Aspekt wird als „bejahender Vollzug" gekennzeichnet. Hier setzt sich R. in einer langen Anmerkung (96 f.) mit der Auffassung von *J. de Finance* auseinander, nach der das Ziel als solches, als ursächliches, stets etwas noch nicht Existierendes ist. Diese Auffassung, die auf *Maréchal* zurückgeht, würde in der Tat folgerichtig den Akt des eigentlichen Strebens zum Grundakt machen, was sicher der thomistischen Lehre widerspricht, ja sogar von *de Finance* selbst an anderer Stelle abgelehnt wird. Die Liebe als Grundakt scheint nach R. ein notwendiger, nicht ein freier Akt zu sein (99). Der zweite Aspekt ist „die Liebe in ihrer Akthaftigkeit". Gewiß ergibt sich die Liebe als Akt nicht allein aus der Sinnfülle des Guten; aber es wäre auch nicht richtig, die Ursächlichkeit des Guten allein auf die „Spezifikation" des Aktes, mit Ausschluß der Realität des Aktes, zu beschränken, wie *Johannes a S. Thoma* es versucht (102 f.). In der Darlegung des 3. Aspektes („Die Liebe in ihrer Wesensbestimmtheit") geht R. auf die Ansicht *Simonins* ein, Thomas sei von einer statischen Betrachtung der Liebe als transformatio des Liebenden in den Geliebten, wie sie im Sentenzenkommentar vorliege, zu der dynamischen Auffassung der Liebe als inclinatio (in der Summa) übergegangen (108, Anm. 114). R. gibt zu, daß eine Akzentverschiebung besteht, zeigt aber, daß sich sowohl die „dynamische" Auffassung schon im Sentenzenkommentar wie auch die „statische" Auffassung noch in der Summa findet. Dagegen sieht er darin eine wirkliche Änderung zumindest der Terminologie, daß Thomas erst in den letzten Jahren (seit 1270) zwischen „Gegenstand" und „Ziel" des Wollens in der Weise unterscheidet, daß er „Ziel" nur das letzte Ziel nennt, die Zwischenziele dagegen „Gegenstand"; dabei ist es der „Gegenstand", der den Akt spezifiziert; das „Ziel" dagegen gibt ihm seine generische Bestimmung (110—113).

Der 2. *Teil* behandelt, wie gesagt, das Wollen in seinem *Verhältnis zum Erkennen und zum (äußeren) Wirken*. Das 5. Kap. vergleicht Erkennen und Wollen bezüglich ihres Formal- und Materialobjektes (125—132), bezüglich der Vollzugsrichtung (von außen nach innen beim Erkennen, von innen nach außen beim Wollen) (132—142), bezüglich der Vollzugsqualität der Akte (142—147), bezüglich der Vereinigung

mit dem realen Gegenstand, die im Wollen tiefer ist (146 f.), und bezüglich der Wertbestimmung durch die Objekte: die Erkenntnis des Übels ist kein Übel, wohl aber das Wollen des Übels (147—150). Durch alle diese Erwägungen zieht sich die Frage nach der Höherbewertung von Intellekt oder Willen hindurch; R. zeigt, wie die Antwort bei Thomas viel differenzierter ist als bei den meisten seiner Schüler.

Das 6. Kap. faßt unter dem Titel „Der Grundakt und der sekundäre Akt von Wollen und Erkennen" verschiedene Untersuchungen zusammen. Wenn der aristotelische Satz „amare est velle alicui bonum" ohne Einschränkung als Definition der Liebe bezeichnet wird und so das Wohlwollen als Grundakt der Liebe erscheint (154), so scheint der Artikel, in dem Thomas dies ausdrücklich leugnet (S. th. 2, 2 q. 26 a. 4), übersehen zu sein. Mit Recht wird dagegen der Liebe des Wohlwollens im Vergleich mit der begehrenden Liebe die Priorität zugeschrieben und die Auffassung *Rousselots* abgelehnt, nach der die Selbstliebe mit begehrender Liebe, die Liebe zum Anderen mit Freundschaftsliebe gleichgesetzt wird (158 f., Anm. 41). Ein weiterer Abschnitt legt das analoge Verhältnis dar, das nach Thomas zwischen der unmittelbaren Einsicht und dem diskursiven Denken einerseits und der notwendigen Liebe zum Guten im allgemeinen und der freien Wahl der besonderen Willensziele anderseits besteht (165—175). Im Zusammenhang damit werden verschiedene bedeutsame Fragen der Auslegung behandelt: Was ist mit dem consensus gemeint, der nach Thomas der eigentlichen Wahlentscheidung vorausgeht? R. versteht ihn als ein „Sich-Einfühlen", eine verkostende Prüfung der verschiedenen von der Erkenntnis angebotenen Möglichkeiten (176). Weiter wird die Frage gestellt, warum Thomas an der realen Verschiedenheit des wirkenden und des aufnehmenden Verstandes (intellectus agens und possibilis) festhalte, während er doch im Willen die Möglichkeit der Selbstbewegung anerkennt (178 f., Anm. 154). Ausführlich wird das Schwanken des Aquinaten zwischen zwei Freiheitskonzeptionen dargelegt; der einen zufolge „liegt die Wurzel der ganzen Freiheit im Verstand", nach der anderen ist allein die Willensentscheidung bestimmend. Noch im 1. Teil der Summa bleibt die Unklarheit, erst von 1270 (S. th. 1, 2) an wird „die Struktur der Selbstbewegung und Selbstaktuierung des Willens genau bestimmt" (184).

Das 7. Kap. behandelt die gegenseitige Bestimmung von Wollen und Erkennen. Intellekt und Wille schließen sich gegenseitig ein und beeinflussen einander. Im Zusammenhang mit dem Einwirken der Liebe auf die Erkenntnis wird vor allem die „cognitio per connaturalitatem" erörtert. Hier zeigt sich der wesentliche Unterschied zwischen der Weisheitsauffassung der Antike und der christlichen Auffassung (200). — Schlechthin ist der Intellekt „früher" als der Wille. Aber diese Ursprungsordnung ist keine Rangordnung. Für die Rangordnung entscheidend ist die Beeinflussung, und diese ist eine gegenseitige; beide Fähigkeiten ergänzen sich eher, als daß eine eindeutig der andern überlegen wäre (205).

Das 8. Kap., „Wollen und Wirken" überschrieben, gilt dem Einfluß des Willens auf die ausführenden, vor allem die körperlichen Fähigkeiten. Der bewegende Einfluß des Willens wird oft als „Befehl" des Willens bezeichnet; allerdings, wenn Thomas systematisch auf das Verhältnis von Willen und Verstand im Befehl reflektiert, schreibt er den Befehl als „Mitteilung" der geplanten Zielordnung an den Ausführenden dem Intellekt zu (214). Das ist verständlich, wenn sich der Befehl an eine Person richtet; gibt es aber zwischen dem Willen und den leiblichen Organen, die durch den Willen bewegt werden, noch eine „Mitteilung" im eigentlichen Sinn? — Der Wille, als Wille des Urhebers der Natur, ist auch insofern das umfassende Wirkvermögen, als er das Naturstreben jedes geschöpflichen Seienden auf sein Ziel hinordnet (222—225).

Der *3. Teil*, spekulativ der Höhepunkt des Ganzen, geht dem *Ursprung des Wollens im Sein des Geistes* nach. Hier handelt es sich also nicht mehr um die Bedingtheit des Wollens durch das Objekt (1. Teil), sondern um seine Bedingtheit durch das Sein des Subjekts. Als das in diesem Sinn verstandene Prinzip, aus dem die Vermögen und das Wirken entspringen, wird nun von Thomas immer wieder die *Form* genannt. Sie wird im 9. Kap. als „Ursprung des Seins" behandelt. So erscheint sie als etwas durchaus Positives; R. weist entschieden darauf hin, daß Thomas sie immer wieder als Vollkommenheit bezeichnet (249); sie ist das Prinzip des werthaften Sinngehalts, auf Grund dessen das Sein der Form geschuldet ist (251); dabei ist zu beachten, daß für ‚geschuldet ist' im Text ‚competit' steht, ein Wort,

das meist unbedenklich farbloser verstanden wird. Aber sagt nicht Thomas auch immer wieder, das „Sein" besage aus sich alle Vollkommenheit? Auf Grund dieser Texte folgern die Autoren, die heute „das Sein" bei Thomas als die Fülle aller Vollkommenheit (keineswegs bloß als die bloße Existenz) auffassen, daß die Form nur als das begrenzende Prinzip des Seins zu verstehen sei. Dieser Auffassung hält R. die Frage entgegen: „Kann das Sein, das von sich aus alle Vollkommenheit ... in sich schließt, überhaupt noch von einer begrenzenden Potenz erreicht werden?" (237). Wäre die Form, so aufgefaßt, nicht geradezu die Selbstentfremdung des Seins? Und doch läßt sich nicht bezweifeln, daß sich bei Thomas beide Auffassungen finden, sowohl die vom Sein als der Fülle der Vollkommenheit wie auch — nach den zahlreichen von R. zitierten Texten — die von der Form als positiver Vollkommenheit, der gegenüber das Sein nicht mehr „reine, unbedürftige Vollkommenheit" ist (ebd.).

Es ist klar, daß die beiden Auffassungen nur dann ohne Widerspruch vereinbar sind, wenn „Sein" in einem doppelten Sinn verstanden wird. Das nimmt R. in der Tat an: *Der* Seinsakt, der durch die Form die positive Wesensprägung (238—240), die Subsistenz (240—243), die Einheit und Individualität (244—247) erhält, muß schon vor der Aufnahme der Form verendlicht sein (253). Es ist dies das „welthafte Sein", das endliche Sein als solches, das der Ergänzung durch eine Form bedarf, da es selbst nur ein „Feld der Möglichkeiten" besagt. Selbstverständlich ist es nicht ein subsistierendes Seiendes; R. will es nicht einmal ein Prinzip des endlichen Seienden nennen, sondern spricht von ihm als einer „vorprinzipienhaften Akthaftigkeit" (256). (Freilich wird nicht gesagt, wodurch sich die Prinzipien des Seienden von diesem Vorprinzipienhaften unterscheiden.) R. unterscheidet also das uneingeschränkte Sein, das welthafte Sein und das durch die Form bestimmte, z. B. menschliche Sein. Das letztere *ist*, wenn ich R. recht verstehe, „die Form als Akt"; ohne das Sein betrachtet, ist die Form nur „Prinzip des Soseins" (267 f.).

Die Form als Akt ist nun, wie das 10. Kap. ausführt, „Ursprung der Neigung". Auf Grund der Form strebt auch das materielle Seiende nach Erhaltung seines Seins und nach Erhaltung der Art. Während diese Strebungen aus der substantiellen Unvollkommenheit hervorgehen, geht das Streben nach Wirken überhaupt aus der Vollkommenheit der Form hervor; es richtet sich auf die Vervollkommnung des anderen Seienden (273 f.). Diese Neigung ist aber (wenn sie bewußt wird) wohlwollende Liebe. Die Hinordnung (ordo) auch der untermenschlichen Seienden aufeinander und auf das Universum erscheint so als die höchste Vollkommenheit der Welt, die Liebe des Menschen zum Mitmenschen und letztlich zu Gott als die Vollkommenheit des Menschen, der allein das in der Welt nur implizite Streben nach Gott ausdrücklich vollziehen kann.

Daher folgt als 11. Kap. die Untersuchung des Wollens als Neigung der geistigen Form. Ihm ist die Abhängigkeit von der geistig *erkannten* Form eigen, die zugleich Veraussetzung der Freiheit ist (290). Eine Art („habituellen") Erkennens gehört schon zur substantiellen Konstitution des Geistes; dagegen ist das Wollen die reine Grundform des Akzidens (298—302). Im Zusammenhang damit weist R. darauf hin, daß Substanz und Akzidenz nicht, wie man meist annimmt, primär oder gar ausschließlich dinghafte, sondern primär personale Kategorien sind (303, Anm. 83). Außer der Abhängigkeit von der Form eignet dem Willen, und zwar — wenigstens im Spätwerk des Thomas — dem Willen mehr als dem Intellekt das Bewegtwerden durch den Schöpfer, der den Willen als Naturtendenz zum Guten begründet. In dieser Abhängigkeit des Willens von der zielbezogenen Wirkursächlichkeit Gottes erweist sich der Wille als abkünftiges, in Teilhabe empfangenes Sein (320). Dieses Sein-durch-Teilhabe können wir in der affektiven Erkenntnis, die Thomas auch cognitio experimentalis nennt, „erfahren" (321—328, bes. 326, Anm. 226).

Das 12. und letzte Kap. behandelt die „Selbsttranszendenz von Wirken und Wollen". Das Wirken als solches ist primär immanentes Wirken, im endlichen Seienden ist das Wirken aber wesentlich auch auf anderes Seiende bezogen (333 f.); so wird es transeuntes Wirken. Der Unterschied vom immanenten und transeunten Wirken kann in zweifacher Weise verstanden werden: von der Vollzugsform und vom Ziel her (343). Ein der Vollzugsform nach immanentes Wirken kann doch sein Ziel in der Vollendung des anderen Seienden haben; wie das schöpferische Wollen Gottes. Der menschliche Geist kann freilich nicht durch das immanente Wollen allein

nach außen schöpferisch sein. — Zuletzt stellt R. die Frage: Wie kann aus der ursprünglichen Einzigkeit des (göttlichen) Seins die Vielheit werden? „Für ein am Systemdenken des Deutschen Idealismus geschultes Denken" — R. weist auf *W. Kern* hin — ... „ist dieses Problem nur lösbar, wenn die Einheit schon in ihrer eigenen Konstitution auf strukturierte Vielheit bezogen und durch diesen Bezug zu sich vermittelt ist." Im Gegensatz dazu meint R.: „Sein, wenn es seine unbedürftige Vollkommenheit und Eigenart wahren soll, (kann) das Andere nur konstituieren, wenn es in sich selbst gerade nicht notwendig auf die Konstitution des Anderen bezogen ist" (348). Im Zusammenhang damit zeigt R., wie Thomas den von ihm oft zitierten neuplatonischen Satz „Bonum est diffusivum sui" unter voller Wahrung der Unbedürftigkeit und Freiheit Gottes interpretiert.

Der letzte Satz des Werkes lautet: „Das Bedenken des Guten, das sich im Wollen auslegt, offenbart sich damit als fundamentaler Impuls thomanischen Denkens, aus dem Geistmetaphysik, Ethik und allgemeine Ontologie als ursprüngliche Einheit begreifbar werden" (366). In der Tat faßt dieser Satz zusammen, was R. mit seinem Buch nicht nur beabsichtigt, sondern wirklich geleistet hat, und das ist nichts Kleines. Die Untersuchung beruht wirklich auf „dem Studium des thomanischen Werkes in seinem Gesamtumfang" und kann deshalb auch in oft behandelte Fragen neues Licht bringen, vor allem im Gesamtzusammenhang des thomanischen Werkes ihren Sinn tiefer verstehen lassen. Ich glaube, ohne Übertreibung sagen zu dürfen, daß ich seit langem kein so gründliches und das Ganze der thomanischen Philosophie so erhellendes Buch gelesen habe wie dieses.

Auf ein paar Einzelheiten, in denen man m. E. anderer Meinung als R. sein kann, wurde schon in der Darlegung des Inhalts hingewiesen. Wenn in den folgenden Zeilen zu zwei wichtigen Punkten einige Bemerkungen gemacht werden, so mögen sie — namentlich die zu dem zweiten Punkt — mehr als Anregungen zum Weiterdenken denn als Kritik aufgefaßt werden. Der erste Punkt betrifft den *Grundakt der geistigen Liebe*. Thomas hat uns darüber, was oft übersehen wird, keine besondere Abhandlung hinterlassen, da die Quaestionen der Prima Secundae (26—28) thematisch die Liebe als passio, d. h. als sinnliche Regung (1, 2 q. 22 a. 3), betreffen, die Quaestionen der Secunda Secundae (23—33) und die Quaestiones disputatae de caritate dagegen die Liebe, insofern sie die gnadenhafte Nähe Gottes (communicatio donorum gratiae) voraussetzt und nur *daher* im vollen Sinn „Freundschaftsliebe" (was mehr besagt als Liebe des Wohlwollens) ist (2, 2 q. 23 a. 1). Kurz könnte man also sagen: Die Prima Secundae sagt zuwenig, die Secunda Secundae zuviel, wenn man nach dem der Natur des Menschen entsprechenden Grundakt der Liebe (vgl. 2, 2 q. 26 a. 3) fragt. Wenn es also auch wahr ist, daß Thomas in beiden Traktaten manche Bemerkungen einflicht, die sich auf diesen Grundakt beziehen, so verlangt doch die Auswertung im einzelnen behutsame Unterscheidung. So deutet Thomas zwar an, daß es auch in der geistigen Liebe eine der passio analoge unwillkürliche Regung gibt (2, 2 q. 22 a. 3), die von Gott ausgehen kann (1, 2 q. 26 a. 3), aber daß dieses passive Angezogenwerden *allein* der *Akt* der geistigen Liebe ist, wird von Thomas nicht gesagt, ja m. E. an anderen Stellen ausgeschlossen (2, 2 q. 27 a. 2; q. 44 a. 1). Damit stimmt auch überein, daß R. selbst den geistigen Akt der Liebe eine „Bejahung" nennt, die gewiß noch nicht Streben im eigentlichen Sinn ist (93 f), aber doch wohl auch kein bloß unwillkürliches Wohlgefallen sein kann. Die Unterscheidung allein zwischen dem unwillkürlichen Wohlgefallen (complacentia) und dem (triebhaften) Begehren (concupiscentia), wie sie im Bereich der passiones besteht (1, 2 q. 25 a. 2), reicht also für den geistigen Bereich nicht aus, nicht einmal analog.

Der zweite Punkt, zu dem noch einige Fragen angedeutet werden sollen, betrifft die *ontologische Konstitution des endlichen Seienden* aus den sog. Seinsprinzipien. Sie wird offenbar in der von R. im Anschluß an die thomanische Lehre von der Form dargelegten Deutung anders gefaßt als in der Deutung anderer, die sich auf die ebenfalls thomanische Lehre von dem aus sich unbegrenzten Sein stützen. Nennen wir die erste Auffassung der Kürze halber die formbestimmte, die andere die seinsbestimmte Deutung. Beide retten insofern die Phänomene, als sie dem endlichen Seienden Dasein, ein positives Sosein und in beidem Endlichkeit zuschreiben. Nur wird in der formbestimmten Deutung die positive, obwohl keineswegs unendliche Soseinsbestimmtheit auf die Form zurückgeführt, während der bereits verendlichte

„welthafte" Seinsakt gleichsam „nur" die — gewiß doch entscheidende — geschöpfliche Existenz „beisteuert". In der seinsbestimmten Deutung dagegen wird alle positive Seinsvollkommenheit, auch das positive Sosein, etwa das Leben (von dem Thomas ja sagt: vivere est esse viventibus) in den Seinsakt verlegt, während die Form nur die Begrenzung und damit die artliche Bestimmtheit begründet, nach dem Spruch: determinatio est negatio. Natürlich wird dabei der Seinsakt nicht als das subsistierende, alle Begrenzung ausschließende und daher vollbestimmte Sein aufgefaßt, sondern als das unbestimmte esse commune, das zwar keine Begrenzung positiv besagt, aber eine Eingrenzung durch ein anderes Prinzip auch nicht ausschließt (vgl. De ente et essentia c. 5 [bzw. 6] nr. 24). Auch in der formbestimmten Deutung muß übrigens das esse commune dem „welthaften Sein" noch zugrunde gelegt werden, da sonst der Horizont des menschlichen Geistes völlig auf die Welt eingeschränkt bliebe.

Bei der Lehre von den Seinsprinzipien besteht von der Sprache her, die ursprünglich zur Bezeichnung des Konkreten geschaffen worden ist, die Gefahr, die „vorkonkreten Prinzipien" doch wieder heimlich zu subsistierenden Seienden oder wenigstens zu konkreten Teilen zu machen. Ausdrücke wie „Konstitutionsprozeß", „Selbstaufbau des Seienden", „Ursächlichkeit" oder „Streben" der Seinsprinzipien verführen leicht zu solchen Mißverständnissen. R. bemüht sich mehr als andere, sie auszuschließen. So schreibt er z. B.: „Wenn die Form durch das Sein zu ihrer eigenen Wirklichkeit gebracht wird, ... so kann sie das Sein nicht wirkursächlich hervorbringen" (234); gilt das gleiche nicht von allen vorkonkreten Prinzipien? An anderer Stelle heißt es treffend: „Nicht das Wesen oder die Materie sind ... das Beschenkte, dem das Sein als Gabe zukommt" (die es also „empfangen"), sondern: „Das ganze Seiende verdankt sich in allen seinen Prinzipien dem Schöpfer" (261).

Hinter allem steht die Frage: Was sind denn eigentlich die Seinsprinzipien? Gewiß sind sie in dem Sinne „real", daß in ihren Begriffen etwas gedacht wird, das sich im Seienden wirklich findet. Aber die Phantasie macht leicht aus der abstrakten Weise, wie sie im Denken sich voneinander abheben, eine Unterscheidung wie zwischen einem Seienden und einem andern Seienden (sicut res a re). Und wenn ihre *Unterscheidung* „real" (‚realis' von ‚res'!) genannt wird, so begünstigt diese Redeweise das Mißverständnis. Anderseits lägen nicht „Prinzipien", sondern nur verschiedene „Rücksichten" vor, wenn die Unterscheidung nur darauf beruhen würde, daß ein zweiter Denkinhalt, der mit dem ersten im Wirklichen notwendig gegeben ist, nur wegen der Unvollkommenheit unseres Denkens im ersten Begriff noch nicht erfaßt wird (ein Mißverständnis, das durch die Redeweise von einer „nur gedanklichen" Unterscheidung nahegelegt wird). Entscheidend ist also, daß zu einem (Denk- und Seins-)Inhalt ein anderer hinzukommt, der mit ihm *nicht notwendig* gegeben ist. So ist aber mit dem Sein als solchem (esse commune) weder die Endlichkeit bzw. Welthaftigkeit noch ein bestimmtes artliches Sein, etwa das Menschsein, notwendig gegeben. Aber auch mit dem welthaften Sein ist das bestimmte artliche Sein noch nicht notwendig gegeben. Die vollständige metaphysische Analyse scheint also wenigstens diese zwei Schritte zu erfordern. J. de Vries, S. J.

Lambertino, Antonio, *Il rigorismo etico in Kant*, 2. Aufl. Gr. 8° (377 S.) Parma 1970, Maccari. 4.500 L.

Der Verf., Professor der Philosophie an der Universität Parma, beabsichtigt, Kants Sittenlehre in ihrer Entwicklung darzustellen und zu bewerten. Er untersucht eingehend die drei ethischen Werke Kants, darüber hinaus die „Kritik der reinen Vernunft" als die erkenntnistheoretische Voraussetzung, welche die Bedeutung des sittlichen Handelns im gesamten menschlichen Leben zuerst bestimmt, und „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" wegen des engen Zusammenhanges zwischen Religionsphilosophie und Ethik bei Kant. Mit seinem analytischen Verfahren versucht L., die verschiedenen Komponenten der sittlichen Erfahrung nach Kant zu bestimmen. Es handelt sich um eine Lehre, deren Grundrichtung wohl klar erkennbar ist, die aber — und das gilt bekanntermaßen auch für Kants Erkenntnislehre — andere nicht ganz mit ihr in Einklang stehende oder sogar entgegengesetzte Gedanken nicht ausschließt. Vor allem dort, wo die Betrachtung über den Menschen als ein sittliches Wesen von den allgemeinen Grundsätzen zu den kon-

kreten Handlungen übergeht, zeigen sich bei Kant die seiner formalistisch-rigoristischen Interpretation innewohnenden Unzulänglichkeiten. Darin haben seine immer wiederholten Versuche ihren Grund, für eine materiale Ethik Kriterien zu finden, die dem bloß formalen Prinzip einen Inhalt geben, weil sonst das Prinzip leer bliebe oder willkürlich angewandt werden müßte; besonders gründen darin die Versuche einer angemesseneren Bewertung der Rolle, die das Streben nach Glückseligkeit in einem echt menschlichen Leben einnimmt. Mit seiner Untersuchung stellt sich L. die Aufgabe, über den Kerngedanken des Formalismus-Rigorismus hinaus auch diese Aspekte bei Kant herauszuarbeiten. In ihnen findet er auch den Ansatz bzw. die Bestätigung einer kritischen Bewertung der kantischen Sittenlehre.

Das Buch wird mit einem Kap. abgeschlossen, das den aristotelisch-thomanischen Eudaimonismus darlegt, den der Autor als die gültige Alternative ansieht, die imstande ist, die Forderung nach einer rationalen Grundlegung der Moral mit der spontanen Neigung des Menschen zu Lust und Glückseligkeit in eine Einheit zu bringen. Nach Thomas von Aquin gehört die Lust von sich aus nicht dem sittlichen Bereich an; direkt und formal gehören nur die freien Willenshandlungen dazu. Der sittliche Wert von Lust und Glückseligkeit hängt daher vom Wert der Handlung ab, die sie erzeugt, kennzeichnet und auf ihr Ziel hinordnet (351). Von da aus ergibt sich die Notwendigkeit, die Bewertung der Glückseligkeit innerhalb einer rational-ontologischen Auffassung der gesamten Wirklichkeit zu vollziehen, vor allem innerhalb einer Betrachtung des ganzen Menschen, der Geist in Welt ist. Deswegen setzt sich L. der kantischen Reduktion des rationalen Eudaimonismus auf den sensistischen Hedonismus entgegen. Eine solche Reduktion ist weder von einem kritischen noch von einem systematischen Gesichtspunkt aus haltbar. Der Formalismus und der Rigorismus stellen nicht die einzige gültige Alternative zu Empirismus und Hedonismus dar (83 f., 137).

Zur Beurteilung der Studie L.s ist vielleicht eine Überlegung, die das Ganze betrifft, nützlicher als die Erörterung einzelner Punkte seiner Deutung der kantischen Sittenlehre und des aristotelisch-thomanischen Eudaimonismus. M. E. liegt bei L. (wie übrigens auch bei Kant) eine gewisse Verwechslung und Gleichsetzung von ethischem Formalismus und Rigorismus vor. Vom systematischen Gesichtspunkt aus ist Kants Sittenlehre wesentlich eine formalistische Lehre: das Prinzip, das den sittlichen Wert und deshalb das ohne Einschränkung Gute des Willens begründet, ist das Prinzip der Pflicht, das zum absolut ersten und von einer vorgegebenen objektiven Welt von Werten unabhängigen Prinzip erhoben wird. Daher lautet die entscheidende Frage, die an die Ethik Kants zu stellen ist: Die Pflicht, *was* zu tun? Mit anderen Worten: Welches ist der Inhalt des kategorischen Imperativs? Es handelt sich um eine Frage, die nicht nur der Interpret an Kant stellt, sondern die sich Kant selbst unausweichlich aufdrängte. In der Tat widerspricht Kant seinem formalistischen Grundsatz jedesmal, wenn er konkrete Beispiele eines sittlichen Verhaltens anführen will. Kant formuliert das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft folgendermaßen: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (Kritik der praktischen Vernunft, WW, Akad.-Ausg. V, 30). Aber die Anwendungen dieses Prinzips, die er in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" gibt, beziehen sich auf Handlungen, die offenbar wegen ihres *Inhaltes* unter den gegebenen Umständen verpflichtend sind. Die „Maximen" können in diesen Fällen sittliche Gesetze werden, weil ihre *Inhalte* anderswoher als *Werte* begründet sind und als solche erkannt werden. Die Rückführung auf das Kontradiktionsprinzip, die Kant versucht, um aufzuweisen, welche Maximen praktische Gesetze werden können, ist ohne Voraussetzung sittlicher *Werte* nicht überzeugend. Kants Ethik ist formalistisch, nicht, weil sie allen Hang zur Glückseligkeit aus dem sittlichen Handeln verbannt hat, sondern weil sie keine Welt der Werte anerkennt, die Ziel und Gegenstand einer sittlichen Entscheidung darstellt. Kant anerkennt nicht die Abhängigkeit des guten Willens von einem objektiven Wert, weil er unserer Intentionalität in ihrem vorausgehenden erkennenden Vollzug die Fähigkeit abgesprochen hat, bis zum Sein vorzustoßen. Dort, wo die Intentionalität dem Sein gegenüber blind ist, kann man ihr nicht die Fähigkeit zuerkennen, den wahren, absoluten Wert zu erreichen, der die menschliche Freiheit bindet. Kants eigene Erkenntnislehre ließ keine andere folgerichtige Wahl in der Sittenlehre zu als den Formalismus: das Absolute des Wertes ist nur dem Willen in seinem ursprünglichen,

autonomen, gesetzgebenden, und — wir können mit gutem Recht hinzufügen — blinden, d. h. willkürlichen Vollzug erreichbar.

Es fragt sich allerdings, ob Kant nicht selbst den Formalismus in diesem Sinn durch die zweite Formel des kategorischen Imperativs in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (WW IV 429) verlassen hat. Dort tritt bekanntlich anstelle der inhaltleeren Allgemeingültigkeit des Gesetzes die Rücksicht auf die „Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen", die „Zweck an sich selbst" ist (ebd.), der „Würde" zukommt (IV 440), ja die „uns heilig sein muß" (V 131), also offenbar ein objektiver Wert. (Vgl. dazu: J. Schmucker, Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants, in: Joh. B. Lotz, Kant und die Scholastik heute, Pullach 1955, 155—205.) Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen für eine solche „materiale Wertethik" hat Kant allerdings nicht herausgearbeitet.

Sie ließen sich in der Tat nur herausarbeiten in einer introspektiven Untersuchung über die menschliche Intentionalität, in der man aufweist, daß unser Geist auf das Sein hin geöffnet ist, so daß der Übergang vom Erkennen zum Wollen, während er eine weitere Dimension im Vollzug des Bewußtseins mit sich bringt, nämlich von der Rationalität zur Selbst-Rationalität, doch auf der Objektivität unserer Erkenntnis gründet. Das sittliche Gute ist nichts anderes als der mögliche Gegenstand einer rationalen Wahl (vgl. dazu: B. Lonergan, S. J., Insight. A Study of Human Understanding, London 1957, Kap. 18: „The Possibility of Ethics"). Die Rationalität stellt das heuristisch-subjektive (nicht inhaltliche) Apriori dar, das die Gesamtheit des Seins und des Guten vorwegnimmt und schon von sich aus Notion des Seins und des Guten ist. Der Übergang von der Vorwegnahme zur konkreten Bestimmung ist der Übergang von einer transzendentalen Intention zum transzendenten Bereich des Seins und des Wertes; so ist weder das Universum des Seins noch das des Wertes auf eine blinde und willkürliche Handlung des Subjektes zurückzuführen. Der kategorische Imperativ ist so die Operativität des selbstrationalen oder sittlichen Bewußtseins (des Gewissens): er ist die Forderung nach Folgerichtigkeit zwischen rationaler Erkenntnis und freier Willensentscheidung. In dieser Richtung läßt sich eine kritisch fundierte (d. h. in den Bewußtseinsdaten nachgewiesene) Alternative zum Formalismus ausarbeiten, ohne das aufzugeben, was an der kantischen Lehre von der Normativität des Subjekts wahr ist.

Offenbar besteht ein enger Zusammenhang zwischen Formalismus und Rigorismus. Wenn der kategorische Imperativ nicht die Gewissensforderung bezüglich des rational erfaßten Universums des Guten darstellt — und zu diesem Universum gehört auch das elementare Gute, das einer sinnlichen Neigung entspricht —, dann liegt es nahe, zu einer Sittenlehre überzugehen, in der der Imperativ zum einzigen, von der Rationalität unabhängigen Prinzip erhoben wird. Und da wir diesen Imperativ deutlicher vernehmen, wenn er in einen Konflikt mit der sinnlichen Neigung gerät, liegt es wiederum nahe, ihn als wesentlich aller Neigung entgegengesetzt aufzufassen. Daher stammt die rigoristische Prägung der Ethik Kants. Der Rigorismus nimmt seinen Ursprung aus zwei konvergierenden Quellen: einerseits aus der Notwendigkeit, die leere Form des Imperativs auszufüllen, da dieser von der Rationalität losgelöst worden ist; anderseits aus der Absicht Kants, den utilitaristischen, hedonistischen und eine Gefühlsmoral verteidigenden Tendenzen in der Sittenlehre seiner Zeit entgegenzutreten.

Nichtsdestoweniger steht fest, daß ethischer Formalismus und Rigorismus nicht dasselbe sind. Man könnte sich ein Moralsystem denken, in dem das bloß formale Prinzip der Pflicht sogar auf hedonistische Inhalte bezogen würde. Wenn dies nicht annehmbar ist, dann nicht wegen des kantischen Grundgesetzes der praktischen Vernunft (wie Hegel treffend bemerkt hat, „es gibt gar nichts, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte" [Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts . . ., Jubiläumsausgabe, Bd. 1, 466]; alle Maximen nämlich können als allgemein gesetzt werden, wenn man bereit ist, die Folgen hinzunehmen), sondern wegen der Forderung der Vernunft, die über den *Wert* einer in Aussicht genommenen Handlung entscheidet. Wenn L. schreibt: „Der Grundirrtum, der Kants Sittenlehre belastet, . . . besteht darin, daß er sich keine andere Alternative zum Hedonismus denken konnte als eine Sittenlehre von der Pflicht, die grundsätzlich im Gegensatz zu allem intentionalen Streben nach Glück-

seligkeit steht, selbst wenn dieses dem Streben nach dem ethischen Wert untergeordnet ist" (265), denkt er zugleich an Rigorismus und Formalismus. In der Tat betrifft die eigentliche, und letzten Endes die einzige Frage, die Kant mit seiner Moral der Pflicht nicht zu lösen vermochte, das operative Kriterium des sittlichen Wertes. Wenn man anerkennt, daß dieses Kriterium die das Handeln auf das Sein in seiner ganzen Weite und Fülle hinordnende „rechte Vernunft" ist, dann wird es möglich anzuerkennen, daß auch die Glückseligkeit Gegenstand wahrhaft sittlichen Handelns sein kann. Mit anderen Worten, die eigentliche Aufgabe besteht nicht darin, neben dem sittlichen Wert *auch* für die Glückseligkeit Platz zu schaffen, sondern zu klären, was überhaupt der sittliche *Wert* ist.

Im Licht dieser Zusammenhänge dürfte das von L. mit so großer Sorgfalt zusammengestellte Belegmaterial aus den Werken Kants und der einschlägigen Sekundärliteratur den Leser befähigen, das Verdienst, aber auch die Grenzen der kantischen Wendung zum Subjekt schärfer zu sehen, nicht nur im Bereich der Erkenntnis, sondern auch im Bereich des freien und verantwortlichen Handelns.

G. B. Sala, S. J.

Murray, Michael, *Modern Philosophy of History. Its Origin and Destination.* Gr. 8° (VIII u. 137 S.) Den Haag 1970, Nijhoff. 18.— Hfl.

Moderne Geschichtsphilosophie entspringt nach M. aus christlichem Denken, zu dem allerdings die griechische Philosophie einen namhaften Beitrag geleistet hat. Denn griechische Philosophie ist auf ihrem Höhepunkt Onto-Theologie, d. h., sie bezieht sich auf das Sein als solches und seine totale konkrete Wirklichkeit, die Gottheit. Nur von diesem metaphysischen Ansatz her konnte christliches Geschichtsdenken und -deuten fruchtbar werden.

Nach M. sind christliche und moderne Geschichtsphilosophie so miteinander verschränkt, daß die erstere ihren Ursprung in Augustinus, ihren Höhepunkt in Joachim von Fiore und ihre Vollendung (consummation or aftermath) in Hegel (und Heidegger) findet, während die moderne Geschichtsphilosophie in Joachim ihren Ursprung, in Hegel ihren Höhepunkt und in Heidegger ihre Vollendung hat.

M. geht der Entwicklung nicht von der Quelle zur Mündung, sondern umgekehrt nach, also von Heidegger zu Hegel, dann zu Joachim und Augustin. Doch sind tatsächlich diese vier Vertreter je einer Epoche in jedem Hauptteil miteinander im Gespräch. Die Zusammenfassung der Ergebnisse folgt wohl besser dem historischen Ablauf vom Ursprung zum „Ende".

Der Verf. weist auf den geschichtsphilosophischen Dualismus Augustins hin, seine Lehre von den zwei „Staaten", dem Gottesstaat und dem Weltstaat, die freilich keineswegs mit „Kirche" und „Staat" gleichgesetzt werden dürfen. Obschon sich in Augustins Geschichtsschema neuplatonisches Erbe zeigt, ist der Dualismus nicht manichäisch aufzufassen, vielmehr stellen seine zwei civitates zwei Schichten der letztlich einen, auf Gott zurückgehenden Wirklichkeit dar: Der Weltstaat strebt die Friedensordnung an, die für den Gebrauch und den Genuß irdischer Güter notwendig ist. Der Gottesstaat hat die höheren, übernatürlichen Güter im Auge. Der Weltstaat spielt im Heilsplan Gottes durchaus eine Rolle: Er fördert durch seine Friedensordnung den Gottesstaat, ist jedoch nicht in die höhere ‚civitas' integriert und in sich von untergeordnetem Wert, ohne letzten eigenständigen Sinngehalt. Daher steht der Bürger des Gottesstaates ihm eher passiv gegenüber. Der Ansatz zu christlicher Weltgestaltung ist dürftig. Nur der christliche Einzelmensch ist dazu aufgerufen. Das Eschaton als dynamischer Antrieb fehlt, die hierarchische Kirche verwaltet ein geschichtlich begründetes Heilsmysterium. Mit der Dimension der Zukunft ist auch die ontologische Differenz zwischen Zeitlichem und Ewigem abgeschwächt. — Daß die augustinische Geschichtstheologie in der Folge, vorab in der karolingischen Epoche, ziemlich statisch mißdeutet worden ist, stimmt wohl — kann man diese Statik aber Augustinus zur Last legen? Das scheint mir unwahrscheinlich.

In diese (vermeintliche) Statik Augustins bringt Joachim wieder den Schwung altchristlichen eschatologischen Denkens hinein, freilich in einer bestimmten Weise, die bis heute im Verdacht steht, ketzerisch zu sein. Für Joachim fallen Welt- und Heilsgeschichte zusammen, und mit dieser Ansicht dürfte er einigen Aspekten des

Mittelalters besser entsprechen als Augustin. Umstritten ist sein Grundgedanke, die innertrinitarische Dynamik Gottes in die innerweltliche Geschichte zu übersetzen. Darin ist er nach M. ein Vorläufer Hegels und der Ursprung der modernen Geschichtsphilosophie. Für Joachim scheint es zum Wesen Gottes zu gehören, sich in die Welt hinein zu offenbaren und Mensch zu werden. Gott ist ein weltgeschichtlicher Prozeß der Selbstenthüllung, die im Zeitalter des Heiligen Geistes vollendet wird. Von hier aus ist es nicht mehr weit zu Hegels Grundthese: Sein ist Geschichte und, weil Geschichte, Zeit. Hegel hat die christliche Onto-Theologie verwirklicht und abgeschlossen. Sein ist Geist, und Geist ist Geschichte. Hegel führt von der alten Auffassung „Geist in Zeit" zu einer neuen: Geist als Zeit.

Mit Joachim als Ausgangspunkt glaubte Hegel behaupten zu können, nur die christliche Offenbarungsreligion habe das Wesen Gottes als Notwendigkeit der Selbstentfremdung und Selbstentäußerung und der Wiederversöhnung erfaßt. Als diese Selbstoffenbarung ist der dreifaltige Gott identisch mit dem Gang der Weltgeschichte. Die Menschwerdung Gottes ist ein notwendiger Vorgang der Vermittlung im inneren Leben des Absoluten. Mit dem Tode Christi am Kreuz schließt eine Phase und beginnt eine neue, die dritte der Geschichte, das Reich des Heiligen Geistes. So offenbart sich die Geschichte als Weg des Geistes zu sich selber. Sein ist Geist und Geist ist Geschichte, also Zeit. Das führt zur Formel: Sein als Zeit. Damit wäre Hegel viel näher bei Heideggers Sein- und Zeitbegriff, als dieser wahrhaben möchte.

In seinem Hauptwerk „Sein und Zeit" entdeckte Heidegger nach M. nur die Identität von Dasein (Mensch) und Geschichte (Zeit): Dasein als Zeit. Nach seiner „Kehre" vom Dasein zum Sein unterbaut dann Heidegger die Geschichtlichkeit des Menschen, indem er sie hineinnimmt in das Geschick des Seins. In dieses Geschick sind alle Seienden eingespannt, sowohl das unerschaffene als auch das geschaffene. Das Schicksal des Menschen entspricht dem Geschick des Seins. Das Sein ist uns nur gegeben als Geschick. Das Seinsereignis als ganzes, das Heidegger von seiner historischen Situation aus erfährt, nennt er Seinsgeschichte. Dieses „Sein als Geschichte" bestimmt das menschliche Dasein. Ist es endlich oder unendlich? Wenn nach Heidegger Sein und Nichts zusammengehören und das Sein selbst im Wesen endlich ist — gilt das nur gesehen vom Orte aus, wo Sein sich lichtet, im Menschen? Ist das Sein in sich oder nur seine Geschick-te (mittences) endlich? M. meint, das Sein sei eben seine Geschichte, und daher sei die Frage, ob es endlich sei oder nicht, für Heidegger nicht wesentlich, nicht entscheidend.

Was die scharfsinnige Studie M.s m.E. am meisten kennzeichnet, ist 1. sein fundamental-geschichtsphilosophischer Satz, daß die Frage nach der Philosophie zur Geschichtsphilosophie führt, anders gesagt, daß Sein immer Geschichte ist; 2. der analytische Rückstieg von der Vollendung (die zugleich Fülle und Ende besagt) zu den Ursprüngen. Es kann dabei nicht fraglich sein, daß M. von einem bestimmten Grundverständnis der Philosophie ausgeht und ebenso seine Auslegung Heideggers, Hegels, Joachims und Augustins jene Seiten bei diesen Autoren besonders unterstreicht, die einem bestimmten philosophischen Ansatz entsprechen.

G. Fr. Klenk, S. J.

Rombach, Heinrich, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit.* 8° (368 S.) Freiburg-München 1971, Karl Alber. 36.— DM.

Unter dem Titel „Die Gegenwart der Philosophie" hat R. 1962 eine zugleich „geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens" vorgelegt (vgl. Schol 38 [1963] 460 f.: *H. Ogiermann*). Den dort eingeschlagenen Weg, sich die Sache des Denkens heute durch eine bestimmte Besinnung auf das Ganze der bisherigen Denkgeschichte geben zu lassen, ist R. in seinem großen zweibändigen Werk „Substanz System Struktur" (1965/66) durch eine Reihe detaillierter Interpretationen der nachcusanischen Philosophie hindurch weitergegangen (vgl. Theol. Revue 66 [1970] 270—276: *J. Reiter*). Im Zuge dieser Interpretationen ging ihm der Gedanke der Struktur auf — ein Gedanke, der in der Philosophie seit Cusanus ans Licht drängt und doch immer wieder zum Systemgedanken umgebogen wird, heute aber in seiner Reinheit erfaßt werden kann und auch muß. Die Grundzüge dieses neuen und doch alten Gedankens stellt

R. in der vorliegenden „Strukturontologie" dar, die so vielleicht als vorläufiger Abschluß seines philosophischen Weges betrachtet werden kann.

Die Einleitung weist (zufällig?) erstaunliche Parallelen zu der von „Sein und Zeit" auf — eine Tatsache, die andeutet, daß R. sein Bemühen als „eine Fortsetzung der Heideggerschen Arbeit auf anderem Boden" betrachtet (18) —, ein Anspruch, dem dieser selbst freilich reserviert gegenüberzustehen scheint. Die eigentliche Abhandlung gliedert sich in vier Abschnitte: I. *Strukturverfassung* (25—74), II. *Strukturdynamik* (75—220), III. *Strukturgenese* (221—298) und IV. *Strukturkombinatorik* (299—359). Zum inneren Zusammenhang dieser vier Abschnitte bemerkt R., daß diese Unterscheidungen nur vorläufig seien und daß sich, „von rückwärts verstanden", „‚Verfassung' und ‚Dynamik' als Mißverständnisse der ‚Genese' erweisen" würden (23).

(I) Auf der Betrachtungsebene der „*Verfassung*" erscheint die Struktur als ein Etwas, dessen Momente sich niemals durch sich selbst (absolut), sondern immer nur aus ihren funktionalen Wechselbeziehungen zu den ihnen benachbarten und so mittelbar zu allen anderen Momenten der Struktur definieren lassen; dieses Ganze ist so seinerseits mit jedem einzelnen seiner Momente, in deren „Konstellationen" es sich verwirklicht („kon-kretisiert"), „identisch". Weisen solch durchgängiger „Identität" sind z. B. „Stil", Harmonie" oder „Leben" (35). Jede Struktur ist „quodammodo omnia"; sie hat, strenggenommen, kein Außerhalb. Folglich ist sie nur ihrem eigenen Maßstab unterworfen. Weil dieser Maßstab aber nicht (wie in der Substanzontologie) als „Wesen" oder (wie in der Systemontologie) als „Gesetz" gedacht ist, das den Momenten ontologisch vorausläge, „ist die Strukturontologie ein Gegenmittel gegen den immanenten Totalitarismus der Gegenwart ... Kann sie in dieser historischen Notwendigkeit gesehen werden, so hat sie die ihr wichtigste Legitimation" (74). — (II) Wenn das Ganze der Struktur gegenüber ihren Teilen nicht privilegiert ist, muß ihre Identität als ein permanenter Umlauf, als ein Prozeß der Selbstkorrektur, der Rekonstruktion oder der Steigerung begriffen werden. Entsprechend trifft die Betrachtungsebene der *Dynamik* das Wesen der Struktur als eines Geschehens besser als die der (notwendig statischen) Verfassung. Der Identitäts-Umlauf, der ein Zurückkommen der Struktur auf sich selbst ist, konstituiert diese als Selbst in einer individuellen Bestimmtheit; diese Selbstheit kann sich auf verschiedenen Stufen ausprägen. So entsteht innerhalb der Struktur der Unterschied von innen und außen, der nicht nur die Basis für eine Begriffsbestimmung von „Authentizität", „Kreativität" und „Schicksal" abgibt (117—135), sondern auch erlaubt, „Wissenschaft" als „Interpretation" und diese als Selbstauslegung der Struktur zu verstehen (136—154). Auf dem so ausgemessenen Feld situiert R. dann einige Vorläufer und zeitgenössische Teilverwirklichungen des Strukturgedankens: die Phänomenologie (154—163) und verschiedene Systemtheorien, darunter die Informationstheorie und den Strukturalismus (163—220). — (III) „Dynamik" ist nicht ohne eine Art von Zeit zu denken, die im Falle des Strukturgeschehens wesentlich von einem „Anfang" und einem „Abschluß" bestimmt ist. Wird die Strukturdynamik von dieser „Zeit" her neu interpretiert, so wandelt sie sich zur *Strukturgenese;* ihr „Leben" enthüllt sich als „Geschichte". Die Strukturbewegung fängt aus dem Nichts ihrer selbst an, indem sie durchbricht in die ihr eigene „Dimension", welche selbst erst durch diesen Durchbruch entspringt (221—238): sie ist Schöpfungsgeschehen. („Von allen traditionellen Ontologien kommt die mittelalterliche Schöpfungsmetaphysik der Strukturontologie am nächsten. Diese läßt sich geradezu als ‚moderne' Fassung jener verstehen" [298]). Dieses Geschehen entfaltet sich aus einer Inspiration, einer „Ekstase", einem Getragenwerden; es vollzieht sich als ein Einarbeiten seiner eigenen Vorbedingungen und des ihm fremden Äußeren, kurz: als Freiheit, die gelingen und mißglücken kann (238 bis 271). Damit sind wir auf den anderen Pol der Strukturbewegung gewiesen: auf den Abschluß, durch den ihr Ursprung in sich zurückläuft und so endgültig wird. Als Weisen solchen Abschlusses nennt R. unter anderen die „Einrollung" (Vollendung), den „Untergang" und den „Ausklang", welchen als Typen des Anfangs jeweils der „Durchbruch" (aus einer Unmöglichkeit), der „Aufgang" und das „Anheben" oder, in anderen Fällen, bestimmte Verlaufskurven des Strukturgeschehens entsprechen (271—298). — (IV) Gleichsam ein Nachtrag ist die *Strukturkombinatorik.* Dort werden auch offene, weiterweisende Probleme (etwa das einer „Bildphilosophie": 321) im Zusammenhang mit dem letzten Einheitspunkt des Strukturgedankens skizziert.

Zur vollständigen Erfassung der Strukturbewegung ist ein weiterer Gesichtspunkt erforderlich: der des Steigens und Fallens von einem „Niveau" auf ein anderes, bezogen auf eine „Spitze", die selbst nicht mehr Gegenstand der Strukturontologie sein kann, zu deren formalem Abschluß sie aber ebenso notwendig ist wie die Strukturontologie selbst zum Verständnis und zur Integration aller möglichen nicht-strukturellen Ontologien. Im Hinblick auf diesen Einheitspunkt wird auch das Problem der Vielheit und Einheit von Strukturen und das „Verhältnis" der Struktur der Strukturen zum Menschen kurz diskutiert.

Vier Indices — „Kategorien", „Modelle", „Bilder" und „Namen" — schließen das Buch ab (und auf). Zum Personenregister bemerkt R. (360): „Die ‚Namen' sind nicht auf Vollständigkeit gegründet, sondern treffen eine Auswahl, so wie sich das Buch im ganzen vom traditionellen Zitationsstil freimacht." In der Tat ist R.s Buch auch äußerlich ungewöhnlich und originell. Die übliche Bezugnahme auf klassische und zeitgenössische Literatur fehlt. In den eigentlichen Text eingeschoben findet man kurze Passagen aus Werken von Dichtern, Psychologen usw., selbständige kleine Stücke aus R.s eigener Werkstatt (Reflexionen, Gesprächsnotizen, Briefausschnitte), und eine Anzahl von Zeichnungen, teils schematischer, teils symbolischer Natur, verdeutlichen die Linien des Gedankens.

Trotz dieser Hilfen ist R.s Buch nicht leicht zu lesen. Das kommt wohl daher, daß Ontologie schon an sich eine recht schwierige Materie ist und daß R. außerdem weitgehend neues und folglich analytisch noch nicht ausgemessenes Land betritt. Man hat aber auch den Eindruck, daß manche Leseschwierigkeit hätte vermieden werden können. So spricht die „Strukturontologie" z. B. eine Sprache, die zahlreiche Neu- und vor allem Umprägungen enthält, etwa „Abhebung", „präzis" oder „Einrollung". Es wäre wünschenswert gewesen, wenn solche Ausdrücke erst einmal möglichst sauber eingeführt worden wären, bevor mit ihrer Hilfe Aussagen gemacht werden. Denn selbst wenn natürlich letzten Endes die Unterscheidung zwischen Definitionen und Aussagen dahinfallen muß, so sollte sie doch so lange wie möglich aufrechterhalten werden, im Interesse der wissenschaftlichen Form und d. h. der intersubjektiven Verstehbarkeit eines Textes. Kritisch anmerken könnte man auch die häufige Mischung von gegenständlicher und reflexer Einstellung: Noch bevor der Gedanke der Struktur hinreichend klarwerden konnte, werden schon Reflexionen über die Zeitgemäßheit, Unüberschreitbarkeit usw. der Struktur*ontologie* eingeschoben. — Diese Kritik beruht allerdings auf einer gewissen Vorstellung von einer philosophischen Veröffentlichung: Das genus litterarium einer solchen ist nicht das der privaten, gegebenenfalls den Weggenossen noch verständlichen Notiz. Steckt, so darf man sich fragen, hinter der heute weit verbreiteten Vernachlässigung dieses Unterschieds nicht vielleicht auch ein gewisser Mangel an Achtung vor dem Leser? Oder sollte es die Sache selber sein, die es nicht zuläßt, in die Form objektiver, „wissenschaftlicher" Darlegung gebracht zu werden?

Diese Frage führt in die innere Problematik des Strukturgedankens. Wenn nämlich die Struktur kein ewiges, ihrer „Materie" letztlich äußeres Gesetz ist, wenn es vielmehr ebenso viele Arten von Struktur (und Strukturalität?) gibt wie Strukturen — ist es dann noch möglich, eine Strukturontologie zu geben, d. h. eine Darstellung „der" Struktur und ihrer Grundzüge? Denn es gibt unzählige Strukturen: ebenso viele, wie es Individuen, Kulturen, Geschichtsepochen, Kunstwerke, Sichtweisen usw. gibt. R. selbst sieht das Problem: „Es gibt ‚die Struktur' nicht; jede einzelne Struktur bildet einen Typus von ‚Struktur überhaupt'. Somit ist eine generelle Strukturtheorie nicht möglich" (19). Was aber ist dann die Strukturontologie? Wie verträgt sich die Allgemeinheit ontologischer Aussagen mit der inneren Individuiertheit der Struktur? Welches ist die Art der Begründung, was der Sinn strukturontologischer Aussagen? Solche Aussagen halten sich in der Mitte zwischen dem ursprünglichen Aufblitzen des Strukturgedankens überhaupt (in welchem Zusammenhang auch immer) und der strukturellen Interpretation bestimmter Einzelphänomene; sie sind beiden verpflichtet. Sosehr der Strukturgedanke selbst unbegründbar (ein „reiner Anfang") ist, so sehr sind doch die konkreten Interpretationen nichts anderem als der interpretierten Sache verpflichtet; so sehr können und müssen struktur*ontologische* Aussagen ihre Begründung in einer Vielzahl struktureller Einzelanalysen finden, deren allgemeine Blickbahnen sie sozusagen gesondert herauspräparieren und durch die Diskussion mit Vorschlägen andersartiger Blickbahnen in Geschichte und Gegenwart in ihrem Rechte

und in ihrer Fruchtbarkeit sichern. Strukturontologische Aussagen haben also notwendig, so scheint es, eine zugleich „apriorische" und „empirische" Genesis. Wenn dies richtig ist, so ist es bedauerlich, daß im Buch selber viele Aussagen nur thetisch vorgetragen werden, isoliert von ihrer Genesis, die ihnen Begründung und präzisen Sinn gibt. Dies will nicht besagen, daß ihnen diese Genesis fehle; vielmehr ist ihre (verschwiegene) Präsenz öfters zu spüren, so wie sie da, wo sie offenbar ist, wohltuend wirkt. Aber oft sind diese Begründungsprozesse im Geist des Autors geblieben und nicht in den Buchstaben übergegangen, der doch das einzige Kommunikationsmittel zwischen jenem und dem Geist der Leser bleibt. — Wie die Begründbarkeit so bleibt auch der Sinn strukturontologischer Sätze auf die bestimmte Einzelinterpretation bezogen. Die Strukturontologie kann nicht als eine objektive Darstellung des Wesens „Struktur", auf Prinzipien bezogen und als vollständig nachgewiesen, gelten; sie muß wohl als eine empirisch erarbeitete und erprobte, allgemein gefaßte und durch Beispiele brauchbar gemachte Anleitung zum strukturellen Sehen genommen werden — eher einer Handwerksanleitung als einem Physiklehrbuch vergleichbar. Der Sinn der Strukturontologie liegt — anders als in der Metaphysik — nicht in ihr selbst als einem Wissen. „Darum darf man nicht ‚Strukturontologie' treiben, sondern muß konkrete Strukturanalysen geben. Sie wird hell, indem sie erhellt" (265). „Durch Strukturinterpretationen geschieht entweder Erhellung im einzelnen, oder sie erheben ihren ontologischen Anspruch zu Unrecht" (132). So gesehen, ist die Strukturontologie eigentlich gar keine „Philosophie", sondern eine universale Verstehenslehre, die immer schon in eine bestimmte Einzelinterpretation übergegangen ist, eine neue Form der mathesis universalis, freier und geschmeidiger als die alte.

Anders als die „Phänomenologie des Geistes" ist diese „Phänomenologie der Freiheit" nicht Resultat einer Aufhebungsbewegung, sondern Durchgang zu einer verwandelten „Sinnlichkeit"; sie ist Vermittlung, die, wenn sie ihren Dienst getan hat (der in der Kritik unangemessener Ontologien und in der Eröffnung einer neuen Blickbahn besteht), zurückgelassen werden kann. Vielleicht kommt diese Tendenz, die wesentlich mit dem Strukturgedanken gegeben ist, im vorliegenden Werk noch nicht in aller Deutlichkeit zum Ausdruck. Wenn man z. B. lesen kann, die „Strukturontologie" sei „die einzige Ontologie" (339), sie sei „absolute Phänomenologie" und so „Phänomenologie des Absoluten" (240), so liegt die Gefahr nahe, diese Aussagen auf die Sätze des vorliegenden Buches statt auf die dadurch ermöglichten Einzelinterpretationen zu beziehen und so als die Übernahme des Ideals universaler, absoluter Erkenntnis mißzuverstehen; in Wahrheit handelt es sich um eine Kritik dieses Ideals. Denn wenn die Konkretion die Wirklichkeitsweise der Struktur ist, das Konkrete aber durch den Vorrang des Einzelnen vor dem Allgemeinen ausgezeichnet ist (45), dann kann der eigentliche Ort der Struktur nicht das im Medium des Allgemeinen sich bewegende Denken, sondern nur das „sinnliche" Leben und „Sehen" sein.

Die Strukturontologie könnte keine „Phänomenologie des Absoluten" sein (in welchem Sinn auch immer), wenn sie nicht auch die Anweisung zur Auslegung theologischer „Phänomene" in sich trüge. In der Tat ist dies im Sinne R.s eines der vornehmsten Aufgabengebiete der Strukturinterpretation. Ein strukturales theologisches Denken scheint um so sinnvoller, wenn man beachtet, daß R. die entscheidenden Kategorien der Strukturgenese in der Arbeit an der Christologie und Ekklesiologie Pascals gewonnen hat und daß die Trinitätstheologie überhaupt die erste Form des Strukturdenkens war. Freilich: gerade weil theologische Denkform und Strukturinterpretation vom Ursprung her so nah verwandt sind, ist die strukturontologische Übersetzung theologischer Sachverhalte nicht nur verheißungsvoll, sondern auch — wegen der Möglichkeit der Verwechslung — gefährlich. Wer liest, was R. aus seiner Sicht zur eucharistischen „Wandlung" schreibt (100), wird beide Aspekte empfinden. Jedenfalls wäre es wünschenswert, wenn aus der Zusammenarbeit R.s mit einem Theologen ein kleines Stück strukturaler Theologie herauswachsen könnte; leidet doch die heutige Theologie keineswegs an einem Überfluß von Sprachformen, die es ihr erlaubten, ihre Sache auf eine Weise zu denken, die auf der Höhe der modernen Philosophie ist.

Die „Strukturontologie" ist keine „fertige" Philosophie. Es ist nicht leicht, in sie hineinzukommen; und kaum ist man ein wenig drin, drängt sie einen, auf eigene, nur verwandte Weise selber weiterzumachen. Sie ist ein problematisches Buch; zu-

gleich eines der originellsten und anregendsten, die in den letzten Jahren zu philosophischen Themen veröffentlicht worden sind. G. Haeffner, S. J.

Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten* ... Völlig neubearbeitete Ausgabe des ‚*Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe*' von *Rudolf Eisler*. Band 1: A—C. Band 2: D—F. 28 × 20 (XI u. 1036 Sp. u. 8 S.; 1152 Sp. u. 9 S.) Basel/Stuttgart 1971 u. 1972, Schwabe & Co. 77.— u. 84.50 DM.

Das neue „Historische Wörterbuch der Philosophie" liegt mit seinen beiden ersten Bänden vor. Es ist nicht von Anfang an in seiner jetzigen Gestalt konzipiert worden. Man hatte zuerst daran gedacht, das „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" von *Rudolf Eisler* neu zu bearbeiten und auf einen der gegenwärtigen Lage angemessenen Stand zu bringen. Der Gedanke ging von dem Verlag aus, der nun auch das neue Wörterbuch betreut. Auf Eislers dreibändiges Werk zurückzugreifen, war durch den Erfolg begründet, den es zu seiner Zeit gehabt hat; Eisler hat es zuletzt in vierter Auflage, völlig neubearbeitet, in den Jahren 1927—1930 herausgebracht. Der Plan einer erneuten Umarbeitung des Eislerschen Wörterbuches ist bald aufgegeben worden. Dazu hat wohl auch die Erfahrung beigetragen, daß es meistens doch besser und leichter ist, ein neues Haus zu bauen als ein altes modern zu machen. Vor allem war dazu bestimmend, daß die Grundposition Eislers, die sich durch sein Werk durchzieht, nicht übernommen werden konnte. Eisler hat selbst im Vorwort zur 4. Auflage gesagt, sein Werk enthalte nun „eine systematische Weltanschauung", die beruhe „auf einer Weiterbildung des Kritizismus mit Verwertung des Fortschrittes der Methodik und der Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung", womit hauptsächlich die exakten Naturwissenschaften gemeint waren. Das war ein in den Anfängen dieses Jahrhunderts oft vertretener Standpunkt. Über die damit gegebene Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaften ist, wie der Herausgeber im Vorwort schreibt, „die Entwicklung hinweggegangen. Sie hat dazu geführt, daß dieses Verhältnis von neuem offen ist; es kann nicht vorausgesagt werden, wie einmal eine neue Synthese aussehen wird und ob sie im Spiel ist oder nicht" (I 1).

Diese Einsicht hat Gestalt und Art des neuen Historischen Wörterbuches der Philosophie bestimmt. Auf dem Titelblatt steht noch pietätvoll: „Völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuches der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler"; tatsächlich ist es ein neues Werk. Eine Übernahme von Texten Eislers beschränkt sich im 2. Band auf ein paar Zeilen (Artikel: Diallele), im 1. Band auf einen Teil des Artikels „A priori / a posteriori"; dabei ist auf den wenigen Spalten nicht zu verkennen, wie die redaktionelle Überarbeitung dem Artikel Eislers genützt hat, der die Menge seines Stoffes oft wenig übersichtlich vorgelegt hat.

Das „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" war noch das Werk *eines* Mannes, ein Lebenswerk, in das er eine erstaunliche Arbeitsleistung eingebracht hat; Schattenseiten dieses Entstehens sind wohl auch nicht zu übersehen. Das neue Wörterbuch ist ein großes Gemeinschaftswerk; der Herausgeber *Joachim Ritter* (Münster) und sein engerer Beraterkreis haben mehr als 700 Mitarbeiter hinzugezogen; darunter ist eine größere Zahl jüngerer Forscher vertreten. Entsprechend weit ist der Rahmen des Ganzen abgesteckt. Den Kern bilden selbstverständlich die eigentlich philosophischen Termini und Begriffe. Zur besonderen Aufgabe hat sich dieses Wörterbuch gestellt, Ursprung und geschichtliche Entwicklung der Begriffe darzulegen. Bei zentralen Begriffen ist das in ausführlicher Weise geschehen (in Artikeln, die bis zu 40, ja — im Fall von „Dialektik" — 60 Spalten umfassen). Der Herausgeber hat recht, wenn er betont, daß manche Beiträge nicht nur Zusammenfassung des gegenwärtigen Wissensstandes, sondern Ergebnis eigener Forschung sind. Auch die Beiträge des mittelalterlichen Philosophierens zur Entwicklung philosophischer Begriffe sind an vielen Stellen eingearbeitet. Einzelne Philosophen und ihre Systeme werden als solche nicht behandelt, wohl aber historische Begriffe (wie Albertinismus, Augustinismus, Averroismus, Cartesianismus, Epikureismus), die ganze philosophische Richtungen oder Anregungen kennzeichnen. Die heutige Philosophie erscheint in ihren verschiedenen Tendenzen. Neue Begriffsprägungen zeitgenössischer Philosophen sind in eigenen Stichwörtern erläutert. Auch gegenwärtige Probleme der von der alten Tradition herkommenden Philosophie haben Aufnahme gefunden (zu vergleichen sind z. B. die

Artikel ‚Desiderium naturale' oder ‚Esse commune und esse subsistens'). Außer dem eigentlichen Bereiche der Philosophie werden Termini und Begriffe anderer Wissensgebiete herangezogen, die für die Philosophie der Gegenwart von Bedeutung sind. Das geschieht in weitem Maße; der Herausgeber betont, daß für die Auswahl kaum feste Grenzen gezogen werden konnten und oft nach freiem Ermessen entschieden werden mußte. Auch die Theologie findet wegen ihrer vielfältigen geschichtlichen Verbindung mit der philosophischen Entwicklung in eigenen Artikeln oder im Zusammenhang mit philosophischen Problemen ausführliche Berücksichtigung. Bedeutsam ist, daß auf Anraten eines Kreises von Indologen und Japanologen außer Begriffen der asiatischen Philosophie, die bei uns schon Bürgerrecht genießen, auch solche behandelt werden, die künftig in einer „globalen Philosophie" eine Rolle spielen könnten oder ihre Parallele in westlicher Problem- und Begriffsgeschichte haben. Der Schwerpunkt bleibt natürlich die europäische Philosophie.

Aufrichtigen Dank werden die Benutzer des neuen Wörterbuches dem Herausgeber und dem Verlag für die typographische Ausstattung wissen. Man hat der Versuchung widerstanden, der andere Werke dieser Art erlegen sind, möglichst viel des reichen Stoffes auf engem Raume zusammenzudrängen. Das Druckbbild ist angenehm; auch die Anmerkungen und die Literaturverweise, jeweils an das Ende kleinerer Abschnitte gesetzt, sind gut lesbar. Zu fragen wäre, ob es nicht die Übersicht über die langen Artikel erleichtern könnte, wenn deren Hauptgliederung je am Anfang angegeben wäre. Große Sorgfalt scheint die unvermeidlichen Fehler und Versehen auf ein Mindestmaß beschränkt zu haben. Nur einige Hinweise: I 196 Z. 30 von unten muß es *Celsus* statt *Celsius* heißen; II 434 Z. 2 von oben ist zu lesen: 2 Petr 3, 10, statt 2 Petr 10; II 197 ist eine Arbeit des Rez. (Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik) unter dem Verfassernamen *N. Hartmann* angeführt. Nicht richtig ist die Angabe II 501, der Areopagite habe eine Engelhierarchie von 27 Chören gelehrt; es bleibt bei 9: ‚in tres ternarias distinxit distributiones' (De Cael. hier. 6, 2).

Im Autorenverzeichnis des 2. Bandes fehlt der Name *N. Petrilowitsch,* der mit dem Artikel „Depression" vertreten ist; deshalb zu bedauern, weil seine Erwähnung an dieser Stelle manchen Leser an den hervorragenden Arzt und Forscher hätte erinnern können, der unter den Messerstichen eines Geistesgestörten ein Opfer seines Berufes geworden ist.

Der „Eisler" ist zu seiner Zeit ein vielbenutztes Hilfsmittel gewesen. Das „Historische Wörterbuch der Philosophie" wird unentbehrlich sein für alle, die mit Philosophie zu tun haben. Die beiden schon erschienenen Bände bilden den Anfang eines hervorragenden Werkes. Zu wünschen bleibt, daß es bald zu einem guten Abschluß gebracht werden kann. A. Hartmann, S. J.

Kraus, Hans-Joachim, *Die Biblische Theologie — Ihre Geschichte und Problematik.* 8° (407 S.) Neukirchen-Vluyn 1970, 48.— DM.

Ein stattlicher Band mit dem Titel „Die Biblische Theologie" muß in der oft verwirrten theologischen Diskussion heute schon darum auf Interesse stoßen, weil nicht nur jeder christlichen Theologie der Bezug auf die Bibel wesentlich ist, sondern weil sich durch eine strenge Besinnung auf dieses grundlegende Verhältnis auch einige Klärung in der Fülle anstehender Fragen sowie eine positive Perspektive für weitere theologische Arbeit erhoffen läßt. Im Untertitel schränkt Vf allerdings den Anspruch seines Beitrags gleich auf die Geschichte und Problematik Biblischer Theologie ein. Das Inhaltsverzeichnis weist denn auch für die vier ersten Teile des Buches den Hauptakzent Geschichte, für den abschließenden fünften Teil unter der Überschrift „Probleme und Perspektiven" den der Problematik Biblischer Theologie aus.

In der „Einführung" (1—13) stellt sich Kraus seine Aufgabe so, daß er von der Feststellung der Forderung nach einer Biblischen Theologie ausgeht und dann unmittelbar auf die Vielschichtigkeit und Schwierigkeit der Probleme verweist, „vor die der Ruf nach einer ‚Biblischen Theologie' den Theologen stellt" (1). Für die sachliche Bestimmung dieser Fragen bezieht sich Vf auf vorliegende Forschungsberichte, von denen ausgehend er eine Übersicht zur gegenwärtigen Problemlage

bieten möchte. Daraus sollen dann die Aufgaben für die vorliegende Arbeit entwickelt werden (11). Diese gliedern sich in drei große Aufgabenkreise: zunächst soll in den drei ersten Teilen des Buches die Theologiegeschichte der eigentlich biblisch-theologischen Aufgabe im strengen Sinn geboten werden: I. Frühgeschichte der „Biblischen Theologie" (15—84); II. Die Theologie des A. T. in ihrer Beziehung auf das N. T. (85—139) und III. Die Theologie des N. T. in ihrer Beziehung auf das A. T. (141—192). Im zweiten Aufgabenkreis, der mit dem vierten Teil des Werkes zusammenfällt, geht es dann um „Die dogmatische Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament (von F. Schleiermacher bis P. Tillich)" (193—305). Im fünften und letzten Teil des Buches schließlich (307—395) sollen eine Bilanz der Grundfragen und Möglichkeiten einer Biblischen Theologie vorgelegt werden.

Zwei kritische Bemerkungen sind schon jetzt an diesen Entwurf anzuknüpfen, die auch für seine Durchführung recht wichtig scheinen. Einmal geht Vf so von dem Ruf nach einer Biblischen Theologie aus, daß er weder für seine Gewährsleute noch für sich selbst, weder als Arbeitshypothese noch in anderer Form ein Wort der näheren Bestimmung darüber verliert, was denn Biblische Theologie überhaupt meinen könnte. Seine eigene Definition der Aufgabe Biblischer Theologie findet sich erst am Ende des Buches (392), doch ist diese Bestimmung durchaus schon von Anfang des Werkes an wirksam; als Ergebnis dieser Darlegung ist sie in jedem Fall nur sehr bedingt gültig. Die nähere Betrachtung der Darstellung wird das zeigen.

Ebenso unklar wie die vorausgesetzten Vorstellungen zur Sache der Biblischen Theologie scheint die Auswahl der Gewährsleute, deren Aussagen für den Ansatz und für die Übersicht zur gegenwärtigen Problemlage dienen. Es fällt kein Wort, wieso gerade sie und warum gerade diese oder jene ihrer Arbeiten besonders repräsentativ für die Frage sind, ob und warum gerade dieser Kreis von Zeugen für das Problem heranzuziehen war. Beide Anmerkungen dürften auch dann noch nötig sein, wenn dieser vage Einstieg in bezug auf die entscheidenden Grundvoraussetzungen bewußt und absichtlich so gewählt sein sollte; denn schweigend hätte man diese Punkte in keinem Fall übergehen dürfen.

Die „Frühgeschichte der ‚Biblischen Theologie'" geht nach knappen thematischen Erwägungen ebenso wie das ganze weitere Buch bis auf dessen letzten Teil wesentlich in Form von mehr oder minder umfangreichen Referaten der Beiträge verschiedener Theologen zur „Biblischen Theologie" voran. Aber auch diese imponierende Übersicht von Autoren und Werken — allein nach den Überschriften zählt man mehr als 50 verschiedene Namen — weckt trotz ihrer ausdrücklichen Beschränkung auf Grundlinien und wichtige Aspekte im Leser eher den Eindruck von Zufälligkeit und freier Assoziation als den eines sachlichen inneren Zusammenhangs. Es hat den Anschein, als sei Vf ursprünglich der Absicht gefolgt, zu sammeln, was mit dem Anspruch auftrat, ‚Biblische Theologie' zu sein, wobei für die Frühgeschichte wohl jeweils als Anhaltspunkt diente, daß der Begriff ‚Biblische Theologie' im Titel der angeführten Werke erschien. Immerhin wird versucht, in einer Besinnung über „Die Anfänge" (17—30), sachliche Gesichtspunkte für den Ansatz ‚Biblischer Theologie' namhaft zu machen. Vf sieht den Ursprung im ‚sola-scriptura'-Prinzip Luthers und dispensiert sich damit von jeder Erwähnung und Erwägung der theologiegeschichtlichen Entwicklung in den ersten 1500 Jahren des Christentums (die bis zu Petrus Lombardus wenigstens ebenso ‚bibeltheologisch' gewesen sein dürfte wie die protestantische Theologie in den ersten 200—300 Jahren nach Luther). Dadurch daß gleichzeitig die protestantische Orthodoxie in einer Reihe ihrer Vertreter zur Frühgeschichte ‚Biblischer Theologie' erklärt wird, gelingt es durch die Konstruktion einer durchgängigen Entwicklung, den theologischen Bruch um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert einzuebnen, der allgemein den Beginn eigenständiger ‚Biblischer Theologie' allerdings in der Doppelform der getrennten Theologie des A. T. und des N. T. bezeichnet.

Hier liegt denn auch für Vf das Kernproblem, dem er sich im II., III. und IV. Teil seines Werkes zuwendet: die Verhältnisbestimmung der beiden Testamente zueinander unter bibeltheologischer und dogmatischer Rücksicht. Mit G. L. Bauer verdeutlicht Vf „in der Geschichte der ‚Biblischen Theologie' das Problem der Kontinuität und Diskontinuität der beiden Testamente" (91). Doch ist diese Absicht aus der vornehmlich beschreibenden, zitierenden und darstellenden Schilderung nicht ganz mühelos und klar zu erheben und vor allem dann bei der Lektüre nicht im

Kopf zu behalten. Diese Schwierigkeit wird dadurch nicht geringer, daß zahlreiche Zitate mehr illustrierenden als argumentierenden Wert haben. Hinzu kommt, daß diese Einzelreferate oft unvermittelt mit Werturteilen über einen Autor einsetzen und nur allzuoft in eine ganze Serie von Fragen ausmünden, für deren Beantwortung häufig auf weitere nötige Untersuchungen verwiesen wird (die hier natürlich nicht geboten werden können). Der umgekehrte Weg würde dem Leser wohl eine nützlichere Orientierunghilfe bieten; so sieht er sich nicht selten verwirrt. Das oft nicht durchsichtige Hinundherspringen zwischen den Autoritäten dient der sachlichen Klarheit und dem Ergebnis um so weniger, als deren verschiedene Ansprüche in bezug auf ‚Biblische Theologie' meist nur — ohne Begründungsversuch — aneinandergereiht sind.

Ein eigener Blick muß noch auf den letzten Teil „Probleme und Perspektiven" geworfen werden, wo Vf seine eigenen Gedanken zur Frage formuliert. Daß sich dieser Teil wirklich aus dem umfangreichen theologiegeschichtlichen Teil ergäbe, der vorhergeht, kann Rezensent nicht finden, selbst wenn in „Theologiegeschichtliche Bilanz" (309—321) noch einmal thematisch geordnete Zusammenfassungen zu finden sind (Bibl. Theologie und religionsgeschichtl. Darstellung; Geschichtsphilosoph. Einwirkungen; Kontinuität der Offenbarungsgeschichte; Diskontinuität der beiden Testamente und Die reziproke Beziehung). Das folgende Kapitel „Was ist ‚Theologie'?" (322—334) stützt sich vor allem auf dogmatische Überlegungen, die mit der interessanten Perspektive „Relative Theologie" enden. Doch bleiben diese Anregungen zu summarisch und global, um ein begründetes Urteil zu ermöglichen. Ähnliches gilt auch für die Ideen des III. Kapitels „Die Erfüllung der Schrift" (335—347), wo Probleme wie das Verhältnis von ‚Buchstabe und Geist' oder die Kanonfrage kurz thematisch angerissen werden. Es folgt „Das Problem der biblischen Geschichte" (348—366) mit den Stichworten „Geschichts-Verständnis", „Heilsgeschichte", „Überlieferungsgeschichte", „Inklusive Geschichte" und „historische Kritik", die schon für sich eine ganze Welt aufreißen. Abgeschlossen wird das ganze Werk durch „Projekte" (367—395). Dort geht es wesentlich um den Vorschlag, Bibelwissenschaft in angemessener Berücksichtigung von Textzusammenhängen (und weiter: des Kontextes und der Zusammenhänge überhaupt) zu betreiben. Vieles von dem, was hier gesagt und vorgeschlagen wird, kann vom katholischen Standpunkt aus nur Sympathie und Verständnis wecken. Aber im gebotenen Zusammenhang hängt das meiste eben wohl doch in der Luft und macht den Eindruck des Unbegründeten. Zudem bleibt es bei knappen Andeutungen, die so allgemein vorgetragen werden, daß sie kaum ermutigen, die vorlegte Richtung einzuschlagen. Uns scheint, als hätte in 400 Seiten Problematik und diesem ungeheuren Material auch mehr stecken können. Oder sollte es unsere (falsche) Erwartung gewesen sein, die uns irregeleitet hätte? K. H. Neufeld, S. J.

Speigl, Jakob, *Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus.* 8° (262 S.). Amsterdam 1970, Adolf M. Hakkert. 60.— hfl.

Die vorliegende Habilitationsschrift geht den Wandlungen des Verhältnisses zwischen römischem Staat und christlicher Kirche in der Zeit des — in wesentlichen Zügen als zusammenhängende Epoche ansprechbaren — Adoptivkaisertums nach, wie es sich in Rechtsprechung und literarischer Auseinandersetzung sowohl aus der Perspektive des Staates wie der christlichen Schriftsteller darbietet. Ihr Wert liegt vor allem darin, daß sie unter ausführlicher Benutzung der ganzen bisher erschienenen Literatur aufgrund der Quellen eine neue zusammenfassende Sicht der entscheidenden Entwicklungen bietet und vor allem das bis in unsere Zeit in der Kirchengeschichtsschreibung nachwirkende Geschichtsbild der christlichen Apologeten einer soliden Kritik unterzieht.

Das erste Kapitel (4—42), das noch von Domitian handelt, ist wohl vor allem als eine Art negativen Vorspanns wichtig; entscheidend ist, daß es mit der Legende einer eigentlichen „Domitianischen Christenverfolgung" aufräumt und überzeugend aufweist, daß die dafür angeführten Zeugnisse (sowohl aus *Dio Cassius* wie aus den christlichen *Apologeten*) sämtlich von sehr zweifelhaftem Wert und dazu noch

aus späteren Tendenzen erklärbar sind, daß dagegen die zeitlich näherliegenden Quellen (*Sueton* einerseits, *Clemens Romanus* anderseits) keine wirklichen Anhaltspunkte dieser Art bieten bzw. eine ganz andere Deutung nahelegen.

Die Konfrontation der christlichen Gemeinden geschah vielmehr in einer ersten Phase nicht mit dem (zumal im Osten) auf sehr subsidiäre Ordnungsfunktionen beschränkten römischen Staat, sondern mit den jüdischen Gemeinden und den Städten. Erst unter *Trajan* begann das Christenproblem für die römische Verwaltung akut zu werden. Dabei hatte sich bereits vor dem berühmten Plinius-Brief eine Praxis eingespielt, in der in Konfliktsfällen grundsätzlich die Christen als Unruhestifter galten. Das Reskript Trajans hat seine Bedeutung einmal darin, daß es (im Zuge der Entwicklung vom Coercitionsverfahren zum regelrechten Anklageprozeß) versuchte, das Verfahren gegen die Christen in römisch-rechtsstaatliche Bahnen zu lenken, dann darin, daß es praktisch die Grundsatzentscheidung einer Strafbarkeit des bloßen ‚nomen Christianum' fällte. Der Verfasser zeigt, daß bei dieser Wende verschiedene Faktoren mitspielten: einmal die Neuheit des Christentums, das den spezifisch antiken Horizont der Religiosität sprengte und es als eine kultur- und gesellschaftsgefährdende ‚superstitio nova' erscheinen ließ; dann die besondere religionspolitische Situation unter Trajan, die durch eine neue vaterländische Reaktion im Sinne eines religiös verankerten Reichsbewußtseins charakterisiert ist. — Die Situation unter den Nachfolgern Trajans ist dann durch mannigfache Schwankungen gekennzeichnet. Die Regierungszeit *Hadrians* brachte eine relative Ruhe und Entspannung, die teilweise noch unter Antoninus Pius anhielt. Eine eigentlich zugespitzte Verfolgungssituation ist dann erst wieder um 175—180 unter *Mark Aurel* greifbar, die vor allem in der angespannten Lage des Imperiums und der jetzt neu strapazierten religiös-gesellschaftlichen Solidarität, von der vor allem *Celsus* Zeugnis ablegt, ihre Erklärung findet. Dem Verf. gelingt es dabei, die καινὰ δόγματα, auf die *Melito v. Sardes* anspielt, mit zwei Fragmenten aus *Modestinus* und *Paulus* zu identifizieren, welche allgemein die Verbreiter neuer abergläubischer und angsterregender Botschaften und Kulte betrafen, aber im Rahmen der spezifisch römischen Vorwürfe gegen die Christen vor allem auf diese gemünzt sein mußten (171—175). Die Zeit des *Commodus* mit ihrer Abkehr vom ideologischen Kurs Mark Aurels ist dagegen wieder durch eine gewisse Auflockerung der antichristlichen Politik gekennzeichnet.

In scharfem Kontrast mit der historischen Wirklichkeit steht dagegen, wie der Verf. aufweist (33—35; 79; vor allem 214—231), die Tendenz der christlichen Apologeten (vor allem *Melito v. Sardes* und *Tertullian*), unter apologetischer Ausmünzung des bereits feststehenden römisch-aristokratischen Geschichtsbildes vom Prinzipat alle Schuld an den Verfolgungen den beiden „schlechten Kaisern" *(Nero* und *Domitian)* zuzuschreiben und das Vorgehen Trajans und Mark Aurels zu übergehen oder zu bagatellisieren. Gerade der Hinweis Tertullians auf das ‚institutum Neronianum' (Ad nat. I, 7, 9) hat bis in unsere Zeit dazu geführt, nach einem eigentlichen am Anfang stehenden „Christengesetz" Ausschau zu halten oder doch die faktische Strafbarkeit des Christseins auf Nero zurückzuführen. Der Verf. stellt demgegenüber überzeugend klar, daß die entscheidenden Weichen unter *Trajan* gestellt wurden, daß überdies weder von einem allgemeinen Christengesetz noch auch von einem systematischen Versuch, das Christentum überhaupt auszurotten, die Rede sein kann, vielmehr nur von einer allgemeinen Grundentscheidung der Rechtsprechung gegen die Christen, die in Konfliktsfällen Unrecht hatten, sowie (seit Mark Aurel) von aktivem Vorgehen der Behörden speziell gegen die aktiven Christen, die sich der Propagierung und weiteren Verbreitung des „Aberglaubens" schuldig machten.

Entsprechend geht der Verf. der literarischen Auseinandersetzung nach, die die Entwicklung der juristischen Lage der Christen begleitete. Interessant ist dabei vor allem die Darstellung der Wandlung in der christlichen Apologetik (vgl. 209 ff.): Während *Justin* von seiner radikal heilsgeschichtlichen Sicht aus, in welcher es um den Kampf der Mächte des Dämonischen und der Macht Christi ging, einen Frontalangriff gegen die antike Einheit von Volk, Staat und Religion richtete, steckt sich *Athenagoras* ein viel bescheideneres Ziel: er fordert jetzt von einer neutralen Basis aus einfach Toleranz und nimmt für die Christen das Recht in Anspruch, nach ihrem angestammten Glauben leben zu dürfen, wie es allen Kulten gewährt wurde. Ein

neues Bemühen, gerade die Solidarität der Christen mit dem Imperium zu unterstreichen, weist der Verf. dann bei *Melito v. Sardes*, *Theophilus v. Antiochien* und *Irenäus* auf.

Diese entscheidenden Thesen der Arbeit kann man als solid begründet ansehen. Doch hat man an mehr als an einer Stelle den Eindruck, daß der Verf. nicht immer der Versuchung widerstanden hat, „weiße Flecken" auf der historischen Landkarte nicht stehenzulassen, sondern durch unsichere Hypothesen zu füllen, für die sich oft nur sehr vage Anhaltspunkte finden lassen und die zudem meist für seine entscheidende Argumentation gar nicht nötig sind. Die politisch-romfreundliche Deutung des Schlusses der Apostelgeschichte (12) dürfte doch nicht mehr als eine unsichere Annahme sein, der gegenüber die Erklärung aus der geschichtstheologischen Tendenz des lukanischen Doppelwerkes mindestens denselben Grad an Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Verknüpfung der von *Clemens Romanus* (1, 1) berichteten Unglücksfälle mit dem Bericht *Suetons* und die daran sich anschließenden Hypothesen des Verf. (36—38) hängen doch ziemlich in der Luft und können nicht mehr als eine gewisse Möglichkeit für sich beanspruchen. Die ganze Argumentation hängt an der Verbindung des römischen Bischofs Clemens zu Flavius Clemens (36). Der Verf. hält es im Anschluß an *Lightfoot* für „nicht abwegig" (37), ersteren als einen Freigelassenen des Flavius Clemens anzusehen. Dieser Bezug dürfte aber noch fraglicher sein als die — dem Verf. außer Frage stehende — Historizität eines „römischen Bischofs Clemens" selbst. Der „hohe Grad der Wahrscheinlichkeit" (36 unten) für seine Deutung ist darum wohl etwas hoch gegriffen. Wenn der Verf. meint, „möglicherweise" sei der Anlaß des Vorwurfes gegen Domitilla und Clemens, sie neigten zu jüdischen Sitten, gerade ihre Verbindung mit ihrem Freigelassenen gewesen (37 f.), dann ist zu sagen, daß dieser Vorwurf im Zusammenhang mit Flavius Clemens und Domitilla sich doch erst bei *Dio Cassius* findet, dessen Zeugnis vom Verf. selbst (26) mit Recht entwertet wird, während *Sueton* nichts davon weiß. — Der Versuch, das Martyrium des *Ignatius v. Antiochien* mehr als *politischen* Prozeß zu sehen (56—58), kann nicht mehr als allgemeine Vermutungen für sich buchen (doketistische Umtriebe und politische Anklage wegen des Bekenntnisses, Jesus sei dem Fleische nach Davidssohn); wenn außerdem, wie der Verf. (57 f.) hervorhebt, die Beseitigung gerade der beiden entscheidenden kirchlichen Führer Syriens und Palästinas (Ignatius v. Antiochien und Symeon v. Jerusalem) nicht von ungefähr kam, dann kann man mindestens ebensogut an systematische *religionspolitische* Maßnahmen denken. Diese Deutung des Martyriums des Ignatius v. Antiochien ist um so merkwürdiger, als der Verf. doch selbst (67) hervorhebt, daß die Strafbarkeit des Christseins durchaus nicht erst mit 112/113 und dem Reskript auf die Anfrage des *Plinius* beginnt. — Die Behauptung, daß wir seit *Trajan* für ein halbes Jahrhundert „nichts mehr" von Christen am Kaiserhof hören (81), setzt wieder voraus, daß es vorher solche Beziehungen gegeben hat, was mit der bereits untersuchten Deutung der Ereignisse unter Domitian steht und fällt. — Die Datierung und Interpretation des *Hermas* (113 ff.) ist widersprüchlich. Der Verf. will ihn in die frühe Regierungszeit des Antoninus Pius ansetzen (113 unten), gibt aber gleich darauf — unter Verzicht auf einen längeren Zeitraum der Entstehung — die Zeit von 120—140 als wahrscheinliche Abfassungszeit an (114); dann liegt also doch eine Datierung unter Hadrian († 138) näher. Auf den folgenden Seiten (116 f.) beschränkt er sich denn auch darauf, für die Endredaktion die Regierung des Antoninus Pius anzusetzen, freilich ohne wirklich plausible Gründe. Die vom Verf. erwogene Bestimmung der vom Hermas bezeugten „Zeit schärferer Bedrängnis" auf eine Zeit unmittelbar nach Hadrian (116) trifft auf die Schwierigkeit, daß sich, wie der Verf. selbst (133—135) hervorhebt, unter Antoninus Pius, zumal am Beginn, keine entscheidende Zuspitzung der Lage der Christen belegen läßt. — Die Deutung des Prozesses des *Ptolemaeus* (130—133) hat gewiß manches für sich, müßte aber m. E. gleichfalls mit mehr Vorsicht und als bloße Hypothese vorgetragen werden.

Es sei aber nochmals hervorgehoben, daß diese sehr unsicheren, weder eindeutig auszuschließenden noch wirklich belegbaren Hypothesen die entscheidenden Thesen des Verfassers keineswegs entwerten; letztere hätten auch dann nichts verloren, wenn manches, was hier mit einem allzu großen Wahrscheinlichkeitsgrad positiv behauptet wird, offengelassen worden wäre. Kl. Schatz, S. J.

Stadter, Ernst, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 12). 8° (XXVI u. 348 S.) Paderborn 1971, Schöningh. 42.— DM.

In der Theologiegeschichte stellt die Epoche der mittleren Franziskanerschule (nach Bonaventura und vor Duns Scotus) eine besonders anregende Episode dar. In ihr fand die lebhafte Auseinandersetzung zwischen dem durch Thomas von Aquin in die scholastische Geisteswelt eingeführten Aristotelismus und einem neu geprägten Augustinismus statt, um schließlich in den geschliffenen Formulierungen des Doctor subtilis zu enden. Aus dem ganzen Fragenkomplex greift nun St. ein einziges Thema heraus, das der menschlichen Freiheit, also ein solches, das von der Psychologie und Metaphysik her bestimmt ist, ein philosophisches. Sein Ziel ist dabei vor allem, die ideengeschichtliche Entwicklung klarzustellen. Denn „trotz der unerfreulichen Polemiken ist die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts geistesgeschichtlich höchst interessant und von lebendiger Dynamik erfüllt. Die Opposition der Franziskaner [gegen Thomas] war von einem echten Anliegen bewegt, denn auf der Seite der radikalen Aristoteliker sind die Sachverhalte z. T. sehr überspitzt dargeboten, z. T. fallen dort Perspektiven aus, die mit Recht von der Gegenseite hervorgehoben werden. Geistesgeschichtlich betrachtet, ist es reizvoll, zu beobachten, wie sich im Aristoteliker Siger von Brabant und im Spiritualenführer Petrus Olivi die vielleicht am weitesten voneinander entfernten Antipoden des Jahrhunderts gegenüberstehen. Die Spannweite mittelalterlichen Geisteslebens wird in diesen Polen gemessen" (26 f.).

Um seinen Zweck zu erreichen, beschränkt sich der Verf. auf die Hauptvertreter der mittleren Franziskanerschule, die aber dann recht ausführlich behandelt werden: Walter von Brügge (33—85), Johannes Peckham (86—143), Petrus Johannes Olivi (144—237), Wilhelm de la Mare (238—244), Peter von Falgar (245—249), Nikolaus von Ockham (250—252), Matthäus von Aquasparta (253—259), Roger Marston (260—262), Richard von Mediavilla (263—271), Petrus de Trabibus (272—279), Wilhelm von Ware (280—281), Gansalvus Hispanus (282—284). Aus der Angabe der für jeden Autor aufgewandten Seitenzahlen ist schon ersichtlich, wem die größte Bedeutung zugemessen wird, *Walter von Brügge* und *Petrus Johannes Olivi*. Soweit das Material gedruckt vorliegt, erscheint es erschöpfend benutzt. Nur der Sentenzenkommentar des Nikolaus von Ockham wird nach einem Manuskript (Oxford Merton College Cod. 134) zitiert. Ein umfangreicherer Rückgriff auf handschriftliches Material hätte wohl auch kaum die aufgewiesenen Entwicklungslinien wesentlich beeinflussen können; nur für Walter von Brügge, der nach St. eine Schlüsselposition einnimmt, wäre es angebracht gewesen, neben den gedruckten Quaestiones disputatae auch den unedierten Sentenzenkommentar zu verwerten. Außer den genannten Theologen finden natürlich auch Bonaventura (28—32) und Duns Scotus (285—320) am Anfang bzw. am Schluß ihre Würdigung. Heinrich von Gent, der derselben Epoche angehört, muß draußen bleiben; er wird nur einige Male kurz erwähnt, aber wegen seiner Bedeutung für Duns Scotus könnte man eine eingehendere Besprechung wünschen, obschon er Nicht-Franziskaner ist.

Von den Ergebnissen seien hier die betreffs der bei Walter von Brügge und bei Olivi auftretenden Höhepunkte hervorgehoben. Von *Walter* sagt St. in der Zusammenfassung: „Gegenüber Bonaventura unterscheidet ihn die spezifische und ganz neue Fragestellung, wie sie durch intensivere Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus gegeben war. Die Beweise für seine vermittelnde und aristotelesfreundliche Haltung sind zahlreich: Der Wille ist aktiv und passiv, die ratio bedeutet eine ‚gewisse', ‚beginnende' Freiheit usw. Bei Walter ist gleichsam alles noch offen. Daher kann er Ausgangspunkt für ganz verschiedene Bewegungen werden. Richard von Mediavilla wird die aristotelesfreundliche Richtung weiterführen, Olivi wird das, was bei Walter noch als Abhebung gegenüber dem Aristotelismus erscheint, zu einer scharfen Gegenbewegung weiterentwickeln. Eine unmittelbare ideengeschichtliche Verbindung zu Duns Scotus dürfte in der These gegeben sein: der Wille ist frei aufgrund seiner forma und insofern er Wille ist. Ihm kommt das freie Wollen unmittelbar zu wie dem Feuer das Erwärmen. Ein anderer Lehrpunkt wirkt gleichfalls sehr stark auf die Folgezeit: Der Wille ist frei, weil er Wille ist, nicht primär, weil er ‚rational' ist. Aber auch hier unterscheidet sich Walter von späteren radikalen Po-

sitionen, welche die ratio abwerten und zum Ort der Unfreiheit machen. Alles in allem: Die Position Walters ist deswegen interessant und wichtig, weil in der offenen Haltung des Franziskaners die Ansätze zu ganz unterschiedlichen historischen Entwicklungslinien gegeben sind" (323). Und für *Olivi* heißt es: „Gekennzeichnet ist das Werk durch eine intensive Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus; ferner dadurch, daß es die Gedanken Bonaventuras, Walters von Brügge und wahrscheinlich auch diejenigen Peckhams zu einer originellen Synthese verbindet. Auch der Einfluß auf Duns Scotus ist von Bedeutung. Einzigartig steht im 13. Jahrhundert die Affectus-Lehre da ... Der Kampf gegen die metaphysische Deutung des Willens als ‚passiver' Potenz und als ‚movens motum' erreicht seinen Kulminationspunkt ... Die antiaristotelische Tendenz wird bereits vom Olivi-Schüler Petrus de Trabibus abgeschwächt und später von Duns Scotus zurückgenommen ... Über Walter von Brügge gelangt zu Olivi das hierarchische Modell: Der Wille ist der ‚rex', die anderen Seelenkräfte sind die ‚subditi' ... Das Erlebnis der aktiven Selbstbestimmung ist phänomenologisch erfaßt im Bild der ‚Herrscherlichkeit' (imperiositas) ... Mit aristotelischen Bausteinen wird eine der aristotelischen Psychologie (Wille als ‚movens motum') entgegengesetzte Seelenlehre entwickelt ... Der Wille ist als ein Sonderphänomen und als eine unvergleichbare Kategorie erkannt ... Er übersteigt alle anderen Kräfte ‚in jeder Hinsicht' (in omnibus) und ‚ineffabiliter'. Aber der besondere Gesichtspunkt seiner Größe liegt in seiner unvergleichlichen Energie. Im Hinblick auf solche Aussagen ist man nicht mehr überrascht, wenn Olivi ‚Wille' und ‚Herz' synonym gebraucht ... Bonaventura kennt noch zwei Formen der Reflexion, diejenige der ratio und diejenige des Willens. Olivi beweist eine extreme Haltung dadurch, daß er die Fähigkeit zur Reflexion im eigentlichen Sinn nur dem Willen zuspricht ... Originell und von hervorragendem Scharfsinn ist Olivi da, wo er die Motivation des Willens auf der Ebene des Kausalitätsprinzips durchdenkt ... Beweger, Bewegbares, der Impuls vom Beweger auf das Bewegbare und die darauffolgende Bewegung fallen im Bereich des Wollens in eins zusammen ... Allein in der Tatsache, daß der Wille einen Akt setzt und so eine Wirkung hervorbringt, ist die Wirkung ursächlich begründet und der Begründungszusammenhang zwischen Ursache und Wirkung gewahrt ... Diese extreme Position steht weit abseits von der vermittelnden Haltung Walters von Brügge, welche der ratio einen ‚gewissen' Grad von Freiheit, eine ‚beginnende' und ‚unvollkommene' Freiheit zuschreibt. Die Freiheitslehre Olivis ist ebenso genial, wie sie einseitig ist. In der Bekämpfung der Deutung des Willens als ‚movens motum' und als ‚passiver' Potenz verfällt er in ein anderes Extrem, so daß er den Willen als ‚totaliter activa' betrachtet, der vom Objekt keinerlei Einfluß empfängt ... Nicht zu übersehen ist eine problematische Komponente in einer anderen Äußerung: Der Gedanke an den Verlust der freien Selbstverfügung ... ruft in uns einen Schauder hervor wie vor der gänzlichen Vernichtung unserer Existenz ... Aussagen von dieser Art passen gut zum überspannten ‚Voluntarismus' des Spiritualenführers Olivi. Eine sehr fragwürdige Lebenseinstellung kommt darin zum Ausdruck ... In der Terminologie der modernen Psychologie würde der ‚Voluntarist' Olivi viel eher als ‚intellektuell' bezeichnet werden, und Thomas würde weniger ‚intellektualistisch' erscheinen, als das in der Literatur üblich ist" (325—329).

Das muß als Angabe von Inhalt und Ergebnissen hier genügen. Die ungemein gründliche Arbeit des Verf.s, die bis zum kleinsten Detail vordringt und dabei die großen Linien nicht übersieht, nötigt immer wieder volle Anerkennung ab. Seinen Ausführungen ist nichts hinzuzufügen, wie auch die Beanstandungen äußerst selten sein werden. Nur ein einziger Punkt sei hier namhaft gemacht.

Der Verf. hat sich ein philosophisches Thema ausgewählt, und das war sein gutes Recht und für eine philosophische Habilitationsarbeit selbstverständlich. Es ist ihm auch durchaus gelungen, die unter seiner Rücksicht maßgebenden Gedanken aus den theologischen Zusammenhängen säuberlich herauszuschälen, obwohl die Philosophie des Mittelalters und zumal die der mittleren Franziskanerschule noch keine Eigenständigkeit aufzuweisen hat. Jedoch ließ es sich nicht ganz vermeiden, daß die Schlußfolgerungen mitunter in das theologische Gebiet hineinreichen, so z. B., wenn in dem Rückblick erklärt wird: „Olivi stellt dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff und insbesondere dem wissenschaftlichen Ethos die Haltung des Glaubens gegenüber. In der wissenschaftlichen ratio der radikalen Aristoteliker sieht der Franziskaner diabolische Hybris und eine dem Menschen inadäquate Haltung" (342). Die Richtigkeit

der Aussage soll hier nicht bezweifelt werden, indes wäre zu einer derartigen Feststellung eher ein Eingehen auf die theologische Prinzipienlehre am Platz gewesen als die Durchforschung des Problems der menschlichen Freiheit. Was übrigens zu *Walter von Brügge* in diesen Belangen dargetan wird, deckt sich voll mit dem, was sein Prolog zum Sentenzenkommentar hergibt (vgl. dazu meine Untersuchung: Die vier Ursachen der Theologie nach dem unedierten Sentenzenkommentar des Walter von Brügge, in: FranzSt 40 [1958] 361—381). J. Beumer, S. J.

Denzler, Georg: *Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden.* Mit Edition der Kongregationsprotokolle zu deutschen Angelegenheiten 1649—1657. Gr. 8° (409 S.) Paderborn 1969, Bonifacius-Druckerei, Ln. 32.— DM.

Die vorliegende Arbeit, die für den Druck um ein Kapitel und einen Exkurs erweitert wurde, ist 1967 von der theolog. Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen worden. Sie geht auf eine Anregung Prof. Tüchles zurück, dessen langjähriger Assistent Denzler war, und ist in ihrem zweiten Teil eine Fortsetzung der von Tüchle begonnenen Aktenedition zu deutschen Angelegenheiten aus dem Archiv der Propagandakongregation in Rom. Tüchles Werk (Acta SC de Propaganda Fide Germaniam spectantia [Paderborn 1962]) umfaßt die Amtszeit des ersten Sekretärs der Kongregation *Francesco Ingoli* (1622—1649); D. schließt daran an mit der Zeit des zweiten Sekretärs *Dionisio Massari* (1649 bis 1657). Beide Publikationen sind ein Versuch, die für die Kirchengeschichte des deutschen und skandinavischen Raumes reichen, aber bisher wenig genutzten Schätze des Propagandaarchivs der Forschung zu erschließen.

Um den Wert beider Editionen zu beurteilen, ist es nötig, kurz den Geschäftsgang der Kongregation aufzuzeigen. Die aus den Missionsgebieten einlaufenden Berichte, Briefe und Anfragen wurden von dem Sekretär der Kongregation, der die gesamte Korrespondenz in Händen hatte, durchgesehen, geordnet, auf der Rückseite mit einer Zusammenfassung versehen und den einzelnen Referenten übergeben. In den Plenarsitzungen der Kongregation wurde der Inhalt der eingegangenen Schriftstücke an Hand dieses „ristretto" vorgetragen. Die Entscheidungen zeichnete der Sekretär bei den Sitzungen auf, oft auf der Rückseite des referierten Schriftstückes, und ließ sie dann in die Sitzungsprotokolle, die sogenannten Acta, eintragen. Diese Acta haben Tüchle und Denzler ediert. Die Antwortschreiben, die „Lettere" und „Istruzioni" bilden den praktischen Niederschlag der Acta.

Aus dem, was hier über die Arbeitsweise der Propaganda gesagt wurde, ergibt sich, daß diese Sitzungsprotokolle keine primäre historische Quelle sind und in jedem Fall einer kritischen Überprüfung bedürfen, da auf dem Weg von dem Originalschreiben über den „ristretto", das Referat des Kardinals und den vorläufigen Eintrag der Beschlüsse bis zu deren endgültiger Aufzeichnung in den Sitzungsprotokollen vielfache Irrtümer möglich sind. Historische Vorgänge nur auf Grund der Acta darzustellen wäre auch deshalb verhängnisvoll, weil damit zu rechnen ist, daß der Sekretär die eingelaufenen Schriftstücke in den Zusammenfassungen und dann später in den Referaten wie auch in den Entscheidungen, die er vorschlug, unter Einfluß seiner persönlichen Auffassung behandelte, und überdies den Kongregationsmitgliedern die geographischen und rechtlichen Verhältnisse in den von Rom weit entfernten Ländern nicht immer geläufig sein konnten. Zudem sind die Sitzungsprotokolle gerade für die ersten Jahrzehnte, die Tüchle und D. behandeln, von so außerordentlicher Kürze, daß man, wie *L. Lemmes* schon 1921 in seiner Quellenedition zur Geschichte des Heiligen Landes betonte, für diese Jahre die einschlägigen Originalbriefe heranziehen muß, wenn man die Acta verstehen will. Zu welchen Schlußfolgerungen die einseitige Benutzung der Acta führen kann, sei an einem Beispiel gezeigt.

D. schreibt im ersten Teil seiner Arbeit (S. 106): „Noch im selben Jahr (1641) erhielten zwei Franziskaner, die sich beim spanischen Gesandten in Kopenhagen aufhielten, die Missionserlaubnis für Dänemark." Der Rezensent stutzte: Franziskaner in der Hauptstadt Dänemarks? Die Acta, auf die sich D. beruft, bringen nun tatsächlich einen Kongregationsbeschluß vom 12. November 1641: ‚ut missio ... decerne-

retur Fr. Juducho Holtgref et Ludovico Elberfelt eiusdem ordinis (OMin. de Observantia) existentibus in Dania apud oratorem regis catholici.' Von Kopenhagen ist zwar nicht die Rede, es scheint aber naheliegend. Das Gesuch des Provinzials der Provincia Saxoniae, das diesem Beschluß zugrunde lag, spricht nun davon, ‚quod ad petitionem Domini Gabrielis le Roy Regis Catholici apud Regem Daniae oratoris modo *Gluckstadii* residentis duos Patres suae Provinciae eo miserit' (SOCG 402, f. 372). Die Franziskanermission bestand also nicht in Kopenhagen, sondern in Glückstadt an der Elbe, in dem mit der Krone Dänemarks in Personalunion verbundenen deutschen Herzogtum Holstein. Von dem Scheitern dieses franziskanischen Missionsversuches berichtet auch der norwegische Priester *Johannes Rughius* in einem Brief vom 3. 7. 1642 (SOCG 141, f. 248rv, 253r). Übrigens findet sich eine Nachricht darüber auch in dem von D. benutzten „Geschäftsbuch" des Glückstädter Pfarrarchivs und ist von dort auch in die ebenfalls von D. zitierte Arbeit *Häfners* eingegangen, ohne daß D. einen Zusammenhang mit dem Eintrag in den Acta gesehen hat. Gerade Orts- und Personennamen sind in den Acta häufig entstellt. So sprechen z. B. die Acta am 17. 6. 1624 von Katholiken in Hamburg und „Turigae" (Tüchle S. 57). Tüchle sieht darin ein Versehen für Lübeck. Erst der Originalbrief des Dominikaners *Dominicus Janssenius* in Hamburg vom 14./24. 4. 1624 (SOCG 296, f. 136 r) zeigt, daß „Toningae" zu lesen ist und damit das Städtchen Tönning an der Westküste Schleswig-Holsteins gemeint ist.

Um das Material des Propagandaarchivs und damit die vorzüglichste Quelle zur deutschen und skandinavischen Diasporageschichte wirklich zu erschließen, genügt es daher nicht, die in den Acta bequem vorliegenden, chronologisch fortlaufenden Sitzungsprotokolle (unter *Massaris* Sekretariat sind es ganze sechs Bände) auf deutsche Angelegenheiten durchzusehen, sie abzudrucken und mit einigen Fußnoten zu versehen. Die primäre historische Quelle sind die bei der Propaganda eingegangenen Schreiben, die sich in zwei verschiedenen Reihen, den „Scritture originali riferite nelle Congregazioni generali" (SOCG) und den „Scritture non riferite" (SC) im Archiv befinden. Dazu kommen noch einige Serien von geringerer Bedeutung, in denen sich aber auch wertvolle Funde machen lassen. Die wichtigste Reihe der SOCG umfaßt allein für die Jahre 1622—1668 417 sehr umfangreiche Bände, die nicht chronologisch, sondern geographisch geordnet sind. Auf Deutschland und Skandinavien bezügliches Material befindet sich aber z. B. auch in den mit „Fiandra", „Francia", „Spagna" bezeichneten Bänden, da die Nuntien in diesen Ländern über die französischen und spanischen Gesandten auf die Lage der Katholiken in Nordeuropa Einfluß zu nehmen versuchten. Um das Quellenmaterial wirklich zu erschließen, ist es notwendig, fast jeden Band der SOCG und der übrigen Serien durchzusehen. Daß dies möglich ist, zeigt die beispielhafte Arbeit des irischen Franziskaners *B. Millett*, der die Bände der SOCG der Reihe nach durchgeht und das gefundene Quellenmaterial zur Geschichte Irlands in Regestenform in den ‚Collectanea Hibernica' veröffentlicht. Tüchles und Denzlers Editionen sind dagegen als verfehlt anzusehen.

Der erste Teil der vorliegenden Arbeit von D. ist nun das beste Beispiel dafür, wozu die einseitige Benutzung der Acta führt und daß es, auf sie gestützt, unmöglich ist, historische Zusammenhänge zu erkennen. Der Autor hat sich in diesem ersten Teil die Aufgabe gesetzt, die unter dem Sekretariat *Massaris* anfallenden, Deutschland betreffenden Fragen und Probleme darzustellen. Da die skandinavischen Länder, missionsgeschichtlich gesehen, eng mit dem Reich verbunden waren, sind auch sie in die Darstellung mit einbezogen. D. beschränkt sich aber nicht auf die kurze Amtszeit Massaris, auch die Vor- und Nachgeschichte der wichtigsten Fragen ist dargestellt, so daß dieser erste Teil eine Darstellung der vielfältigen Probleme der deutschen Kirche in den ersten vier Jahrzehnten nach der Gründung der Kongregation bildet. Zu den Hauptquellen seiner Arbeit rechnet D. die verschiedenen Bestände im Propagandaarchiv, „besonders die bei der Kongregation eingegangenen Briefe und Berichte und die ungezählten Schreiben und Dekrete der Kongregation". Ein Blick in das Quellenverzeichnis zeigt nun, daß von den SOCG, der wichtigsten aller Quellen, ganze sechzehn Bände und von den „ungezählten Schreiben und Dekreten" vier Bände benutzt worden sind. Auch andere Archive sind trotz der eindrucksvollen Aufzählung nur in geringem Umfang herangezogen worden. Hauptquelle sind vielmehr Tüchles „bislang nur wenig ausgewerteter Aktenband" (diese Bemerkung ist aufschlußreich!) und D.'s eigene Edition der Sitzungsprotokolle. Und so gelingt es dem

Autor neben einer Lebensskizze Massaris, einer Übersicht über die religionsgeschichtliche Lage in der deutschsprachigen Diasporakirche und einer Zusammenfassung der Angelegenheiten von untergeordneter Bedeutung, Themen so verschiedener Art, wie die Mission in Norddeutschland und den skandinavischen Ländern, Kaiser, Papst und Kirche in Böhmen, die Mission in der Schweiz, kirchliche Reaktionen auf den Westfälischen Frieden, Pfalz-Neuburg und die römische Kurie, den Nachlaß des Osnabrücker Weihbischofs *Kaspar Münster* und den Kapuzinermissionar *Valeriano Magni*, zu behandeln. Alles auf 200 Seiten!

Das vierte und umfangreichste Kapitel über die Mission im Norden Deutschlands und in Skandinavien zeigt in besonderem Maße die Folgen des methodischen Fehlers, den D., gestützt auf die Acta, einer sekundären Quelle, begangen hat. Es ist ein von Auslassungen, Halbwahrheiten und Irrtümern strotzendes, unaufgearbeitetes Stoffchaos, dem jeder logische Zusammenhang fehlt. Der eine große Versuch der ‚Missio Danica', der auf Anregung des dänischen Katholiken *Nicolaus Hermann van Ginchel* von der Propaganda schon im Januar 1622 unternommen wurde (SOCG 382, f. 24 r), ist von D. nicht in seiner Einheit gesehen worden. Unabhängig davon ist die Entstehung der katholischen Gemeinden in Lübeck und Hamburg, die erst, nachdem sie von den auf dem Weg nach Dänemark und Schweden befindlichen Dominikanern und Jesuiten besucht worden sind, in den Blickkreis der Kongregation geraten. Nach dem Scheitern dieses Missionsversuches im Januar 1624 suchten die Dominikaner in Friedrichstadt und Hamburg einen neuen Stützpunkt für ihr auf die Rekatholisierung des Nordens gerichtetes Bemühen. Von Hamburg aus entstand die Mission Glückstadt. Alle diese Stationen waren für die Kongregation weiterhin die eine ‚Missio Danica'. D. dagegen teilt das Kapitel schematisch in zwei Abschnitte ein: Norddeutschland und Skandinavien, und jeden dieser Abschnitte wieder in Unterabschnitte: Bremen, Friedrichstadt usw. Weder eine geographische noch chronologische Ordnung ist dabei festzustellen, von Sachzusammenhängen ganz zu schweigen. Da die Sitzungsprotokolle die geschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge nicht deutlich werden lassen, sind einfach die darin gebotenen Nachrichten unter den einzelnen Missionsstationen chronologisch, annalenhaft aneinandergereiht. Auch ständige Querverweise lassen die Folge der Ereignisse nicht erkennen, und so irren namenlose Dominikaner und Jesuiten durch die einzelnen Abschnitte, deren Identität bei Benutzung der Originalberichte hätte geklärt werden können und die auch identisch sind mit sonst von D. erwähnten Namen.

Hinzu kommt, daß der Autor die vorhandene Literatur nicht kennt oder nicht genügend benutzt hat. So fehlen z. B. die beiden Aufsätze *Wieselgrens* aus dem Jahre 1961 über die Reise der beiden Dominikaner *Nicolaus Janssenius* und *Jacobus de Brouwer* im Sommer 1622, auch die schon 1922 erschienene Arbeit von *A. Lysander* über den Prozeß gegen *Weisweiler* wird von D. nicht erwähnt. Merkwürdig berührt auch, daß D. den wichtigen Aufsatz von *E. Molland* in den Kirkehistoriske Samlinger, 7. Reihe, 1. Bd. (1952), 284—359 und dessen Ergänzungen durch *B. Kornerup* und *S. Dalgaard* nicht erwähnt, obgleich er die Zeitschrift kennt. Gerade in diesem Beitrag hätte er die Antwort auf Fragen bekommen, von denen er behauptet, sie seien nicht geklärt, z. B. das weitere Schicksal des Jesuiten *Gerard Carbonel*. Darüber hätte ihn aber auch schon ein einfacher Blick in die bekannte Bibliographie von *Sommervogel* oder die Arbeit von *Poncelet* belehren können.

Nach dieser grundsätzlichen Kritik an Denzlers Arbeit hier noch einige, ganz wahllos herausgegriffene Einzelheiten: S. 69: Von Steuererleichterungen des Kaisers für die Friedrichstädter Bürger kann nicht die Rede sein. Es liegt hier wieder ein typisches Mißverständnis der Acta vor. Vgl. *Jac. de Brouwer* an die Prop., Antwerpen 1629, III 9. SOCG 131, f. 272 r. — S. 70: Über die geplante Rußlandreise des *Nic. Janssenius* liegen entgegen der Behauptung D.'s genaue Unterlagen im Archiv der Propaganda. Sie fand nicht statt. *Nic. Janssenius* an die Prop., Friedrichstadt 1632, VI 15. SOCG 74, f. 278 rv, 279 r. In diesem Brief finden sich auch Nachrichten über die Einreichungsmaßnahmen der katholischen Holländer bei Bottschlott, die D. erst zum Jahre 1634 erwähnt. — S. 71: Jesuiten haben die Mission in Friedrichstadt erst 1641, dauernd aber erst im Sommer 1646 übernommen. *Joh. Roeckmann* war nicht Jesuit, sondern Benediktiner, *Nic. Janssenius* an die Prop., Friedrichstadt 1634, V 25. SOCG 76, f. 80 rv. — S. 73: Für die Darstellung der Tätigkeit des bekannten Kontroverstheologen *Jodocus Kedd*, der in Friedrichstadt den Decknamen *Theodor Berck*

führte, und seiner Pläne zur Konversion des Herzogs Friedrich III. von Holstein-Gottorf, hätten dessen zahlreiche Briefe an *Athanasius Kircher* im Archiv der Gregoriana, auf die schon *Duhr* hingewiesen hat, herangezogen werden müssen (Arch. Greg. 561). Auf S. 73 stirbt Kedd in Wien, auf S. 78 in Friedrichstadt. — S. 88: Von den Erlebnissen der Jesuiten *Andreas Nesenus* und *Justus Fischer* ist nicht, wie D. kategorisch feststellt, nichts überliefert, sondern über die Ereignisse in Hamburg im Juni 1623 haben wir eine Fülle von Dokumenten in den von D. benutzten Archiven. So z. B. eine Abschrift eines langen Briefes Fischers an seinen Vater, Hamburg 1623, VII 2/12. SOCG 296, f. 73 rv (diesen Band zitiert D. in seinem Quellenverzeichnis). — S. 91: Die weitere Tätigkeit des *Dominicus Janssenius* nach seinem Fortgang aus Hamburg ist durch seine zahlreichen Briefe und Klagen an die Propaganda bestens bezeugt. Vgl. z. B. seinen Brief an *Antonio Barberini*, Amsterdam 1637, XI 19. SOCG 136 f. 205 rv. — S. 101: *Andreas Judoci* reiste erst 1648 nach Norwegen. Schon 1948 hat *J. Duin* in seiner Rezension der Arbeit von *Hansteen-Knudsen* einen früheren Aufenthalt für unwahrscheinlich erklärt (RH 43, 624—628). D. kennt diese Rezension, verwertet sie aber nicht. Über diesen Missionsversuch von 1648 vgl. den Beitrag von *J. Klejntjens* und *E. Molland* in: Norsk teologisk tidskrift 50 (1949) 1—25. *Joachim Roseo* (bei Tüchle *Roseius* genannt) ist der Jesuit *Joachim Roscius*, Saxo, Bergedorff., Bremensis diocesis (ARSJ., Rhen. inf. 16, f. 359 v). Dort auch Personalangaben des *Andreas Nesenus*, der bei D. als Nesen, Hesen, Hesenus (ein einfacher Lesefehler Tüchles!) auftritt. — S. 105: *Johannes* (so lautet sein Vorname nach seiner eigenhändigen Unterschrift und nicht Martin) *Rughius* ist nur in Begleitung des Dominikaners *van der Baeze* im Sommer 1637 nach Norwegen gereist. *J. Rughius* an *Jac. de Brouwer*, Sem (Tönsberg) 1637, VIII 24. SOCG 136, f. 189 rv.

Diese Aufzählung ließe sich noch lange fortsetzen. D.s Habilitationsschrift zeugt nicht von dem historisch-kritischen Arbeiten, das er bei Tüchle kennen- und liebengelernt haben will. Auch in der Sprache ist sie oft unbeholfen und mühsam zu lesen. Das Werk ist außer mit einigen Beilagen auch mit einem ausführlichen Register und einem pseudotheologischen Vorwort versehen. Gedruckt wurde es mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Klaus Jockenhövel.

Schupp, Franz, *Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey* (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 59; Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät, V). Gr. 8° (149 S.) Innsbruck 1970, Österreich. Kommissionsbuchhandlung. 370.— öS.

Die vorliegende Habilitationsschrift des neuen Innsbrucker Dogmatikers Franz Schupp befaßt sich mit der wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie bei einem der Hauptbegründer der katholischen Tübinger Schule, bei Johann Sebastian Drey (1777—1853). Aus den z. T. sehr weit verstreuten Äußerungen Dreys kristallisiert der Verf. die Grundzüge des Selbstverständnisses der Theologie heraus, wie sie sich vor allem in der Auseinandersetzung mit den Ideen Kants, Schleiermachers und Schellings ausgeformt haben. Dabei wird besonders deutlich, wie bei Drey, in der Begegnung mit dem Deutschen Idealismus, die Frage nach der Theologie sich auf die Frage nach der *Geschichte* und ihrer Erkenntnis zuspitzt bzw. letztlich mit ihr zusammenfällt. Ohne in allem genau dem Aufbau der Arbeit zu folgen, sollen im folgenden die entscheidenden Grundlinien aufgezeigt werden, wie sie der Autor herausstellt.

Die hermeneutischen Probleme der Geschichte und ihrer Einheit stellen sich für die christliche Theologie einmal insofern, als sie als positive („deskriptive") Theologie bleibend angewiesen ist auf *historische Zeugnisse*, in erster Linie auf die *Heilige Schrift*. Drey geht hier von den hermeneutischen Prinzipien der historischen Vernunft im Umgang mit geschichtlichen Dokumenten aus und zeigt dabei, daß die dogmatische Methode an zwei Stellen die rein profanhistorische Methode übersteigt und damit die grundlegendere Frage nach einem Gesamtverständnis von Geschichte aufwirft: 1. Die „historische" Interpretation als Verständnis des Einzelnen und der Einzelaussage aus dem größeren geschichtlichen Zusammenhang wird hier ausgeweitet, insofern die Einheit des Kanons auf die größere Einheit des Selbstbewußtseins der Kirche weist. Wichtig ist hier, gerade für Dreys Verständnis von Schrift, Tradition und Kirche, der Begriff der „lebendigen Selbstüberlieferung" der

Offenbarung. „Die Offenbarung wird nicht überliefert, sie überliefert sich selbst in der Kirche" (70). Kirche ist die historische Präsenz der sich selbst überliefernden Urtatsache der Offenbarung; sie ist darum in ihrer ganzen lebendigen Wirklichkeit — nicht nur in ihren lehramtlichen Aussagen — „Locus theologicus" (72f.). 2. Die „individuelle" Interpretation als „Rekonstruktion" aus dem kongenialen Verstehen der Individualität des Autors kann für Drey — im Gegensatz zu Schleiermacher — nicht auf der Ebene des Subjektiv-Individuellen des einzelnen Schriftstellers stehenbleiben, sondern fordert — von der Inspiration her — den Glauben und den „Sinn für das Heilige" als Verstehenshorizont (57—63).

Da der *hermeneutische Horizont*, von dem aus das Einzelne verstanden werden kann, letztlich die ganze Geschichte des Christentums ist, und schließlich noch weiter — da „Offenbarung" nicht ein partikuläres Geschehen ist, sondern die ganze Geschichte umfaßt — die *Universalgeschichte*, stellt sich für christliche Theologie die Grundfrage nach der Möglichkeit eines solchen „Vorgriffs auf das Ganze": eine Frage, die gerade durch Kants und Lessings Unterscheidung von „notwendigen Vernunftwahrheiten" und „zufälligen Geschichtswahrheiten" an Dringlichkeit gewonnen hatte. Drey betont immer wieder, daß christliche Theologie, insofern sie den Universalanspruch des Christentums begreifen will, es mit Geschichte als ganzer bzw. mit dem Wesen der Geschichte selbst zu tun hat (8f., 28). Ein solches Verstehen der Einheit der Geschichte ist jedoch nicht mit den bloßen Mitteln des „Verstandes" möglich, welcher auf der „phänomenalen" Ordnung stehenbleibt, sondern fordert einen über das Empirische hinausgehenden Erkenntnismodus: den der „Vernunft" als Vermögen der Erfassung der letzten „Einheit". Eine solche Erfahrung der Einheit der Geschichte wird dabei nicht durch objektivierende Überschau des Ganzen erreicht, sondern als „prophetische" (nicht „apokalyptische") Sicht von der Gegenwart aus durch Erfahrung des Geschichtszusammenhanges in der religiösen Bindung an den Ursprung (98—101). Die einheitstiftende *Grundidee der Geschichte* ist dabei für Drey die Verwirklichung des *„Reiches Gottes"*, welche immer im Zentrum seiner Geschichtstheologie steht.

Dabei wird deutlich, daß der Horizont der *religiösen Erfahrung* Angelpunkt des Geschichtsverständnisses Dreys ist. Der Ausgangspunkt der religiösen Erfahrung ist dabei für ihn die vorrationale Unmittelbarkeit des „Selbstbewußtseins", in welchem der Mensch sich selbst als „Imago Dei" erfährt und damit schon ursprüngliche „Offenbarung" als Darstellung des Wesens Gottes in einem Anderen geschieht. In Anlehnung an Kant hält Drey an der Unmöglichkeit fest, mit dem „Verstand" zum Absoluten zu gelangen (107); wir können nicht durch einen „logischen Prozeß" zu Gott gelangen, sondern nur — durch das Vermögen der „Vernunft" — mittels logischer Explikation einer vorgegebenen Grunderfahrung; und die begriffliche Fassung dieser religiösen Erfahrung ist der Schöpfungsbegriff.

Die *Verklammerung* dieser im Selbstbewußtsein gegebenen religiösen Erfahrung *mit Geschichte* und damit mit Offenbarung geschieht bei Drey durch einen Aufweis des *transzendentalen Angewiesenseins des Subjektes auf Geschichte* in Anlehnung an Schellings Identitätsphilosophie: nur durch die Gegenständlichkeit, also die Geschichte, werde dem Menschen die entwickelte Identität mit sich selbst vermittelt. „Offenbarung in ihrer grundsätzlichen Struktur als äußerer Vermittlung kommt daher nicht erst zur Vernunft hinzu, sondern ist als Forderung immer schon mit ihr gesetzt" (117): damit ergibt sich freilich keine Ableitung des konkreten Inhaltes von Offenbarung, sondern eine immanente Offenheit der Vernunft auf Offenbarung. „Offenbarung" ist hier zunächst koextensiv mit Schöpfung und Menschheitsgeschichte überhaupt; die „besondere" (d. h. biblische) Offenbarung als Offenbarung und Handeln Gottes *in* der Geschichte (was nicht mit ihrem Gesamtverlauf identisch ist), wie sie zu ihrem einmaligen Höhepunkt in Christus kommt, ist nach der menschlichen Sünde als neue Vermittlung der Einheit notwendig; sie ist vom Menschen aus „ungeschuldet", jedoch im Plane des „Reiches Gottes" schon immer enthalten; ihr Ziel ist nicht etwas total Anderes, sondern der Rückverweis in das ursprüngliche (immer schon als „Offenbarung" und Selbstmitteilung Gottes verstandene) Schöpfungsverhältnis, das in Christus zu seinem Gipfel kommt. Von dieser Sicht aus ist nach Drey der hermeneutische Standort für die christliche

Dogmatik gewonnen: Geschichte als „System", d. h. als „innere Einheit", zu verstehen.

Die Relevanz des Denkens Dreys für die theologischen Ansatzpunkte der Gegenwart, sowohl hinsichtlich grundlegender Methodenfragen wie hinsichtlich inhaltlicher dogmatischer Aussagen, liegen auf der Hand: es sei nur erinnert an die für die Theologie zentrale Problematik historischen Verstehens, an den Begriff der „lebendigen Selbstüberlieferung" und seine Bedeutung für das Verhältnis von Schrift, Tradition und Kirche, an das Problem des Verhältnisses von „allgemeiner" und „besonderer" Offenbarung. Zum Teil sind es Probleme, die sich seit der Aufklärung und dem Idealismus katholischer Theologie stellen. Der Autor betont freilich in seinem Vorwort, daß es ihm hier zunächst nur um die theologiegeschichtliche Erhellung der Position Dreys gehe; eine Auseinandersetzung mit dieser Konzeption sei eine weitere Aufgabe, die aber den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprenge. In diesem Rahmen kann die Arbeit freilich als ein beachtlicher Beitrag zum Verständnis der wissenschaftstheoretischen Vorstellungen des Tübinger Theologen gelten. Klaus Schatz, S. J.

Nolte, Josef, *Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung.* (Ökumenische Forschungen. Soteriologische Abteilung Bd. III) 8° (288 S.) Freiburg-Basel-Wien 1971, Herder. Ln. 36.— DM.

Diese Tübinger Dissertation will dem Phänomen des Dogmatismus auf den Grund gehen und zeigen, wie es zu überwinden ist. Das empfehlende Vorwort des Doktorvaters H. Küng macht freilich auf den Leser und Rezensenten keinen einladenden Eindruck, da ihm hier sogleich die Kategorien des „großen Rezensenten" und des „nörgelnden Besserwissers" vorgehalten werden (7), Kritik also gleich desavouiert wird — als ob es nur dem Autor und seinem Doktorvater, nicht aber dem Kritiker „um die Sache Jesu zu tun sei" (7). Das ist u. E. schlechter Stil und nicht geeignet, dem Autor von vornherein Sympathien zu sichern.

Aus Raumgründen befassen wir uns nur mit der Kernthese des Buches. Es besteht aus zwei Teilen: einer Bestandsaufnahme unter dem Titel „Die Krise des Dogmatismus" (21—139) und einer Untersuchung der Gründe des Dogmatismus (148—227: Die Transparenz des Dogmatismus), die die Grundlage zur metadogmatischen Überwindung des dogmatistischen Denkens hergibt, von der dann im 2. Abschnitt von Teil II die Rede ist unter dem Titel „Die Transzendenz des Dogmatismus" (228 bis 264). N.s Ziel ist es nicht, anhand von Einzelbeispielen die Zeitbedingtheit von Dogmen bzw. ihren Formulierungen nachzuweisen. Er will vielmehr zeigen, was dogmatistisches Denken überhaupt ist, wie es eng mit dem „Dogma" zusammenhängt, wie es auf seine letzten Gründe und Motive hin durchschaut und überwunden werden kann.

Was versteht N. unter dogmatisch bzw. dogmatistisch? (Bezeichnenderweise werden die Begriffe nicht auseinandergehalten, was N. damit begründet, daß dem an sich wertneutralen „Dogma" doch immer schon eine Tendenz zum Dogmatismus innewohne; vgl. 45 ff). „Dogmatistisch" bedeutet: „einseitig verabsolutieren" (43); „eine besondere Intensivierung und undialektische Verabsolutierung einer Weltansicht" (45); „Tendenz zur Übertreibung und Übersteigerung einer Position" (46); „Dogmatismus ist diejenige Wirklichkeits- oder Geschichtsansicht, welche unbedenklich einen zufälligen Realitätsaspekt absolut setzt und diese Position willentlich durchhält" (144); „das Wirkliche nicht wahrhaben wollen ist die Grundgeste und Devise des Dogmatismus" (145); „als ‚Dogmatik' sollen Welterklärungssysteme gelten, welche die Wirklichkeit und Geschichte anhand von sanktionierten und immunisierten Positionen — seien es Mythen, Offenbarungssprüche, Bekenntnisschriften, Parteimaximen, Programmideen, wissenschaftliche Axiome usw. — letztgültig zu deuten bestrebt sind ... Der innere Halt solcher ‚Dogmatiken' liegt zumeist in einem Hyperdogma von der Unfehlbarkeit, Omniszienz und Inerranz der eigenen Systemidee beschlossen ... Wenn diese Beobachtungen zutreffen, ist die Denkhaltung des Dogmatismus als die um sich selber kreisende Geschlossenheit zu beschreiben, welche, ohne den eigenen Standpunkt zu bedenken, auf eine vordergründige Sicherung der Wirklichkeit abzielt" (155 f.). Zu den Gründen und Motiven des Dogmatismus (150 ff.) führt N. im Grunde das aus, was bereits Nietzsche, der ja reichlich zitiert

wird, in überscharfer Kritik an jeder Art von Metaphysik auszusetzen hatte. Dogmatismus ist das Ergebnis eines Sekuritätsbedürfnisses. Solcher Sekurismus wird auch vom Verf. global behauptet und jeder Art von Metaphysik vorgehalten. Als letzter Grund und eigentliches Motiv erscheint die „Sorge", wie jene Bewußtseinshaltung in heideggerischer Terminologie genannt wird, die das Chaotische, Fließende, Haltlose des „geschichtlichen Werdeseins" zu überwinden sucht. „‚Sorge' ist so verstanden ein anderes Wort für Wille zu Macht und Sicherung" (166). Ein ‚horror vacui' bildet den Ursprung des dogmatischen Bewußtseins (176). Letztlich aber ist dieser horror wieder nur das Ergebnis einer Ichverhaftetheit, aus der heraus die Wirklichkeit erst als ein Chaos erscheint — vor welcher Erscheinung man sich dann glaubt dogmatistisch absichern zu dürfen und zu müssen (177). Die rechte Haltung wäre dagegen: Gelassenheit, Abstand, Entsprechung, Distanz. Solche gelassene Sicherheit des Daseins wird vom selbstischen, dogmatischen Sicherungswillen verschlungen (183), obwohl nur sie der Wirklichkeit entspreche. Kritik am Dogmatismus bedeutet daher auch Kritik an all jenen „Ismen", die letztlich derselben Wurzel, dem Egoismus, entspringen: Voluntarismus, Perfektionismus, Pessimismus, Nihilismus, ja sogar (pseudochristlicher) Atheismus (187—189).

Mit dieser Diagnose des Dogmatismus verbindet sich die Kritik an den neueren Begründungen von dogmatischer Denk- und Redeweise, wie sie zugunsten des kirchlichen katholischen Dogmas vorgetragen werden (193 ff.). N. meint, es gebe hier eine mehr metaphysisch argumentierende und eine mehr existenzphilosophisch orientierte Begründung und Rechtfertigung dogmatischen Denkens. Daß beide ihre Aporien haben, wertet er richtig als Beweis dafür, daß eine solche „Begründung" nicht zureichen kann. Die Frage wäre allerdings, ob das Dogma wirklich so begründet worden ist, ob seine Rechtfertigung nur hier gesehen wurde, oder ob dies nicht nur „Konvenienzargumente" waren, die, wie N. selber sieht (209), gleichsam nachträglich beigebracht wurden; und weiter, welches dann der eigentliche Grund des Dogmas sein könne. Hier und schon früher wäre zu erwarten gewesen, daß N. auf inhaltlich-sachliche Begründungen eingegangen wäre — entsprechend seiner Definition von Dogmatismus, nach der es sich dabei um eine *unsachliche* Verabsolutierung von Teilaspekten der *Wirklichkeit* handele. Ob etwas Dogmatismus ist, kann ja nur von hier aus entschieden werden. Statt hier nachzustoßen und von hier aus zu einem begründeten Urteil zu kommen, versucht N. nun mit seiner eigenen Hauptthese zu einer Rechtfertigung des Dogmas zu gelangen — freilich eines Dogmas ohne Dogmatismus. Er vertritt hierzu eine soziologisch-pragmatische Begründung des Dogmas, die dann auch zu einer metadogmatischen Freiheit führe, eben zur Annahme des Dogmas ohne Dogmatismus.

„Der konkrete Ansatz dieses pragmatischen Begründungsweges besteht darin, daß für das Dogma Geltung nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft verlangt wird und daß in methodischer Hinsicht der Versuch unternommen wird, dem Dogma in geschichtlichem Verstehen gerecht zu werden. Ein solcher Weg scheint einem Teil der Kirche gewiß als krediterweckend, einem anderen Teil hingegen als höchst suspekt, wo nicht gar als Aufgabe unverzichtbarer Positionen. Es ist fast überflüssig zu sagen, daß in pragmatischer Sicht vom Dogma der dogmatische Bann und jeder Zauber einer Irreformabilität, Infallibilität und Sempiternität abfällt. Dafür führt der Weg von der pragmatischen bzw. geschichtlichen Dogmenauffassung in den Raum einer metadogmatischen Freiheit" (211 f.). „Am besten begründet scheint das Dogma durch die pragmatischen und auf seine Funktion abzielenden Argumentationen, wonach es eben im gefahrvollen Ausnahmefall der gemeinschaftserhaltenden Sprachregelung bedarf, welche jedoch nach Abzug der unmittelbaren Gefahr einer weniger angestrengten und festgelegten Sprache in der Kirche Raum zu geben hätte. Solche historisch begründete Verwendung des Dogmas enthält sich dann auch der beschriebenen Konfusionen metaphysischer und existenzphilosophischer Legitimationsversuche dogmatischer Rede, stellt andererseits jedoch unausdrücklich das Eingeständnis dar, daß der überstarke dogmatische Anspruch, die absolute und irrtumsfreie Wahrheit für jedermann in jeder Lage zu repräsentieren, aufgegeben ist. Solche Begrenzung und ‚Einfriedung' des Dogmas auf bestimmte historische Situation polemischer Auseinandersetzung (casus confessionis), auf einen bestimmten raumzeitlichen Personenkreis (gläubige Gemeinde) und auf einen bestimmten ‚Sitz im Leben' (negative Abwehr des unchristlichen oder das positive gottesdienstliche Bekenntnis) würde einer-

seits eine bedeutende Enthypostasierung und Entkrampfung der dogmatischen Formeln und damit auf der anderen Seite eine deutliche Selbstbegrenzung der dogmatistischen Überschreitungen und Überforderungen des Dogmas darstellen" (216 f.).

Die Reichweite dieser Aussagen N.s ist nur im Zusammenhang mit seiner kurz vorher erklärten Auffassung zu erkennen, nach der eine Unterscheidung von Form und Inhalt dogmatischer Aussagen abgelehnt wird. Eine solche Unterscheidung hält er für unsachlich und sinnlos — ohne freilich des näheren auf dieses schwierige, aber letztlich alles entscheidende Problem einzugehen (215, Anmerkungen); nach N. offenbart dergleichen ein ungeschichtliches, d. h. der Wirklichkeit unangemessenes Denken (214). Wir müssen dem entnehmen, daß es ihm also nicht nur um die Ausdrucksformen bestimmter dogmatischer Gehalte geht, sondern um das ganze Dogma. Das Dogma als ganzes soll entschärft werden.

Spätestens hier melden sich aber gewichtige Fragen an. Natürlich weiß heute jeder, daß in vielen lehramtlichen Entscheidungen der soziologische und der pragmatische, ja der politische Hintergrund seine Rolle spielte; ebenso, daß das Moment der Sprachregelung nicht zu verkennen ist. Aber war dies wirklich alles? Wird man, wenn man nur dies wahrhaben will, tatsächlich der historischen Wirklichkeit gerecht, oder ist dies nicht doch schon eine nachträgliche, abschwächende Interpretation, die einer von N. doch (mit Recht) kritisierten, alles bis zur Sinnverdrehung (161) uminterpretierenden Hermeneutik die Hand reicht? Wurde nicht doch der Anspruch erhoben, Wahrheit verbindlich auszusagen, und zwar verbindlich eben nicht nur für ein hic et nunc, sondern grundsätzlich für alle Menschen, auch wenn dies eben von anderen abgelehnt wurde oder nicht durchgesetzt werden konnte? Und woher will man sich das Recht nehmen, nun zu urteilen, daß dies immer nur eine willkürliche Verabsolutierung von Einzelaspekten, also wirklichkeitsfremder Dogmatismus, gewesen sein könne? Und gibt es wirklich die andere Möglichkeit einer nur bedingt verpflichtenden Entscheidung in Wahrheitsfragen, die ja nicht nur disziplinäre Angelegenheiten sind, einer Einfriedung des Dogmas? Wie soll man einerseits vom „casus confessionis" reden können, also doch von einer Geltung auch und gerade nach außen hin (216) und zugleich behaupten wollen, das Dogma solle nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft Geltung haben? Kann man die Wahrheit so aufteilen — je nach Bedarf oder Belieben? Ist hier nicht gerade der Vorwurf des Dogmatismus am Platze, daß die Wahrheit hier nur „gebraucht" werde?

Weiter: ist der Gedanke einer „Einfriedung" überhaupt realistisch, wenn man einmal bedenkt, daß so etwas wie eine „dogmatische Arkandisziplin" angesichts des modernen Informationswesens gar nicht durchführbar wäre? N. sieht ferner richtig, daß in seiner Konzeption Infallibilität, Irreformabilität und Sempiternität entfallen. Daß er sich eine eigene Auseinandersetzung mit der bisherigen katholischen Auffassung vom Dogma spart, mag in der Logik seiner Position liegen, die offensichtlich in dem Metadogma besteht, daß es ein „end-gültiges" Dogma gar nicht geben kann. Daß sich kirchliche Theologie mit dieser Position identifizieren kann, dürfte kaum wahrscheinlich sein. Sie wird vielmehr kritisch prüfen, ob das Dogma von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gedeckt ist (und also kein Dogmatismus ist) oder nicht. Sie steht *unter* diesem „Dogma" Jesus Christus, nicht über ihm, und kann sich daher wohl auch nicht das Recht anmaßen, in einer „metadogmatisch" genannten Haltung *über* den Dogmen zu stehen und ihren, soweit vorhandenen, Anspruch auf Geltung und Verbindlichkeit einfach abzutun. Ob schließlich eine solche „metadogmatische" Haltung, in der alles zu Ausgleich, Harmonie und Versöhnung drängen soll (vgl. 226), in der man nicht auf den grundsätzlichen Anspruch der Wahrheit für alle abstellen soll, wirklich der Angelegtheit des Menschen auf Wahrheit und der „Würde der Wahrheit" entspricht? Natürlich ist es nicht leicht, wirklich die Wahrheit „festzustellen" und adäquat auszudrücken. Nicht umsonst sind die meisten dogmatischen Aussagen eher negativ abwehrend als positiv erklärend gehalten. Erst recht wird man die Wahrheit nie ausschöpfen. Aber ist nicht auch der Einzelaspekt der Wahrheit verbindlich — gewiß ergänzungsfähig und -bedürftig, aber eben deshalb doch nicht einfach aufgebbar zugunsten eines angeblich möglichen friedlichen Miteinanders oder Nebeneinanders von verschiedensten und sogar einander ausschließenden Positionen? Und gibt es denn nicht den Widerspruch? Wie sollte N. sonst vom „casus confessionis" sprechen können? Hier liegt offensichtlich eine innere Widersprüchlichkeit dieser Konzeption. Man wird hier weder grundsätzlich noch erst recht

de facto ausweichen können, indem man als „Metadogmatiker" gleichsam über den Positionen zu stehen sucht (vgl. 249), weil keine Position die ganze Wahrheit haben kann, weil jede Position, die sich für verbindlich hält, angeblich schon dem Dogmatismus huldige. Und man wird fragen dürfen, ob eine solche metadogmatische Höhenposition (vgl. N.s Sympathie für Hegels Geschichtsphilosophie) noch etwas bedeuten kann für jene, die sich in den Niederungen des Alltages im konkreten Suchen nach und im Ringen um die Wahrheit abmühen. Ein Dogma ohne Anspruch auf Wahrheitsgeltung ist uninteressant. Die Menschen wollen wissen, was denn nun stimmt und was nicht. Wer sich hier zurückzieht, wer über allem stehen will und gar nicht mehr den Anspruch erheben will, verbindliche Wahrheit anzubieten, da er ja nur noch von einer Wahrheit-für-sich sprechen will, von der sich also doch kein anderer behelligt fühlen soll, der ist doch wohl durch Selbstaufgabe aus der Konkurrenz auf dem Markte der Weltanschauungen ausgeschieden. Kann der Christ, kann der Theologe es sich so leicht machen? Dies sind gewichtige Fragen, an denen gemessen uns N.s Konzeption zu leicht gebaut erscheint. Walter Simonis.

Hinweis

Szemere Samu kilencvenedik születésnapjára Akadémiai Kiadó, 8° (29 S.) Budapest 1971. — Anläßlich des neunzigsten Geburtstages von Prof. *S. Szemere* ist im Verlag der Akademie der Wissenschaften, Budapest, eine von *Sándor Scheiber* zusammengestellte Bibliographie mit einleitender Würdigung von *Pál Sándor* erschienen. Auf 29 Druckseiten wird hier eine gut dokumentierte, auf zahlreiche Zitate abgestützte Darstellung seines philosophischen Entwicklungsgangs und seines Werks geboten. Das wissenschaftliche Werk Szemeres umfaßt an die 326 Nummern. Sie sind ein Spiegel seiner weitgespannten Interessen; Begriff und Theorie der Philosophie, ästhetische und pädagogische Fragen werden auf sachkundige Weise in kürzeren und längeren Aufsätzen und Besprechungen behandelt. — Die besondere Bedeutung von Szemeres philosophischem Wirken liegt in seinen geglückten Teil- und Gesamtübersetzungen von philosophischen Texten in die ungarische Sprache. Er übersetzte fast alle Werke Hegels, den gesamten Spinoza, die Dialoge Giordano Brunos, und er bietet eine vielseitige Auswahl aus Descartes' und Feuerbachs Schriften. In seinen Übersetzungen gelang es ihm, Eindruck und Wirkung des Originals mit zeitgemäßen sprachlichen Mitteln zum Ausdruck zu bringen. Diese Übersetzungen bilden eine Hilfe für alle jene, die sich den Zugang zum Original erleichtern oder einen Überblick über das Original gewinnen möchten. S. hat auf diese Weise die philosophische Bildung im heutigen Ungarn auf hervorragende Weise gefördert; er ist geradezu ein „praeceptor philosophiae" im heutigen Ungarn geworden. Es ist zu bedauern, daß nur einige seiner Veröffentlichungen dem nicht ungarisch Lesenden zugänglich sind, so die Aufsätze „Zur Logik der philosophischen Begriffsbildung" (in: Jubilee Volume in Honour of Prof. B. Heller [Budapest 1921]), „Gedanken über die Kunst" (in: Jewish Studies in Memory of M. Guttmann. I. [ebd. 1946]) und sein fesselnd geschriebenes Buch „Kunst und Humanität. Eine Studie über Thomas Manns ästhetische Ansichten", 2. Aufl. (Budapest-Berlin, Akad. Verl. 1967).

Imre H. Schmelczer

Umschau

1. Allgemeines. Logik. Ontologie. Gottesfrage

Müller, Max - Halder, Alois (Hrsg.), unter Mitarbeit von *Hans Brockard, Severin Müller* u. *Wolfgang Welsch,* Kleines Philosophisches Wörterbuch (Herderbücherei, 398). Kl. 8° (343 S.) Freiburg 1971, Herder. 6.90 DM. — Dieses Wörterbuch tritt in der Herderbücherei an die Stelle von „Herders Kleinem philosophischem Wörterbuch", das erstmals 1958 die philosophischen Artikel des „Großen Herder" gesondert zugänglich machte und ohne Herausgebernamen erschien; es hat seitdem elf Auflagen erreicht, sich also gewiß als brauchbares Hilfsmittel für das Studium erwiesen. Das neue Wörterbuch übernimmt zwar manche Artikel des alten unverändert; aber viele Artikel sind neu hinzugekommen, andere erweitert worden, so daß der Umfang sich fast verdoppelt hat. Neu sind vor allem Artikel über philosophische Richtungen und Teilgebiete, die in den letzten Jahrzehnten in den Vordergrund getreten sind, wie etwa Analytische Philosophie, Frankfurter Schule, Hermeneutik, Marxismus, Sprachphilosophie; ähnliches gilt von einzelnen Begriffswörtern, etwa Dialog, Fortschritt, Polarität, Struktur. Da bei solchen „neuen" Stichwörtern der Sprachgebrauch mehr als bei anderen im Fluß und uneinheitlich ist, versteht man, daß eindeutige Definitionen oft nicht gegeben werden können; doch bemühen sich die Verf., sich abzeichnende verschiedene Wortbedeutungen gegeneinander abzugrenzen. Die Ergänzung betrifft übrigens nicht nur ausgesprochen „neue" Stichwörter, sondern auch aus alter Überlieferung stammende, aber bisher fehlende Termini (wie etwa Chorismos, Entelechie) sind neu aufgenommen. Hierher gehören auch größere Artikel, z. B. Grund, Kunst, Mystik, Mythos. Andere wesentliche Artikel sind erweitert und auf den heutigen Stand der Problematik gebracht worden (etwa Ästhetik, Freiheit, Geist, Metaphysik). Erwähnung verdienen die neuen Stichwörter aus Sozialwissenschaften und Sozialphilosophie, z. B. Arbeit, Entfremdung, Toleranz, Utopie. Im Gegensatz dazu ist der Grenzbereich zur Psychologie, abgesehen etwa von dem neuen Artikel „Tiefenpsychologie", wenig aufgearbeitet; man vermißt etwa Stichwörter wie „Ausdruck", „Charakter", „Charakterologie". Die Geschichte der Philosophie ist durch zahlreiche Namen von Philosophen, z. T. auch von philosophischen Schulen, bereichert worden; daß manche Namen von zeitgenössischen Autoren gestrichen worden sind, wird man, namentlich soweit diese Namen noch im Kürschner zu finden sind, hinnehmen. — Im ganzen hat das Wörterbuch durch die Neubearbeitung ohne Zweifel an Brauchbarkeit noch sehr gewonnen.

Jos. de Vries, S. J.

Veatch, Henry B., Two Logics. The Conflict between Classical and Neo-Analytic Philosophy. Gr. 8° (280 S.) Evanston 1969, Northwestern University Press. 8.— $. — Der Verf. geht von *Jonathan Swifts* „Battle of the Books" (1704) aus, wo dieser der „Bienenlogik" der Humanisten die „Spinnenlogik" der Naturwissenschaftler seiner Zeit gegenüberstellt; die erstere trägt eifrig echte Erkenntnis zusammen, wie die Biene Honig und Wachs sammelt, die Naturwissenschaft sucht in Formeln, die sie wie ein Spinnennetz aus sich selbst hervorbringt, die Natur einzufangen. So ist auch heute die klassische Logik die „Bienenlogik", die das Was, das Wesen, der Dinge zu fassen vermag, während die moderne „Relationslogik", blind für das wahre Wesen der Wirklichkeit, dieser ein Netzwerk von rein gedanklichen Relationen überwirft. Dadurch, daß diese Vergleiche immer wieder anklingen, kommt in das Ganze ein polemischer Ton, der einer sachlichen Erörterung der Fragen wenig günstig ist. Gewiß will V. auch der modernen Logik Gerechtigkeit widerfahren lassen und ihre Bedeutung für die Wissenschaft anerkennen. Aber was bleibt davon noch übrig, wenn es zum Schluß heißt, in dem Maße, in dem man die Wissenschaft auf den Gebrauch der Relationslogik beschränke, komme man in Gefahr, ihr

das Recht zu nehmen, überhaupt noch als Erkenntnis angesehen zu werden (271)? Es scheint mir aber, daß dabei der modernen Logik Fehler zur Last gelegt werden, für die in Wirklichkeit eine positivistische Philosophie verantwortlich ist, die sich dieser Logik bedient und sie in ihrem Sinn deutet. Diese Verwechslung wiederum hängt damit zusammen, daß Logik einerseits, Erkenntnistheorie und Ontologie anderseits nicht klar genug unterschieden werden. Ist es denn Sache der Logik, zu sagen, was die Dinge sind? Hat nicht V. selbst in seiner „Intentional Logic" (1952) die „logischen Intentionen", die Gegenstand der Logik sind, als gedankliche Beziehungen (relationes rationis) bezeichnet? Ist es dann aber *so* abwegig, wenn die moderne Logik sich nur mit Relationen befaßt? (Zuzugeben ist allerdings, daß sie die logischen Beziehungen nicht hinreichend von realen Beziehungen unterscheidet.) Gewiß muß die Logik auch *die* logischen Formen berücksichtigen, in denen Was-Aussagen gemacht werden können. Gute Kenner sowohl der klassischen wie der modernen Logik, wie etwa *I. M. Bocheński* und *J. T. Clark*, scheinen aber der Meinung zu sein, daß dies auch in der modernen Logik zumindest möglich ist. Gewiß ist es wahr, daß die moderne Logik, indem sie sich von der „Vormundschaft" der Philosophie befreit hat und zur bloßen Einzelwissenschaft geworden ist, ebendadurch die philosophischen Fragen, die das Verhältnis der logischen Formen zum Seienden selbst betreffen, ausgeklammert und darum ihrerseits für den Philosophen an Interesse verloren hat. Aber wenn man Fragestellungen der klassischen Logik, die von der modernen Logik vernachlässigt werden, für philosophisch bedeutsam hält, braucht man deshalb die moderne Logik noch nicht für philosophie*feindlich* zu halten. — Einzelne Kapitel behandeln u. a., warum die Was-Sätze der Was-Logik weder analytische noch synthetische Sätze sind (63—105) — schon daraus geht hervor, daß diese Termini nicht im Sinne Kants verstanden werden —, weiter: „die Welt, durch eine ‚Relating-Logic' gesehen" (126—144), die Bedeutung der Induktion in den beiden Logiken (164—198). Die mangelnde Klarkeit in der Unterscheidung von Logik und Ontologie zeigt sich z. B. in dem Vorwurf gegen die moderne Logik, sie beschreibe keine realen Vorgänge (141) und könne kein Weltbild im üblichen Sinn geben (256). Anderseits stimmt man V. gern zu, wenn er Seltsamkeiten der „Analysten" ablehnt, wie etwa die Auffassung von *G. Ryle*, die sogenannten kausalen Gesetze seien nur „inference-tickets", die uns den Übergang von einem Tatsachensatz zu einem andern erlauben (115), oder die von *N. R. Hanson*, Ursachen seien mit Wirkungen verbunden, nur weil unsere Theorie sie verbinden, nicht weil die Welt durch einen „kosmischen Leim" zusammengehalten werde (128). Gegenüber solchen Absonderlichkeiten versteht man den Spott des Verfassers. J. de Vries, S. J.

Virieux-Reymond, Antoinette, L'épistémologie (Initiation philosophique, 77). Kl. 8° (152 S.) Paris 1966, Presses Universitaires. 5.— F. — Das Bändchen will eine Einführung in das geben, was die französische philosophische Terminologie „épistémologie" nennt, nämlich die „kritische Untersuchung der Prinzipien, der Hypothesen und der Ergebnisse der verschiedenen Wissenschaften mit dem Ziel, ihren logischen (nicht psychologischen) Ursprung, ihre Geltung und ihre objektive Tragweite zu bestimmen" (Lalande). Sie wird daher von der „gnoséologie" (Erkenntnistheorie) und „méthodologie" unterschieden, die im Englischen oder Italienischen ebenfalls unter den Begriff „epistemology" bzw. „epistemologia" fallen (allerdings ist dieser Wortgebrauch auch im Französischen nicht selten anzutreffen). Nach einer recht unverbindlichen Bestimmung dessen, was als Wissenschaft zu verstehen sei, und einem am Beispiel der Geschichte der Algebra erbrachten Aufweis der Bedeutung geschichtlicher Untersuchungen für die Wissenschaftskritik legt V.-R. im 2. Kap. dar, daß jede Wissenschaft nach Invarianten und Gesetzen suche, und nennt verschiedene Invarianten: mathematische und qualitative (die unveränderliche Natur einer Sache), sprachliche und funktionelle (die z. B. in den Wahrheitstafeln ausgedrückt werden); hinzu kommt noch die formelle Struktur, nach der eine Realität oder eine Theorie aufgebaut ist. Das 3. Kap. handelt von der Feststellung wissenschaftlicher Tatsachen und Theorien. Unter der Überschrift „Methoden der Untersuchung der wissenschaftlichen Tatsache" zählt es folgendes auf: Zuhilfenahme der Intuition; der Erfahrung (die selbst entweder empirisch oder experimentell ist und im letzten Fall entweder induktiv oder hypothesenverifizierend); negative Erfahrung, die Irrtümer aufdeckt; Ge-

brauch von Instrumenten; oder von Modellen; axiomatische oder phänomenologische Methode: sicher ein reiches Angebot, aber doch ein wenig ungeordnet —, und damit ist schon die Hauptschwäche des Werkes genannt. Das nächste Kap. untersucht „Prinzipien, heuristische Gesetze und wissenschaftlichen Fortschritt". Drei Gruppen von Prinzipien werden unterschieden: logische (Identitätsprinzip, Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten und Widerspruchsprinzip); Vernunftprinzipien (Prinzip vom zureichenden Grund, Kausalitätsprinzip, Finalitätsprinzip, Substanzprinzip); andere Leitprinzipien der Wissenschaft wie das Erhaltungsprinzip, das Prinzip der Vernachlässigbarkeit, dem zufolge ich in jedem Stadium der Wissenschaft vielerlei an vorliegender Information außer acht lassen kann, das Konzentrationsprinzip, das besagen soll, man müsse eine Sache dort untersuchen, wo sie am konzentriertesten vorkommt usw. Auch hier werden diese Prinzipien nur nebeneinander vorgestellt ohne Versuch einer Systematisierung oder eines Aufweises ihrer Vollständigkeit. Die Verf. bespricht dann noch jeweils ganz kurz die Übernahme von Gesetzlichkeiten aus einem Wissenschaftsbereich in einen andern; die heuristische Rolle verschiedener Faktoren, wie des Zufalls; die wechselseitige Durchdringung der verschiedenen Wissenschaften; die Bedeutung unterschiedlicher Größenordnungen für eine differenzierte Anwendung wissenschaftlicher Gesetze; schließlich die „Natur der wissenschaftlichen Tatsache" (außer in der Mathematik handele es sich immer um die Funktion einer Gegebenheit) und die des wissenschaftlichen Fortschritts, der in der Mathematik in der Hinzufügung neuer Bereiche und einer Vertiefung der Grundbegriffe bestehe, in den andern Wissenschaften eher in der Ersetzung der zur Erklärung nicht mehr tauglichen wissenschaftlichen Annahmen durch neue. Der wissenschaftliche Geist müsse Einbildungskraft und Genauigkeit verbinden und sei außerdem bei den großen Wissenschaftlern mit philosophischem Geist gekoppelt. Das 5. Kap. verspricht in der Überschrift eine Einführung in die zeitgenössische Wissenschaftskritik (Epistemologie), aber aus Platzmangel beschränkt sich die Verf. auf die Angabe der neueren Werke zeitgenössischer französischer „Epistemologen"; folgende Namen werden kurz erläutert: Whewell, G. Bachelard, St. Lupasco, R. Ruyer, P. Césari und, wohl der bekannteste, Jean Piaget. Noch auf etliche andere bekanntere Arbeiten, allerdings ebenfalls ziemlich ausschließlich aus dem französischen Sprachbereich, wird hingewiesen. Für einen, der bei Wissenschaftstheorie an Namen wie Carnap, Stegmüller, Popper oder auch an Wittgenstein denkt, wird dieses, übrigens recht lesbar geschriebene Büchlein, auf für ihn weniger bekannte Autoren hinweisen und dadurch anregend wirken können.

A. Keller, S. J.

Gilson, Étienne, Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage. Kl. 8° (312 S.) Paris 1969, Vrin. 24.— F. — G. will kein Buch zur Sprachwissenschaft schreiben, diese vielmehr zum Gegenstand philosophischer Reflexion machen. Er knüpft vor allem an linguistische Arbeiten von J. Vendryès und E. Benveniste an; aber auch E. Sapir, N. Chomsky, F. de Saussure und L. Wittgenstein kommen oft zu Wort. Das 1. Kap. („Der Mythos von der Zerlegung des Gedankens") richtet sich gegen die Auffassung, die Sprache sei mit dem Gedanken strukturgleich, so daß den Teilen der Rede Teile des Gedankens, dem zeitlichen Nacheinander der Wörter ein zeitliches Nacheinander der Ideen genau entspräche. Noch weniger besteht eine Strukturgleichheit zwischen Sprache und Wirklichkeit, wie Wittgenstein im Tractatus (4.01) annimmt. Der durch die lautlichen Zeichen auszudrükkende Gedanke geht den Zeichen voraus, obwohl zugegeben ist, daß der Gedanke durch die Sprache erst distinkt gemacht wird (21—23). Das 2., 3. und 4. Kap. behandeln mehr im einzelnen das Verhältnis von Wort und Sinn, Wort und Begriff, und erweisen dadurch die Sprache als spezifisch menschliche Lebenserscheinung. G. wendet sich gegen jene Sprachwissenschaftler, die den Gegenstand ihrer Wissenschaft rein naturwissenschaftlich, unter Ausschluß des vom menschlichen Geist mit dem Laut verbundenen Sinnes untersuchen wollen; den Sinn beseitigen heißt die Sprache selbst beseitigen (132 f., vgl. 100). Die Sprache erweist sich auch dadurch als etwas spezifisch Menschliches, daß für sie Organe gebraucht werden, die zunächst einen andern biologischen Zweck haben und nur durch eine überbiologische Kraft für das Sprechen in Dienst genommen werden (91 f.). Die letzten Kapitel (5.—7. Kap.) verzichten weitgehend auf strenge Systematik; sie enthalten reizvolle Plaudereien über gut beob-

achtete und trefflich beschriebene Eigenarten (mœurs) des gesprochenen und geschriebenen Wortes und ihres gegenseitigen Verhältnisses, auch über die Kunst und die Schwierigkeiten des Übersetzens und mancherlei anderes. Jos. de Vries, S. J.

Brockard, Hans, Subjekt — Versuch zur Ontologie bei Hegel (ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ, Beiträge zur Philosophie, 17). 8° (206 S.) München/Salzburg 1970, A. Pustet. 26.— DM. — Die Dissertation liest sich eher wie ein Beitrag zur Diskussion um eine *heute* mögliche Ontologie als wie ein Versuch zur Ontologie bei Hegel selbst. Es wird freilich Hegels Ontologie interpretiert, immer aber im Hinblick auf die Überwindung aller Ding-Metaphysik, und dies im Vorblick auf dasjenige, was *H. Rombach*, dem der Verf. vielleicht das meiste verdankt, „Strukturontologie" nennt. Der Gang der Interpretation verläuft über die Stichworte Substanz, Subjekt, System, Struktur, Leben (vgl. Inhaltsverzeichnis). Man ist von der originellen Art der neuen Sicht beeindruckt, wird allerdings, wie der Verf. auch voraussieht, immer wieder zum Widerspruch gereizt. Was nicht bedeuten soll, daß der Akzent auf Hegel als Nicht-Metaphysiker die Sachverhalte ungebührlich vergewaltigt, denn die Intention, „das, was Hegel oft und an vielen Stellen geäußert hat und was auf keinen Fall mehr in die Metaphysik als den Prototyp eines Denkens vom unbeweglich-vorgegebenen Horizont aus hineinpaßt, zusammenzutragen und auf seinen inneren Zusammenhang hin zu befragen und darzustellen" (179), ist berechtigt. Es wird sehr vernehmlich auch gegen Heideggers Interpretation Hegels als eines metaphysischen Denkers polemisiert — der Exkurs darüber (189—198) ist lesenswert. Ohne auf Einzelheiten einzugehen: „Subjekt" muß in diesem Falle äußerst hart dem entgegengesetzt werden, was Hegel als „Substanz" bezeichnet, so sehr, daß der Verf. sich entschließt, dem Hegelschen Sprachgebrauch, der „Subjekt" und „lebendige Substanz" synonym verwendet, nicht zu folgen (67 Anm. 3). Man könnte auch sofort ein Bedenken dagegen anmelden, wie „Substanz" (bei Hegel) definiert wird, nämlich nur als „Unmittelbarkeit" (des Seins für das Wissen, vgl. 60). Ob nicht eine Umschreibung aus der „Phänomenologie des Geistes" und manche parallele mehr bedacht werden sollte?: „Denn die Substanz ist das noch unentwickelte *Ansich* oder der Grund und Begriff in seiner noch unbewegten Einfachheit, also die *Innerlichkeit* oder das Selbst des Geistes, das noch nicht *da* ist" (WW Glockner 2, 612). Klingt das nach Dinghaftigkeit? Denn selbstverständlich müßte Substanzialität „erst noch undinglich gedacht werden", und übrigens nicht nur als konstitutiver „Erdenrest" (156)! Oder besagt die „Rückkehr" der dialektischen Bewegung, durch welche sich Substanz „erfüllt", tatsächlich dergleichen wie „Re-substanzialisierung", die nicht in der Konsequenz Hegelscher Ontologie liege (118/119), „Restatisierung" (169)? Hier mögen Hegelexperten zusehen, wie auch bezüglich des gewiß mißverständlichen Satzes, Hegel genüge immer nur die reine Feststellung, Substanz sei zum Subjekt geworden usw. — ist nicht die ganze „Phänomenologie des Geistes" wesentlich die Darstellung des Weges von der Substanz zum Subjekt? Sie will gerade die „Erfahrung" machen, daß der Geist „Substanz" ist, diese Substanz aber das „Werden" des Geistes zu dem, „was er an sich ist", somit „die Verwandlung ... der Substanz in das Subjekt" bedeutet (WW Glockner 2, 613). Der Verf. kennt natürlich diese Texte, nimmt er aber Hegel streng beim Wort (und Buchstaben)? Die vorgelegte Interpretation ist so neuartig, daß man sich länger mit ihr wird beschäftigen müssen, obwohl der Verf. zugibt, sie enthalte „nicht allzu viele Thesen, die nicht verstreut hier und dort schon vertreten worden wären" (15). — Der Terminus „Subjektität", den er einführt, den er allerdings doch wohl auch nicht ganz im Sinne Heideggers (von dem er ihn übernimmt?) gebrauchen möchte (vgl. 195 Anm. 36), findet sich freilich noch nicht bei Hegel selbst, das Zitat auf S. 124 Anm. 3 verlangt selbstverständlich „Subjektivität" statt „Subjektität".
H. Ogiermann, S. J.

Félicé, Albert-De Coninck, Antoine, Cours de Métaphysique. Tome I: Point de départ et d'appui (Leuvense Bibliotheek voor Filosofie, 7). Gr. 8° (XI u. 506 S.) Leuven-Paris 1971, Nauwelaerts. 750 bfrs. — Die Autoren haben Kap. I und den Exkurs D über das Weiterleben nach dem Tode gemeinsam verfaßt. Das übrige stammt von De Coninck, allerdings unter ständiger „Kontrolle" des Mitarbei-

ters (V). Der 1. Band enthält im Grunde nur die Reflexion über den erkenntnistheoretischen Ansatz der Metaphysik: ihr Ausgangs- und bleibender Stützpunkt sei „la conscience que nous avons de nous-même-relatif-au-reste par conscience par identité ontique" (VII), eine Formel, die im Mittelpunkt des ganzen Werkes steht und auf immer neue Weise, in ungezählten Wiederholungen und Umschreibungen, ausgelegt wird. Es sei gleich bemerkt, daß allgemeine Metaphysik mit Ontologie identifiziert wird (7, Anm. 1) und nicht das Sein als solches, sondern das Seiende als solches zum Formalobjekt hat (11.178.288). Im übrigen wollen die Autoren in der Linie der thomistischen Tradition bleiben (VIII), insofern sie die moderne Alternative von Empirismus oder Apriorismus zu hinterfragen suchen (X), den inneren Bezug des Begrifflichen auf das konkret Sinnliche hochhalten und die Transzendentalien und ersten Seinsprinzipien auf ihn gründen wollen (179, Anm. 50). Von letzterem ist im vorliegenden Bande freilich noch nicht thematisch die Rede. Hier drängt sich die thomistische Denkhaltung vor allem in der These von der metaphysischen Unterscheidung und Einung von „materia prima" und „forma unica" auf. Diese Formel verdichtet in sich die entscheidende Konzeption der epistemologisch-anthropologischen Grundlegung einer möglichen Metaphysik. — Es ist nicht leicht, ihren genauen Sinn als Konzentrat des Buches wiederzugeben. Jedenfalls bedarf es dazu noch einiger Hinweise auf dessen Aufriß und Gedankengang. — Kap. I, von dem die Autoren sagen, es gehöre strenggenommen nicht unbedingt zu dem „Kursus" (III), entwickelt die wesentlichen Zusammenhänge zwischen Metaphysik, Erkenntnistheorie und philosophischer Anthropologie; Kap. II analysiert die menschliche Erkenntnis im Hinblick auf ein System der Metaphysik, zunächst die Bedeutung von Erkenntnis im nicht- (oder vor-)philosophischen Sinn, darauf im allgemeinen die Struktur der Erkenntnisaktivität („Bewußtsein", „connaissance initiale", „logisches" Erkennen), die „Einheit" der Erkenntnisaktivität, die „composition métaphysique de mon activité de connaissance", die Grundform der Erkenntnis „par identité ontique", Geltung (Objektivität) der Erkenntnis; Kap. III sucht schließlich die „connaissance initiale" als Ausgangs- und Stützpunkt der Metaphysik aufzuweisen, zugleich mit der Möglichkeit intersubjektiver metaphysischer Erkenntnis. Von den Exkursen soll uns an dieser Stelle nur derjenige über die (abgelehnte) nur „äußere" („extrinsèque") Abhängigkeit der intellektuellen Erkenntnis von der materiellen Komponente des Menschen interessieren. — Der Zusammenhang von Metaphysik, Erkenntniskritik und Anthropologie wird nur im Hinblick auf Erkenntnis thematisch (16); die Verf. wenden sich dabei sogleich energisch gegen jede „dualistische" Auffassung menschlicher Erkenntnis (20), wobei der Terminus „ontisch" („dualité ontique") auch weiterhin bezeichnend bleibt, vor allem in der Abwehr aller „dualité ontique de matière ou corps et d'esprit" (290). Auffällig allerdings, um das vorwegzunehmen, seine Verwendung auch in Formeln, welche die „metaphysische" Zusammensetzung umschreiben: „dualité ontique, c'est-à-dire par deux ‚réalités' *constitutives*" oder „deux *principes* ontiques" (332, Kursiv vom Rez.). — Kap. II, 1. Art., § 2 exponiert endlich das Wahrheitskriterium der logischen Erkenntnis, d. h. der formellen Aussagen/Urteile: sie liege für jeden von uns in „sa-propre-réalité-relative-au-reste-consciente", in dieser „connaissance initiale" (107 f.). Die Rede von „Intentionalität", soweit sie die „identité ontique que je suis conscient de ce dont j'ai conscience" (149) kompromittiert, wird nicht übernommen. Auch alles das, was nicht ich-selbst bin, sei nicht eigentlich „intentional" präsent, sondern in meinem „ursprünglichen" Bewußtsein, insofern dieses eine reale Beziehung zum „non-moi" mitbesagt. Wie ich selbst mich als seiend, als real weiß, so auch alles, worauf ich relativ bin (189); es wird behauptet, die „connaissance initiale" autorisiere das Urteil, das Nicht-Ich existiere, auch wenn ich mich nicht *actu* auf es beziehe (193); ich erfahre („j'expérience"), daß etwas unabhängig von meinem aktuellen Gegenwärtigsein existiert (also an-sich-ist), als Bedingung möglicher Erfahrungen (202). Der Verf. möge entschuldigen, wenn man da ein Fragezeichen setzt. — Manches interessante Detail müssen wir überspringen. Ganz wesentlich aber insistiert der Verf. darauf, daß der Mensch in seinem Erkennen „transzendent" („transcendant") ist, weil ich zwar „entièrement" von der Einwirkung materieller Dinge abhänge, aber nicht „totalement" (passim), insofern ich „*plus actif* que passif" bin (223 u. passim, bes. 266 f.): das Bewußthaben (z. B. einer Farbqualität) hänge als solches nicht formell von der Wirkung materieller Faktoren auf mich ab noch von meiner materiellen, sensitiven

Reaktion auf diese (225). Dennoch sei unsere Erkenntnisaktivität im strengen Sinn „eine"; es gebe keine ontische Zweiheit von geistiger und materiell-sinnlicher Komponente; geistig („spirituel") heißt hierbei „innerlich" unabhängig von der Materie oder „totalement transmatériel" (240). Seiner ganzen Realität nach sei der Mensch beides, materiell und (die Materie) transzendierend, keines von beiden jedoch total; auch im Falle noch so geistiger, abstrakter Erkenntnis bleibe man „gänzlich" an die Materie gebunden. Daher die These: Das Moment der Passivität, das Materielle, fordert als Prinzip die „materia prima", das Moment der bewußten Aktivität das Prinzip der „forma", die dann nur eine einzige sein könne (309 ff.) — „dualité réelle" in einem und demselben Seienden, es betreffend „selon sa réalité tout entière" (320). Die weitläufigen, von Wiederholungen strotzenden Ausführungen zu diesem Thema muß man selbst lesen. Es sei hier nur auf die, wie es scheint, entscheidende ratio probans aufmerksam gemacht: es wird daraus argumentiert, daß die logischen Gehalte der beiden Begriffe „passiv" und „aktiv" adäquat distinkt seien, aufeinander nicht zurückführbar (331) — also aus adäquater begrifflicher Unterscheidung. Der Rez. gesteht, das nicht zu begreifen. Auf den Einwand, die Abhängigkeit der geistigen Aktivität von der Materie lasse sich als Bedingungsverhältnis verstehen, antwortet Exkurs C (473 ff.): In der Realität selbst abhängig sein bedeute innere Abhängigkeit; „ainsi, c'est bien dans notre réalité, et donc intrinsèquement, que nous dépendons de la pression atmosphérique" etc. (478 Anm. 4). Da bleibt doch wohl mehr als nur eine Frage! — Ab Art. V von Kap. II handelt es sich um „épistémologie critique", die darauf abzielt, zu zeigen, daß die connaissance initiale" sich einfachhin „par identité ontique" vollziehe. Diese These jedoch, auch die mit dem Ich nicht identischen Gegenstände der Welt würden wegen der „relation ontique avec le non-moi" (in der Erkenntnis von „sa-propre-réalité-relative-au-reste-consciente") als real ausgewiesen, muß überraschen (365 ff.). Weil ich ontisch, real relativ auf Objekte bin, sei ich relativ auf Reales (366/367. 429/430). Weiß man denn um „reale" Relation nicht doch erst dann, wenn die Realität des Terminus der Realität bereits feststeht? Setzt der Verf. hier eine ganze Ontologie (und Logik!) der Relation voraus? — Daß gewisse metaphysische Sinngehalte wie „seiend", „aktiv", „subsistent" (433 f.) aus der „connaissance initiale" gewonnen werden können und damit Metaphysik möglich sei, das wollen wir „ad modum" zugestehen. Auch sein Aufweis des Seins anderer Menschen (Subjekte) verdient hohes Interesse (435 f.). Mit alldem habe man „une base inélanbrable" für eine systematische, auch intersubjektiv gültige Metaphysik gefunden. — Wir haben es mit einem Entwurf zu tun, der das Verhalten von A. Félicé zu rechtfertigen scheint: „Il préférait ne pas publier ce travail parce qu'il n'en était guère satisfait" (III). H. Ogiermann, S. J.

Keil, Günther, Gott als absolute Grenzüberschreitung (Beihefte zur Zeitschrift f. philosophische Forschung, 27). 8° (93 S.) Meisenheim am Glan 1971, A. Hain. 17.50 DM. — Eine theologische Dissertation und doch in einer philosophischen Reihe erschienen, denn die Erörterungen sind transzendentallogischer Art; sie möchten den Begriff „Gott jenseits aller Grenzen" transzendentalphilosophisch klären (68), seine formalen Strukturen aufhellen (88), im Sinne phänomenologischer Untersuchungen, und das heißt solcher, „die hinsichtlich ihrer Gegensätze nicht die Frage nach deren Seinsgeltung in der Welt stellen, sondern sich auf bloße Bewußtseinsinhalte (in diesem Falle auf die Frage nach der Einstimmigkeit der Bewußtseinsinhalte, die sich auf den Bewußtseinsgegenstand ‚Gott' beziehen) beschränken" (9). Husserl ist es also, der dieser Abhandlung die Sprache gibt (84), die Analysen setzen sich immer wieder mit ihm auseinander (10), setzen sich aber von ihm schließlich insofern ab, als er in seinem Denken doch ungeschichtlich bleibt (47. 84/85). Die theologische Relevanz ergibt sich daraus, daß nach dem gefragt wird, was „transzendentale Bedingung des christlichen Glaubens ist" (14); dabei wird der Begriff des Glaubens neu gefaßt (52), aber dessen Bezug auf die Person Jesu nur erst als Aufgabe gesichert (87). — Die Analysen sind nicht gerade leicht nachzuvollziehen, einmal wegen ihrer äußersten Abstraktheit, zum anderen wegen der, obwohl an Husserl orientierten, doch ziemlich eigenwilligen Terminologie. Hier kann nur das Ergebnis notiert werden: „Absolute Grenzüberschreitung" als Strukturdynamik des menschlichen Bewußtseins verwickelt sich immer wieder in Antinomien — die Lösung ist der Begriff der Geschichte als

„der entscheidende Schlüsselbegriff, der sowohl die immer begrenzte Aktualität des menschlichen Bewußtseins als auch dessen Unendlichkeit in der reflexiven Potenzialität zum Ausdruck bringt" (46), denn „die Aktualisierung des bloß potentiellen Begriffs der Unendlichkeit" führe auf Geschichte (50). Der Begriff „Gott" meint also „Anfang und Ende der unendlichen Prozesse" (82), d. h. deren „Ursprung" und „Eschaton", als der Geschichte gegenüber absolut transzendent. Daher gilt: „Der Inhalt des Gottesbegriffes ... ist der Gott, der unbegreifbar bleibt" (83), jenseits alles „Begriffs". — Man darf gespannt sein, ob die hochtheoretischen, oft sehr vertrackten Reflexionen die evangelische Theologie anregen werden, die Frage, „was denn eigentlich Bewußtseinsinhalt sei, wenn wir Gott als den Unendlichen, Ewigen, Transzendenten denken" (7), neu zu stellen. Rein philosophisch interessieren sie deshalb, weil sie einerseits in einer gewissen Parallele stehen zu den Versuchen, Gottes Existenz und Transzendenz aus der Unendlichkeitsdynamik der menschlichen Subjektivität aufzuweisen (allerdings nicht mit rein transzendental-phänomenologischer, sondern realontologischer Methode), anderseits das Problem angehen, wie der mögliche Zusammenhang von Gottes Wirklichkeit und Transzendenz mit menschlicher Geschichte als Ort seiner Offenbarung zu denken sei (vgl. in etwa die vieldiskutierte Theorie von *K. Rahner* in „Hörer des Wortes"). Wieweit die Denkmentalität des Verf. hintergründig in jene geistesgeschichtlichen Tiefen zurück- und hinabreicht, die in den Formeln des Cusaners von der Sättigung der Vernunft allein durch das, „was sie durch Nichteinsehen einsieht", u. ä. ihren Ausdruck finden, braucht nicht entschieden zu werden. Mit dem Denk*stil* des Verf. kann sich der Rez. jedoch nicht befreunden.

H. Ogiermann, S. J.

Buckley, Michael J., Motion and Motion's God. Thematic Variations in Aristotle, Cicero, Newton and Hegel. 8° (287 S.) Princeton (New Jersey) 1971, Princeton University Press. 10.— $. — Es geht um den Versuch, das Thema des Gottesbeweises aus der „Bewegung" durch die vier philosophischen Systeme von Aristoteles, Cicero, Newton und Hegel hindurch zu verfolgen, in denen es (etwa wie ein musikalisches Thema) Variationen von höchst unterschiedlicher Struktur erfährt. Der Verf. spricht von den „four major philosophers" (7), von den „four major authors of Western philosophy" (275), schon einmal das klingt merkwürdig genug. Die Auswahl ist diktiert von der Überzeugung, daß diese vier Systeme zugleich die vier möglichen philosophischen Methoden handhaben und repräsentieren (270). Es ist nicht leicht, diese Behauptung zu verifizieren, und erst recht nicht, sie in gebotener Kürze zu explizieren (eine knappe Zusammenfassung ebd.). Aber die „semantische" Betrachtungsweise, die zugrunde liegt und der es nicht auf inhaltliche Bewertung der Lösungsversuche ankommt, sondern auf Strukturvergleich (siehe 8), konzentriert sich hier auf die Methode (10. 273), weshalb auch jeder der vier großen Teile des Buches mit einer Reflexion über die Methode beginnt: „Problematical Method", „Operational Method", „Logistic Method", „Dialectical Method". Also mögliche Variationen philosophischer Methode, daher im ganzen „development rather than ... contradictions or absurdities" (12). Im Hintergrund steht die Idee der Möglichkeit eines philosophischen Pluralismus, wie der Verf. ihn vornehmlich von *R. P. McKeon* gelernt zu haben gesteht (ebd.). — Was zu *Aristoteles* gesagt wird, interessiert doch wohl am meisten, weil es von Bedeutung sein könnte für das Anliegen, das „Thema" auch heute noch einmal methodisch zu variieren; man dürfte ja von vornherein bezweifeln, ob Cicero oder gar Newton, aber auch Hegel sich heute in puncto Gottesbeweis fruchtbar machen lassen. Jedenfalls bedient Aristoteles sich der „problematical method", d. h. „a method whose discursive processes and analytic instrumentalities are directly determined by the subject under investigation and by the principles proper to that subject" (17 — sollte das übrigens nicht *die* philosophische Methode sein, auch auf die Gefahr hin, mit einer solchen Meinung als dogmatisch und unmodern zu gelten?). Sehr gut wird herausgestellt, daß Aristoteles vom Problem der „endlosen" Dauer der natürlichen „Bewegung" ausgeht, aber einen infiniten Regreß von „Bewegern" nicht zuläßt, so daß ein „erster", rein aktualer Beweger erfordert wird. In diesem Zusammenhange kommt zur Sprache, wie Thomas sich zu diesem Beweisgang verhält (61 f.), dazu auch später gute Bemerkungen (69. 77.80.85.267 ff.). Die „operationale" Methode *Ciceros* kommt auf eine Art sokratische

Disputierkunst hinaus (91), sie hält sich im Bereich des „Wahrscheinlichen" (146). Solche Dialogik stößt u. U. auf einen „consensus" (151), was gerade auch für die Überzeugung zutrifft, daß die Bewegungen der Himmelskörper nur auf eine höchste, göttliche Intelligenz zurückzuführen seien (129.151). „To deny reason of nature is to think more highly of an Archimedes in making a model of the revolutions of the firmament than of the nature which created and conserves them" (132). Der Verf. empfindet die Nähe von Ciceros pragmatischer Denkhaltung zu „the orientation of contemporary American philosophy" (147). Mit *Newton* tritt eine Wende ein: die Himmelsmechanik basiert auf „a universal mechanics which is incorporating mathematics as a method" (160), daher „logistische" Methode. Aber es handelt sich eben um Physik, auch wenn Newton sie noch „experimental philosophy" nennt (165). Der Überschritt zu Gott geschieht freilich doch nicht mehr im Sinne eines mathematischen Beweises; Gott wird herbeigerufen, um die „Harmonie" verständlich zu machen, „in the system which, as I explained above, was the effect of choice rather than chance" (170). Immerhin sei es die „natural philosophy" selbst, die nach den Ursachen der Phänomene forscht, „till we come to the very first Cause which certainly is not mechanical" (168, Anm. 35). Was schließlich *Hegel* betrifft, so möchte man meinen, die Exposition der dialektischen Methode wiederhole oft Gesagtes. Immerhin wird sehr deutlich, daß bei Hegel die „Bewegung" nun im „Begriff" selbst liegt, seine Methode „has characteristically identified the movement of thought and the motion of things" (225). (Interessant die Gegenüberstellung der Methoden 223 f., wie auch z. B. 241 und bes. 270 f.). Die Darstellung der Hegelschen Gottesbeweise ist ein Kabinettstück. Und doch steht man wieder einmal fassungslos vor Hegels Konstruktion des ontologischen Arguments; auch der Verf. vermag nicht plausibel zu machen, wie der „Begriff" seine eigene Objektivität erzeugt, „overcoming the finitude between concept and reality" (261). „Sein" ist eben abstrakte Gleichheit mit sich selbst, und „wenn im Begriff nichts weiter wäre, so muß ihm doch wenigstens diese letzte Abstraktion zukommen, der Begriff *ist* nämlich" — es sei erlaubt, diese Hegelstelle zu zitieren (WW Glockner 16, 211). Wer es fassen kann, der fasse es. Nach Hegel ist Gott also Bewegung, „not the God above movement as the pure act of Aristotle", noch Ciceros oder Newtons Garant der Himmels- und Weltharmonie (264). — Das Schlußkapitel kommt auf den philosophischen Pluralismus zurück. Eine Frage: Handelt es sich wirklich um *komplementäre* Methoden (und Aspekte des Themas)? Nur dann läßt sich m. E. legitim einem philosophischen Pluralismus das Wort reden.

H. Ogiermann, S. J.

2. Psychologie. Anthropologie

Hoppe, Brigitte, Die Geschichtlichkeit der Natur und des Menschen. Die Entwicklungstheorie Alexander Brauns (Veröff. des Forschungsinstituts des Deutschen Museums f. d. Gesch. der Naturwissenschaft u. d. Technik, A 84). Gr. 8° (28 S.) — Die in einer früheren Veröffentlichung H.s angekündigte Abhandlung über die Entwicklungslehre *A. Brauns* (vgl. ThPh 45 [1970] 146) liegt nunmehr vor; sie wurde zuerst in dem von *Hans-Heinz Eulner* u. a. herausgegebenen Band „Medizingeschichte unserer Zeit" (Festgabe für E. Heischkel und W. Artelt [Stuttgart 1971] Enke) veröffentlicht. A. Braun hat — ähnlich wie der bekanntere K. E. v. Baer — schon vor dem Erscheinen des Hauptwerks Darwins eine Entwicklung der Arten angenommen. Schon 1851 bezeichnete er den Species-Begriff im Sinn unveränderlicher Wirklichkeiten als einen „alten Aberglauben". Einige Vertreter der Wissenschaftsgeschichte haben aber angenommen, Braun und andere Naturforscher der idealistischen Richtung hätten später im Kampf gegen den Darwinismus ihre Auffassung geändert und seien vom Evolutionismus abgerückt. H. zeigt, daß diese Auffassung einer wesentlichen Korrektur bedarf. Gewiß hat Braun die rein mechanistische *Erklärung* der Evolution abgelehnt und eine teleologische, nicht durch Zufall verursachte Entwicklung nach wie vor Darwin angenommen. Jedoch ließ er den Kampf ums Dasein und die natürliche Auswahl als „Hülfs- und Korrektionsmittel" gelten. Dagegen hat er unter anderer Rücksicht seine Entwicklungslehre in späteren Jahren abgeändert. Während er anfangs unter dem Einfluß der Identitätsphilosophie

Schellings Natur- und Geistesgeschichte als eine einzige Geschichte sah, die von einer einzigen Wissenschaft zu erforschen sei, zog er später „eine sehr klare Trennungslinie, welche Natur und Humanum schied" (H.). J. de Vries, S. J.

Capps, Donald—Capps, Walter H., The Religious Personality. 8° (381 S.) Belmont, California 1970, Wadsworth. 3.30 $. — In diesem Buch der beiden Brüder Capps geht es nicht um systematische oder empirische Untersuchungen über Wesen oder Erscheinungsformen der religiösen Persönlichkeit. Den Herausgebern dieser „Anthologie" schwebte vielmehr die Idee eines imaginierten Symposions religiöser Persönlichkeiten vor oder auch solcher, die, sonst in Literatur oder Philosophie bedeutende Menschen, ausdrücklich jede religiöse Bindung und Einstellung ablehnen. Zu den letzteren wird man wohl André Gide (348—366) und Nietzsche (308—324) zu zählen haben. Aus den Schriften und zum Teil Selbstbekenntnissen der 22 hier versammelten Autoren werden Texte geboten, die zum Teil religionspsychologisch recht interessant sind. Leider gibt das Buch im allgemeinen keine genauen Fundstellen dieser Texte an. Das mag bei Tagebüchern wie bei Gide und Kierkegaard (286—307) noch hingehen, weil man sich an den Daten der Notizen orientieren kann. Bei Augustinus (13—30) möchte man aber gern wissen, aus welchen Büchern und Kapiteln der „Confessiones" die Auszüge genommen sind. Analoges gilt für Goethes „Dichtung und Wahrheit" (269—285), für Strindbergs „Sohn einer Magd" (325—347), Bonhoeffer (211—227), C. G. Jung (79—98), Paul Tillich (367—379) u. a. — Abgesehen von diesen Wünschen, könnte das Buch eine nützliche Grundlage für religionspsychologische Übungen anhand von Texten werden. Aber auch so bietet die Lektüre dem religiös Interessierten manche Anregungen. Das Buch wurde eigentlich geschrieben im Hinblick auf Studenten (III) und deren Einführung in religionspsychologische Probleme. Bei den einzelnen Kapiteln wird zunächst ein kurzer Überblick über Lebensgeschichte und religiöse Entwicklung des Autors gegeben, dann folgen die Texte, anschließend Anregungen für weitere Lektüre; die Auswahl beschränkt sich auf englischsprachige Literatur. In ihrem Vorwort (1—10) beschreiben die Herausgeber die vier Typen religiöser Persönlichkeit (von ihnen „Self" genannt), die sie unterscheiden und nach denen das Buch aufgebaut ist: The Resigned Self (11—98), dem Augustinus und John Wesley zugeordnet werden; The Chastised Self (99—160), dahin werden Abälard und Mme Guyon gerechnet; The Fraternal Self (161—266), dem Franklin, Gandhi und Bonhoeffer zugehören; The Aesthetic Self (267—379) mit Abschnitten über Goethe, Nietzsche, Strindberg, Tillich, Kierkegaard und Gide. Ein alphabetisches Verzeichnis der behandelten Autoren ist dem Buch beigefügt. Eine gründlichere und auch kritische Analyse der Typen religiöser Persönlichkeiten konnte in dem vorliegenden Rahmen des Buches nicht geboten werden. L. Gilen, S. J.

Fischel, Werner, Der Wille in psychologischer und philosophischer Betrachtung (Erfahrung und Denken, Bd. 35). 8° (205 S.) Berlin 1971, Duncker & Humblot. 39.60 DM. — Für das Studium dieses Buches ist es empfehlenswert, mit dem letzten Kapitel, den „Schlußfolgerungen", zu beginnen (194—196). Vielleicht wird man erstaunt sein, daß hier von der Freiheit des Willens in keiner Weise die Rede ist, obwohl dieses Moment, jedenfalls bei einer philosophischen Betrachtung des Willens, die der Verf. ja auch geben will, von nicht geringer Bedeutung ist (s. 188 ff.). In den Darlegungen über Motive und Motivation (90—120), die innere Bindung der Motive an Werte und Wertgefüge kann das Freiheitsproblem (wie immer man dazu steht) nicht leicht übergangen werden. Unter diesem Gesichtspunkt wäre ein Vergleich mit dem Buch von *W. Keller*, Psychologie und Philosophie des Wollens (1954), fruchtbar gewesen. Im Literaturverzeichnis (197—205) werden zwar mehrere Schriften Kellers, aber nicht dieses Werk aufgeführt. Es mag sein, daß F. in manchen, vielleicht auch grundlegenden Gedanken Kellers anderer Auffassung ist, z. B. in der Meinung, daß Wollen ohne Freiheit gar nicht möglich ist (Keller 53 ff.). Man wird allerdings zugeben müssen, daß eine solche Diskussion an den weiteren Leserkreis, den der Verf. im Auge hat, hohe Anforderungen stellen würde. Aber auch grundsätzlich wollte F. nicht „in die philosophische Diskussion weitgehend eingreifen" (8). Das

Buch ist ohnehin für den Leser keine leichte Lektüre: es enthält viele Probleme, die oft mehr angedeutet als behandelt werden. Daher auch die Bitte des Verf., der Leser „möge nicht die Geduld verlieren und fragen, worauf denn nun endlich die Gedankenführung im Hinblick auf eine Erläuterung des Wollens hinauslaufe" (168). Einige der Themen des Buches seien hier genannt: Modelle der Gesamtpsyche (20—30), Affekte und Emotionen (31—43), Psychische Strukturen (62—75), Entschluß und Entscheidung (121—138), Bewußtseinsprobleme (149—163), Die Bedürfnisse und Einstellungen der Menschen (169—178). Das alles sind in sich interessante und für das Willensleben zweifellos bedeutsame Probleme. Sie sollen den Weg bahnen zu einer Erörterung und Umschreibung des Willens selber (183). Diese Erörterung wird auf 11 Seiten geboten (183—193), ein Raum, der gegenüber den vorausgehenden und vorbereitenden Kapiteln wohl doch zu beschränkt ist. Der Wille darf nach F. nicht etwa als eine einheitliche und relativ überdauernde Struktur der Psyche oder als eine bleibende Disposition und Potenz der Seele aufgefaßt werden. Er ist vielmehr „ein zielsetzender Funktionskomplex", in den Erwägungen und Emotionen mit wechselseitiger Beeinflussung und wohl auch Kausalität eingehen. Diese Erwägungen und Emotionen betreffen letzten Endes „die gesellschaftliche Stellung der Persönlichkeit" (196). In einer mehr philosophischen Betrachtung wäre hier die Frage zu stellen, ob die Bezogenheit auf die gesellschaftliche Stellung der Persönlichkeit, so bedeutsam sie auch sozialpsychologisch sein mag, wirklich die letzte und innerlichste Wertbindung des Wollens darstellt, die nicht mehr tiefer zu fundieren ist. Dabei müßte, ebenfalls unter den Aspekten einer Philosophie des Wollens, die Frage nach Programmen und Normen des Verhaltens (179 ff.) noch einmal gestellt werden. Sie würde aber an diesem Punkt der Überlegungen den Rahmen einer empirischen Untersuchung übersteigen. L. Gilen, S. J.

Huonder, Quirin, Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie (Urban-Taschenbücher, 127). Kl. 8° (155 S.) Stuttgart 1970, Kohlhammer. 7.20 DM. — Diese kurzgefaßte, inhaltlich aber überaus reiche und bis auf die Gegenwart führende Darstellung des Unsterblichkeitsproblems dürfte z. Zt. die einzige ihrer Art sein. Sie zeigt in eindrucksvoller Weise, weithin durch Worte der Autoren selbst, daß die großen Denker des Abendlandes fast ausnahmslos Verteidiger der Unsterblichkeit waren, trotz vieler Verschiedenheiten in Einzelfragen. Diese Unterschiede sind, soweit sie das Inhaltliche betreffen, meist in der verschiedenen Auffassung des Leib-Seele-Verhältnisses begründet. Wenn der Leib nur das Haus oder gar das Grab der Seele ist, wird folgerichtig eine rein geistige Präexistenz der Seele angenommen, der ein endloses Weiterleben der vom Leib „befreiten" Seele entspricht. Aber auch Denker, die den Menschen als naturhafte Einheit von Leib und Seele sehen, christliche wie nichtchristliche, sind entschiedene Verteidiger der Unsterblichkeit. H. weist auf die wenig bekannte Tatsache hin, daß auch neuere Philosophen, wie etwa der vorkritische Kant, Bolzano, Fechner, Teichmüller und Scheler, ein Weiterleben der Seele in einem — allerdings gegenüber dem jetzigen andersartigen — Leib angenommen haben. Eine weitere Verschiedenheit betrifft die Frage: Ist das Fortleben ein jede Höherentwicklung ausschließender Zustand der Vollkommenheit oder, wie manche, namentlich deutsche Philosophen annehmen, ein Fortschritt ohne Ende, vielleicht sogar mit der Möglichkeit eines Rückfalles? Uneinigkeit besteht auch bezüglich der Erkenntnisart der Unsterblichkeit: Ist die Unsterblichkeit streng beweisbar, wie Platon, Plotin, Augustin, Thomas und Descartes annehmen, oder wird sie nur durch Wahrscheinlichkeitsgründe nahegelegt, wie Duns Scotus und Vertreter der „induktiven Metaphysik" (z. B. Driesch, Külpe) annehmen, oder wird sie „allein durch den Glauben" gesichert, sei es daß dieser Glaube als Offenbarungsglaube verstanden wird (Ockham), sei es als Vernunftglaube im Sinne Kants? Wenn jede auf freier Entscheidung beruhende Überzeugung „Glaube" genannt wird, dürften wohl bei weitem die meisten Verteidiger der Unsterblichkeit diese als „Glaubenssache" ansehen. Auch die Bezweifler der Beweisbarkeit betonen oft eigens, daß die Leugnung der Unsterblichkeit ebensowenig bewiesen werden kann. Der Haupteinwand bleibt die Abhängigkeit auch des geistigen Lebens von den Vorgängen im Gehirn. Wenig bekannt dürfte es sein, daß Philosophen und Physiologen wie W. James, E. Becher, A. Mittasch und namentlich

H. Bergson sich mit guten Gründen dafür eingesetzt haben, daß dieser Einwand keineswegs entscheidend ist. Scheler stellt die Frage, warum der Glaube an die Unsterblichkeit in den letzten Jahrhunderten im Sinken begriffen sei. Der Grund, meint er, ist keineswegs der Fortschritt der Wissenschaft, sondern das veränderte Verhältnis des modernen Menschen zum Tod, das Verdrängen des Todes aus dem Bewußtsein, so daß der Mensch nicht mehr „angesichts des Todes", sondern „in den Tag hinein" lebt (118—120). Darum ist auch Heideggers Charakterisierung des Daseins als „Seins-zum-Tode" nach dessen eigenen Worten nicht Verkündigung des absoluten Todes, sondern mit dem Fortleben nach dem Tod vereinbar (140 f.). In einem kurzen Anhang setzt sich H. mit jenen heutigen Theologen auseinander, die zwischen der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und dem christlichen Auferstehungsglauben einen Gegensatz sehen. Ein solcher Gegensatz besteht nach ihm nicht, vielmehr ist das Weiterleben der Seele Voraussetzung für die Identität des auferstehenden Menschen mit dem gestorbenen Menschen, ein Gedanke, der allerdings ausführlicherer Begründung bedürfte, als sie im Rahmen dieses Taschenbuches möglich ist. — Jedenfalls zeigt das Buch, daß die Unsterblichkeitslehre auf einer Überlieferung beruht, die nicht als unbeachtlich beiseite geschoben werden kann. — S. 83, Z. 23 lies statt Jodel: Jodl, ebenso im Register S. 154. J. de Vries, S. J.

Scharfenberg, Joachim, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. 3. Aufl. 8° (221 S.) Göttingen 1971, Vandenhoeck. 14.80 DM. — Der Verf., evangelischer Theologe, hat sich mit dieser sehr instruktiven Arbeit an der theologischen Fakultät Tübingen für das Fach der Praktischen Theologie habilitiert. Er zeigt sich als wirklicher Kenner der Werke Freuds, er ist ein ausgebildeter Psychoanalytiker und hat die Theorien Freuds in seiner eigenen Praxis erprobt. Er meint, daß Freud für die Theologie wenigstens ebensoviel zu leisten vermöge wie Heidegger, dessen existentialphilosophische Gedanken und Konzeptionen für die hermeneutischen Darlegungen bei Bultmann und Fuchs so grundlegend waren (6 f.). Die theologischen Konsequenzen aus der Lehre Freuds wurden in diesem Buch noch nicht gezogen. Es ging Sch. zunächst um die „Richtigstellung des theologischen Freud-Bildes (7). Theologische Aspekte sind unmittelbar angesprochen im 5. und 6. Kapitel dieses Buches: Die Anwendung. Freuds Ansichten zur Religion (135—154); Die Herausforderung. Psychoanalyse als Religionskritik (155—180). Das 1. Kapitel kann als Einführung in die Fragestellung gelten, wie sie dem Verf. vorschwebte: Freud im Spiel der theologischen Literatur (13—39). Was Freud an Religionskritik geleistet hat, scheint dem Verf. weit über dem Einfluß und dem geistigen Niveau zu stehen, wie es von den Nachfolgern der Religionskritik Feuerbachs erreicht wurde (11). Daher wäre zu überlegen, ob man nicht auch Freud „die Ehre einer theologischen Widerlegung" erweisen sollte (11), die naturgemäß eine große Vertrautheit mit den Werken Freuds und eine gründliche Kenntnis seiner Denkmodelle voraussetzt. Mit Recht warnt Sch. den Theologen vor einer unkritischen Übernahme und Idealisierung Freuds (wie sie in einigen Publikationen der letzten Zeit vorzuliegen scheint). Hier muß eine sachliche und kritische Auseinandersetzung geführt werden (37). Das 2. Kapitel (40—66) handelt vom Menschen Freud und seinen geistigen Wurzeln. Dabei geht Sch. auf die wissenschaftliche Eigenart Freuds (auch entwicklungspsychologisch) und auf seine Herkunft aus dem Judentum ein (58—66: Freud als Jude), die für seine Mentalität und auch wohl für seine Arbeitsweise von großer Bedeutung war. Im 3. Kapitel (67—98) entwickelt Sch. die Theorien Freuds, mehr anhand der Auseinandersetzung mit seinen wissenschaftlichen Gegnern, mit *Breuer, Fließ, Adler* und *Jung*. Vielleicht wäre es interessant gewesen, auf die Sinnfrage der Neurosen und neurotischen Haltungen und der Arrangements einzugehen, die bei Adler stark betont wird. Sie hat aber auch bei Freud ihre Bedeutung (so bei der Erklärung der Fehlleistungen und in der Traumdeutung) und stellt im Grunde einen endgültigen Bruch mit den rein naturwissenschaftlichen und physiologischen Kategorien des Denkens dar (80). Hier wird der Versuch unternommen. „die Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen": in der geistigen Entwicklung Freuds eine entscheidende Wendung. Man kann sich fragen, ob hier nicht wenig aufgehellte und von Freud systematisch nicht durchgeführte Parallelen zu den „psychischen Realitäten" C. G.

Jungs vorliegen. Im Zusammenhang mit diesen Fragen wäre es vielleicht auch fruchtbar, näher auf das Verhältnis der Freudschen Gedanken über archaische und phylogenetische Bedingtheiten des Unbewußten (127, 171) einzugehen und es mit der Lehre Jungs von den Archetypen und dem kollektiven Unbewußten zu vergleichen (vgl. 87—91). In dem hermeneutisch interessierenden Kapitel über die Heilung durch Sprache (99—134) weist Sch. darauf hin, daß Freud erste Versuche gemacht hat, die Sprache als Therapeutikum in die Heilkunde einzuführen (109). Damit soll sicher nicht geleugnet werden, daß die sprachliche Kommunikation und auch die ausgedehnte Aussprache zwischen Arzt und Patient auch schon vorher bei manchen Ärzten in den Prozeß der Behandlung einbezogen wurde. Die Meinung des Verf., daß der Neurotiker „eigentlich an seinem Umgang mit der Sprache erkrankt, die sich in Erinnerungssymbolen niedergeschlagen hat" (127), müßte wohl noch näher präzisiert werden. — Die Kritik des Verf. richtet sich einmal dagegen, daß Freud meinte, ethische Forderungen nicht vom Glauben an Gott abhängig machen zu können (162 f.). Sie weist aber vor allem darauf hin, daß der Freudsche Mythos, die Tötung des Vaters in der Urhorde als Anfang jeder Religion anzusehen, reine Spekulation und nicht zu begründende „Metapsychologie" darstellt: die späteren Reaktionen und die anschließende Entwicklung sollen dann zu einem Ersatz für den Urvater und zum Monotheismus des Judentums und des Christentums geführt haben (174 ff.). Dabei wird, abgesehen von anderen Gesichtspunkten, das Gewicht der seelischen Realitäten für die Bildung der individuellen Religion und auch der religiösen Gemeinschaften nicht beachtet. — Man möchte wünschen, daß der Verf., wie er es ankündigt, in einer weiteren Arbeit die religionspsychologischen und theologischen Konsequenzen der „Herausforderung für den christlichen Glauben" eingehender verfolgt.

L. Gilen, S. J.

Roth, Heinrich, Pädagogische Anthropologie. 2. Bd.: Entwicklung und Erziehung. Gr. 8° (656 S.) Hannover 1971, Schroedel 32.— DM. Ln. 48.— DM. — Dieser abschließende Band bietet in seinem 1. Teil (21—201) eine „Entwicklungspädagogik". Sie ist durch die Lerntheorie und Empirie charakterisiert. Dies besagt, daß Lernprozesse auch für die Selbstbestimmung des Menschen notwendige Bedingungen sind. Als Pädagogik ist sie intentional (vgl. 480) und nicht funktional (Soziologie) verfaßt — übrigens eine alte Erkenntnis (Stegherr, Stippel)! Zur „Forschungsgrundlage und Theorienbildung" nennt R. u. a. Freud, Piaget, Lewin, Werner, Gesell, Parsons und viele amerikanische Autoren. Er stellt die Reife- und Lernprozesse übersichtlich dar. Überzeugend formuliert er die Wichtigkeit der verschiedenen Lernprozesse, der Stufen (179 ff.) und ihre Beziehung zu Persönlichkeitssystemen. Piaget schätzt R. im Zusammenhang der Abhängigkeit der Entwicklungstheorien von Menschenbildern und Persönlichkeitstheorien (188) besonders. Freuds Libidoentwicklung wird etwas undifferenziert und gewaltsam zu den nativistischen Erklärungsversuchen menschlicher Entwicklung (193) gerechnet, obwohl der Verf. ausdrücklich sagt, daß Lernprozesse an Anlagen und Reifeprozesse (205) gebunden sind. Im 2. Teil (203—377) konfrontiert R. in breiter Weise das Verhalten des Erwachsenen mit dem des Säuglings, um so Entwicklungslinien und Handlungsimpulse für die Pädagogik zu erhalten. Er redet vom „Gesamtsystem" Mensch und dem Entstehen von „Subsystemen" (218), z. B. der Orientierung, des Antriebes, der Wertung, der Fertigkeiten, der Generalisierung des Lernens, des Ich-Bewußtseins und der Ich-Stärke. Es imponiert, was R. hier an Material zusammengetragen hat. Den Begriff der Aggression definiert R. zu eng als „alle Aktivität mit destruktiven Tendenzen" (303). Er spricht ja selber von einer Anregung zur Aggressivität, ohne die keine Selbstdurchsetzung und Selbstbestimmung (305) möglich sei. Bei der „Angst als Phänomen der Erziehung" (332 ff.) hätte auch Zulliger zu Wort kommen sollen, den man sogar im Literaturverzeichnis (601—629) vermißt, obwohl er nach R. zum Grundlagenbestand der Kinderforschung (53 f.) gehört. Ganz zu Recht kommen bei den Fragen des Ich-Bewußtseins und der Ich-Stärke (311 ff.) die psychoanalytischen Erkenntnisse — sie sind methodenkritisch noch eine Crux — ausführlich zu Wort. Der 3. Teil des Werkes (379—600) bietet einen fundamentalen Überblick über die Fortschrittsstufen menschlicher Handlungsfähigkeit. Er geht aus von der untermenschlichen Stufe (435 ff.) und erläutert dann die zu erlernende Sach- und Sozial-

kompetenz des Menschen, wobei die intellektuelle Einsicht bei sozialem und moralischem Verhalten sehr hoch veranschlagt ist. R. betont zu Recht, daß gekonntes Rollenverhalten allein noch keine „Selbstkompetenz" (539 ff.) im Sinne moralischer Mündigkeit darstellt. Er ist aber von ihrer Lernbarkeit überzeugt. Selbstbestimmung wird dann konkretisiert anhand der Aussagen Bettelheims (544), der Untersuchungen über kleine Gruppen (551) und besonders der Identifikationsprozesse. Moralische Selbstbestimmung wird nach R. über die „Stufen heterogener Abhängigkeit" (558 f.) erlernt, die ihre Darstellung finden in den Verhältnissen von Familie, Schule und Altersgruppe. Die Inhaltlichkeit von Gut und Bös bleibt in Ansätzen (Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit). — Das Lob des 1. Bandes (ThPh 42 [1967] 474) gilt auch diesem. Für eine philosophische Anthropologie ist er eine reiche Materialsammlung, die zu einer Methodenkritik aufruft. Theologen, Erziehern, Psychagogen und Erwachsenenbildnern vermittelt er nicht nur notwendiges Wissen, sondern ist zugleich ein Anruf zu einem vertieften Engagement für den Menschen.

F. Schlederer, S. J.

3. Ethik. Soziallehre

Ambrosetti, Giovanni, Diritto naturale cristiano. Profili di metodo, di storia e di teoria (Cultura, 38). 8° (244 S.) Roma 1970, Studium. 2500.— L. — Der Titel des Buches — dessen ist sich der Verf. bewußt — reizt zum Widerspruch: Als mit der Natur des Menschen gegebenes, daher von allem geschichtlichen Wandel und erst recht von dem über-natürlichen Ereignis der christlichen Offenbarung abstrahierendes Recht scheint das „Naturrecht" — wenn es ein solches überhaupt gibt — nicht „christlich" sein zu können. A. gibt zu, daß dieser Einwand gegenüber dem Naturrecht der Aufklärung, dem Giusnaturalismo, wie er diese Rechtslehre mit einem im Deutschen ungebräuchlichen Ausdruck bezeichnet, zu Recht besteht. Diese bereits von Grotius angebahnte Rechtslehre ist gekennzeichnet durch starre Abstraktheit, Ungeschichtlichkeit und Individualismus; im Vergleich mit der von der Antike bis in unsere Tage reichenden Überlieferung des klassischen Naturrechts ist sie allerdings eine zu Unrecht in den Vordergrund gerückte Episode. Dabei setzt sich A. allerdings auch von der die Geschichtlichkeit auf Kosten der bleibenden Natur des Menschen einseitig bevorzugenden Auffassung des Naturrechts ab, wie sie etwa von *Michel Villey* in ArchRSozPh 51 (1965) 19—35 dargelegt wird. Das christliche Naturrecht ist nach A. gekennzeichnet durch das „ideale Dreieck": Theologie, Vernunft, Geschichte (46). — Der zweite, bei weitem umfangreichste Teil des Buches (57—173) arbeitet das Zusammenwirken dieser drei Grundkräfte in der Entwicklung des christlichen Naturrechts heraus. Das 1. Kap. behandelt die Vorbereitung des christlichen Naturrechts, theologisch im AT, vorwiegend philosophisch im griechischen Altertum, mehr in der Ausübung der Rechtspflege bei den Römern. Im 2. Kap. geht es um den Einfluß des NT (besonders Röm. 2, 14 f. und 13, 1—7) und der Theologie auf das Naturrecht, der in der Patristik, vor allem bei Augustinus, hervortritt. A. vergleicht diesen Einfluß des Christentums mit dessen Einfluß auf die „christliche Philosophie", scheint ihn also mehr im Sinn einer Anregung und Hilfe zu eigenem Nachdenken als im Sinn eines einfachen Übernehmens christlicher Offenbarungsgehalte zu verstehen. Die „razionalità", d. h. die Begründung des Naturrechts in einer philosophischen Metaphysik und Anthropologie, kommt, wie das 3. Kap. zeigt, vor allem in der Scholastik des MA zum Durchbruch, namentlich bei Albert und Thomas, wobei Albert, was A. allerdings nicht eigens hervorhebt, vor Thomas voraushat, daß er die zu bedenklichen Folgerungen führende Auffassung Ulpians von einem Menschen und Tieren gemeinsamen „Naturrecht" ausdrücklich ablehnt (118). Während Scotus den Bereich des notwendigen Naturrechts einschränkt, Ockham es ganz leugnet, bedeutet die „zweite Scholastik" eine neue Blütezeit der Naturrechtslehre — mit den Höhepunkten Vitoria und Suárez. Die hier erreichte ausgewogene Mitte geht im neuzeitlichen „Giusnaturalismo" mit seiner individualistisch-rationalistischen Auffassung des Menschen verloren. Auch die geschichtliche Dimension des Naturrechts, die im MA wenigstens in der heilsgeschichtlichen Unterscheidung von primärem und sekundärem Naturrecht zum

Ausdruck kam, ging verloren; dagegen richtete sich bekanntlich in der Zeit der Romantik die Reaktion der historischen Rechtsschule. Im 4. Kap. zeigt A., daß schon ein Jahrhundert zuvor Vico in seinem Kampf gegen das rationalistische Naturrecht, ohne das Naturrecht zu leugnen, dessen geschichtliche Wandelbarkeit gelehrt hat. Die Geschichte offenbart, aber konstituiert nicht die Gerechtigkeit (168). Die Gerechtigkeit wird so die Vernunft der Geschichte selbst (ebd.). — In dem verhältnismäßig kurzen 3. Teil (174—236) faßt A. die Ergebnisse der geschichtlichen Betrachtung systematisch zusammen, namentlich bezüglich der Bedeutung des Christentums für die Auffassung des Naturrechts, und erläutert diese Bedeutung an einigen Hauptthemen der Rechtslehre (Ehe, Arbeit, Eigentum, Staat). — Das Buch ist die reife Frucht jahrzehntelanger Studien und ergänzt die früheren Arbeiten des Verf. (vgl. Schol 27 [1952] 150 f., 29 [1954] 466 f. und 35 [1960] 153) zu einer eindrucksvollen Gesamtschau. Zwei Fragenkreise sähe man gern noch weiter geklärt: die „Christlichkeit" und die „Geschichtlichkeit" des Naturrechts. Bei der ersteren geht es um die — gewiß nicht bloß theoretische — Frage: Inwieweit sind die Bestandteile der Naturrechtslehre, die tatsächlich dem Einfluß des Christentums zu verdanken sind, durch die menschliche Vernunft voll zu rechtfertigen, und inwieweit lassen sie sich vielleicht auch logisch nur von der christlichen Offenbarung her begründen? Ähnlich kann man auch die Geschichtlichkeit in doppelter Weise verstehen: einmal als die geschichtliche Notwendigkeit, das Naturrecht durch positive Gesetze weiter zu bestimmen, wobei auch die Richtung, in der diese Bestimmung geschieht, durch die realen Verhältnisse nahegelegt sein mag, aber doch nicht mit eindeutiger Notwendigkeit gefordert ist — in diesem Fall wird man die so entstehende Rechtsordnung schwerlich zum eigentlichen Naturrecht rechnen. Oder die wechselnden geschichtlichen Verhältnisse fordern nicht nur irgendeine von mehreren möglichen, sondern eine eindeutig bestimmte Anpassung der Rechtsordnung. Nur wenn und soweit dieser zweite Fall vorliegt, wird man von geschichtlichem Naturrecht im eigentlichen Sinn sprechen können. In der konkreten Wirklichkeit dürften bezüglich dieser Fragen die Grenzen oft nicht scharf zu ziehen sein, aber grundsätzlich scheinen die Fragen unvermeidlich zu sein. Jos. de Vries, S. J.

Schack, Herbert, Volksbefreiung; sozialrevolutionäre Ideologien der Gegenwart 8° (239 S.), Frankfurt (M) 1971, Athenaion. 19.80 DM. Den Faden seiner in dieser Zeitschrift bereits besprochenen Arbeiten „Revision des Marxismus-Leninismus" (ThPh 42 [1967] 144) und „Marx — Mao — Neomarxismus" (ebd. 45 [1970] 149) weiterspinnend, bietet Sch. hier einen Überblick sowohl über die sozialrevolutionären Gedankengebilde selbst als auch über deren echte oder auch verfälschte praktisch-politische Realisierungen; wiederum zeichnet seine Arbeit sich aus durch das ausgewogene Gleichmaß wohlwollenden Verständnisses mit unbestechlicher und eindringender Kritik. Mehr als die Hälfte des Buches nimmt die Auseinandersetzung mit dem Marxismus und dem, was sich aus ihm entwickelt hat, ein, wobei der Verf. allerdings, um die Darstellung abzurunden, auch auf Erscheinungen eingeht wie das, was er „sozialistische Marktwirtschaft" nennt (51 ff.), oder auf die Idee der Blockfreiheit (55 ff.). — Die Darstellung des chinesischen „Volkskommunismus" (62—92) wirkt sehr einleuchtend und überzeugend; nichtsdestoweniger muß man sich bewußt sein, daß unsere Informationen über die Vorgänge in China äußerst bruchstückhaft und unzuverlässig sind; man wird daher, solange unsere Informationen nicht wesentlich vollständiger und zuverlässiger sind, kaum mehr sagen können als: so, wie es hier geschieht, *kann* man die Geschehnisse deuten und unserem Verständnis nahezubringen versuchen; trotzdem kann es sehr wohl sein, daß die Wirklichkeit erheblich anders aussieht. — Unter „revolutionärem Sozialismus" (93—137) faßt Sch. sehr verschiedenartige Dinge zusammen wie den „Guerilla-Sozialismus" (93—106), wozu eigentlich schon die letzten 8 Seiten des Kapitels „Volkskommunismus" gehören, den „messianischen Sozialismus" (107—121) — gemeint ist das „Sendungsbewußtsein Israels —, die „schwarze Rebellion" in den USA (122—129) und in Weltweite den „Rassismus" (129—137), den der Verf. mit vollem Recht sehr ernst nimmt, aber doch etwas gewaltsam unter „revolutionären Sozialismus" subsumiert. — Kap. VI. „Die sozialrevolutionäre Kulturkritik" (138—190) gibt sehr interessante Einblicke in das, was sich derzeit an Deutschlands (und anderer Länder) hohen Schulen tut; der Unterabschnitt „Systemkritik" des rationalen Individualsystems und des rationalen Kol-

lektivsystems (151—188) ist sehr instruktiv, steht aber hier nicht ganz am rechten Platz. — In Kap. VII. „Die religiöse Protestbewegung" (191—211) enthüllt der Verf., aus welchen letzten Tiefen er seine Überzeugungen und seine Werthaltung schöpft. — Ein Buch, dem man sehr viele aufmerksame Leser wünscht.

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

Hillebrand, Dr. Heide (red.), Möglichkeiten und Grenzen einer katholischen Soziallehre; Bericht über das Symposion 8.—10. 11. 1968 in Lainz. Kl. 8° (87 S.) Wien 1969, Kathol. Sozialakademie. — Das Bändchen enthält das einleitende Gespräch am runden Tisch (8—15), die drei auf der Tagung gehaltenen Referate mit dem jeweils anschließenden Gedankenaustausch sowie das Schlußwort des Direktors der Akademie (82—87). — *Bruno Schüller,* „Beansprucht die Botschaft Christi eine Zuständigkeit in Fragen des gesellschaftlichen Lebens und seiner Entwicklung?" (16 bis 30), macht überzeugend klar, daß die göttliche Offenbarung keine sittlichen Erkenntnisse erschließt, die nicht an und für sich auch der reinen Vernunftkenntnis zugänglich wären, zeigt aber auch, welche überaus wertvolle Hilfe sie dazu leistet, daß wir tatsächlich zu diesen Erkenntnissen gelangen, und noch mehr, daß wir in ihnen fortschreiten und sie in die Tat umsetzen. Ist das einmal klar, dann lösen sich die Streitfragen über Zuständigkeit der Kirche auf dem Gebiet der Soziallehre mehr oder weniger von selbst. — *Julius Morel,* „Natur und Natürlichkeit in bezug auf das natürliche Sittengesetz und das Naturrecht" (40—46), berichtet über die jüngste Entwicklung der einschlägigen Wissenschaften, die dazu nötigt, manche von uns bisher als tragfähig angesehene Argumentationen zu überprüfen. — An dritter Stelle behandelt *H.-J. Wallraff* „Aufgaben und Grenzen einer katholischen Soziallehre von heute" (56—71); früher habe es genügt, die tragenden Pfeiler der bestehenden Ordnung abzusichern, heute dagegen gelte es, unter Wahrung der für uns unverzichtbaren und daher nach wie vor abzusichernden Grundwerte neue Ordnungen entweder selbst zu entwerfen oder von anderer Seite entworfene auf ihre Vereinbarkeit mit diesen Werten zu prüfen. Das vermöchten aber nur hochqualifizierte Fachleute; darum müsse die kirchliche Hierarchie es auch ihnen überlassen, sich selbst aber auf die nachdrückliche Betonung der ethischen Werte beschränken, ohne über die Mittel und Wege zu ihrer möglichen oder gar bestmöglichen Realisierung zu befinden. — Die an die Referate anschließende, soweit man urteilen kann, gut zusammengefaßte Diskussion (30—39, 47—55, 71—81) erreicht zwar nicht das Niveau der Referate, hält aber eine beachtliche Höhe. — Das Büchlein bietet viel Stoff und Anregung zum Nachdenken.

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

4. Geschichte der Philosophie

Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school edited by Nikolaus M. Häring S. A. C. Gr. 8° (619 S.) Toronto (Canada) 1971, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. — Der große Einfluß, den Boethius auf die Scholastik des frühen Mittelalters ausgeübt hat, ist bekannt, und auch viele der literarischen Zeugen für diesen Einfluß konnten bereits festgestellt werden. Soweit sie sich um Thierry (Theodoricus) von Chartres gruppieren, werden sie hier von dem zuständigen Fachmann in einer mustergültigen Edition vorgelegt, obschon einige davon schon früher in den „Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge" herausgegeben wurden. Die Zusammenstellung hat trotzdem ihren Wert, zumal die genannte Zeitschrift nicht so leicht zugänglich sein dürfte. Die Einleitung (19—52) erörtert vor allem die nicht einfach zu beantwortende Frage nach der Autorschaft der einzelnen Stücke; es hängt aber auch nicht allzuviel davon ab, ob Thierry persönlich oder seine unmittelbaren Schüler jeweils die Verantwortung tragen. Darüber hinaus werden in der Einleitung die zugrunde gelegten Manuskripte eingehend besprochen. Danach folgen die Texte: I. Commentum super Boethii Librum de Trinitate, von *W. Jansen* in seiner Teiledition „Librum hunc" genannt (mehrere Manuskripte: 57—116); II. Commentum super Boethii Librum de Hebdomadibus, Fragmentum Admuntense (119—121); III. Lectiones in Boethii Librum de Trinitate (Paris Bibl. Nat. lat. 14489, fol. 1—62, wozu noch ein Fragment aus dem Britischen Museum kommt: 125—229); IV. Com-

mentarius in Boethii Librum contra Eutychen et Nestorium (Fragmentum Londinense: 233—256); V. Glosa super Boethii Librum de Trinitate (nach einer Handschrift aus der Deutschen Staatsbibliothek zu Berlin, Lat. 817, fol. 59—77 v: 259—300); VI. Tractatus de Trinitate (Paris Bibl. nat. lat. 14489, fol. 62—67: 303—310) VII. Abbreviatio Monacensis (zu dem Commentum super de Trinitate Boethii, Münchener Staatsbibliothek 6942, fol. 74—129: 315.402); VIII. Commentarius Victorinus (oder „In titulo": 481—528); IX. Glosa Victorina (531—551); X. Tractatus de sex dierum operibus (555—575). Gegen Schluß finden sich die Indices, darunter ein recht brauchbares Wortverzeichnis. Der Herausgeber hat also vorzügliche Arbeit geleistet, nicht zuletzt auch durch die zahlreichen Belege für die Zitate und Anspielungen der Texte in dem beigegebenen Apparat, und so weiteren Untersuchungen theologiegeschichtlicher Art die Wege geebnet. Allerdings wäre es — wie es heute schon oft geschieht — übersichtlicher geworden, wenn er einen doppelten Apparat gebracht hätte, den einen für die Varianten und den anderen für die Verifizierung der Angaben. — Ein ganz besonderer Dank gebührt schließlich noch Verlag und Druckerei wegen der vorzüglichen Ausstattung des Buches, das sich fehlerlos, überaus klar und gut lesbar darbietet. J. Beumer, S. J.

v. Rintelen, Fritz-Joachim, Contemporary German Philosophy and its Background (Mainzer Philosophische Forschungen, 11). Gr. 8° (X u. 177 S.) Bonn 1970, Bouvier. 26.— DM. — Das Buch geht auf die Vorlesungen zurück, die der Verf. 1957 als Gastprofessor in Los Angeles gehalten hat. Kurze Ergänzungen für die Zeit nach 1957 betreffen zumeist *die* Richtung des deutschen Philosophierens, der sich v. R. selbst zurechnet und die er „Philosophie des lebendigen Geistes" nennt. Eine deutsche Fassung des Buches ist nicht veröffentlicht worden; die englische Fassung hat jedenfalls den Vorzug, daß sie über den deutschen Sprachbereich hinaus einem weiten Kreis von Lesern eine Einführung gibt, die von einem der besten Kenner der zeitgenössischen deutschen Philosophie stammt. Zugleich werden die deutschen Termini wenigstens zum Teil in neuer Weise englisch wiedergegeben (dabei fällt z. B. auf, daß der Unterschied von ‚Seiendes' und ‚Sein' nur durch ‚being' und ‚be-ing' gegeben werden kann). — Die vier Hauptkapitel behandeln: 1. die Philosophie des Logos: Neukantianismus und Neupositivismus; 2. die Lebensphilosophie: Klages, Spengler, den Neuvitalismus (Driesch, E. Becher), die Gestalt-Psychologie; 3. die Wesensphänomenologie: Anfänge bei Brentano, Husserl und seine Schüler, Scheler; 4. die Philosophie der Existenz: Heidegger, Jaspers, Bollnow; 5. die „Philosophie des lebendigen Geistes". Unter diesem Namen faßt v. R. eine beträchtliche Anzahl von Philosophen zusammen, die zwar keine einheitliche Schule bilden, aber doch gewisse gemeinsame Züge aufweisen. Gemeinsam ist vor allem die Ausrichtung auf eine philosophische Anthropologie; dabei wendet sich das Augenmerk nicht nur auf die durch die Philosophie des Logos nahegelegten apriorischen Kategorien und Prinzipien, aber auch nicht einseitig auf die Lebensmächte des Vitalismus, sondern auf den ganzen Menschen mit Vorbetonung seines geistigen Wesens, das aber zugleich in seiner individuellen Ausprägung und seinem geschichtlichen Wandel gesehen wird. Daher die Nahestellung zu den Geistes- oder Kulturwissenschaften (‚humanistic sciences') und die Betonung der Sinn- und Wertfragen. So erstreben diese Denker zugleich eine Einheit von Wesens- und Existenzphilosophie. Der Verf. hebt die entscheidenden Anregungen hervor, die von Dilthey ausgegangen sind. Die der „Philosophie des lebendigen Geistes" eigene Einstellung findet er bei Rothacker, Spranger, Litt, Leo Gabriel, Löwith, Gadamer und anderen. Auch sein eigenes Philosophieren ordnet er, wie schon gesagt, hier ein. Die Hauptwerke der genannten Autoren werden erwähnt und meist auch mehr oder weniger ausführlich gekennzeichnet. Auch Naturwissenschaftler wie Portmann, Meyer-Abich und C. F. v. Weizsäcker werden hier eingereiht, ebenso kritische Realisten wie Külpe, E. Becher und Wenzl, schließlich auch „Neuthomisten" wie Geyser, Hans Meyer, Wust, Lotz und Rahner, Ferd. Ulrich und H. Beck. Den Abschluß bildet eine 15 Seiten füllende Darstellung der vielseitigen Philosophie N. Hartmanns. Hier, wie auch bei anderen führenden Denkern, folgt eine ausgewogene Würdigung und Kritik. Eine „Offenheit" der Philosophie, die schließlich zu „entschlossener Unverbindlichkeit" wird, genügt nicht, auch nicht das bloße Aufdecken der Nöte des heutigen Menschen. Von einer Philosophie,

die ihrem Auftrag treu sein will, verlangt v. R. eine verständliche Wegweisung (105), eine „gültige Wahrheit, die mich ergreift und verpflichtet" (120), „eine Bejahung des Lebens, die begründet ist in der Idee des Sinnes und seiner Vollendung im Bezug auf die Gesamtheit des Seins und der Dinge" (171). — Die letzte Wendung der deutschen Philosophie zur englisch-amerikanischen Sprachanalyse und zum Denken Wittgensteins, denen bei W. Stegmüller mehr als ein Drittel seines Buches „Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie" gewidmet ist, kommt bei v. R. kaum mehr zu Wort — sie ist ja auch erst im letzten Jahrzehnt deutlich hervorgetreten. — Zwei Versehen oder Druckfehler: Der bekannte Innsbrucker Philosoph schreibt sich Coreth, nicht Koreth (151), und Kurt Huber ist von den Nationalsozialisten nicht 1945, sondern schon im Juli 1943 hingerichtet worden (156, Anm. 1).

J. de Vries, S. J.

Heitkämper, Peter, Der Personalitätsbegriff bei Octave Hamelin (Monographien z. Philosophischen Forschung, 69). Gr. 8° (XII u. 240 S.) Meisenheim/Glan 1971, Anton Hain. 34.90 DM. — Im Zeichen der neueren Bewegungen im objektiven Geist der abendländischen Kultur dürfte allgemein das Problem der Personalität wieder brennend werden: Wie läßt sich in einer von grundsätzlich relationistischer Wissenschaft geprägten Zeit Personalität überhaupt rechtfertigen? Die Definition als subsistierender individueller Eigenstand wird seit längerer Zeit unterhöhlt. Liest man H.s Buch über Hamelin, ersteht erregende Aktualität. Gerade in aufhebender Annahme der wissenschaftlichen Tendenz zur Auflösung des Substanzbegriffs befreit sich ein neuer Zugang zur Personalität. Die Relation wird zur Grundkategorie; hiervon ausgehend, durchschreitet Hamelin dialektisch das Sein, zunächst im endlichen Bereich, und trifft auf den Urgrund, die Personalität — im Tiefsten: die Liebe. Bei seiner Darlegung stützt sich H. vor allem auf die publizierten Schriften Hamelins, insbesondere auf sein Hauptwerk „Essai sur les éléments principaux de la représentation" (Paris ^{1}1925, ^{2}1952); eine erste Sonderausgabe erschien 1907. Geschickt zieht H. die Hauptlinien nach und ergänzt sie zur vollen Konsequenz. — Begrüßenswert ist die allgemeine Vorstellung Hamelins in der Einleitung, wodurch das Verständnis der folgenden, oft recht subtilen Gedankenführung erheblich gewinnt. H. faßt sein Thema auch nicht so sehr geschichtlich als vielmehr systematisch auf; so stellt er der eigentlichen Betrachtung der Personalität einen Abriß des ganzen Systems voran. Die Hamelinsche Philosophie erweist sich als an der neueren Philosophie orientierter gemäßigter und fein ausgewogener Idealismus, der sich dialektisch, ausgehend von der Grundkategorie der Relation, seine Gestalt gibt. Im folgenden interpretiert H. das gewonnene Weltsystem jeweils in Rücksicht auf die Personalität und ihre ideelle Genese. Der Reihe nach untersucht er die systematischen Grundlagen, den formal-inhaltlichen Existenzaufbau in der Konzentration der Personalität und schließlich die inhaltliche Fülle und Vielfalt der Aspekte. Es ergibt sich (189): „Person ist schlechthin das Sein, und das Sein ist Person. Dadurch ist das Sein vollkommen charakterisiert." Die Überlegungen münden ein in eine letzte metaphysische Aufgipfelung der Totalsynthese (210): „Aus den Absolutheiten der ‚transzendentalen Gesetze' entwickelt sich die Absolutheit schlechthin, die absolute Relation." Es „läßt sich das absolute Absolutum, die Synthese aller Synthesen erschließen, deren Name ist, unnennbar zu sein". Die Arbeit schließt mit einer kurzen Wertung und Diskussion der vorgelegten Philosophie. — Für den nicht idealistischen Leser mag es hilfreich sein, von vornherein zu bedenken (206): „Hamelins Relationsaufbau ist nichts als eine Beschreibung des Seins. Relation ist Sein. Sie ist immer schon beim Sein, nur braucht die Vorstellung eine Erläuterung." Ebenso verliert sich vielleicht ein gewisses Unbehagen vor der angewandten Dialektik, das den Rezensenten zuweilen beschlich, wenn man sich vor Augen hält, daß sie nur die Vermittlung der Vorstellung zu leisten hat, nicht aber direkt zum Grunde selbst gehört (211). Der kritischen Wertung H.s (vor allem 227 ff.) ist uneingeschränkt beizupflichten: Hamelins Philosophie gibt sich recht problemlos als geschlossenes System der causa sui; die interpersonale Relation, in der sich die ganze Fülle überhaupt erst entfaltet, wird schlicht übersehen. Auf der anderen Seite aber steht ein großer Durchbruch: der von der Scholastik herkommende, eher statisch angelegte Seinsbegriff wird zu seiner Dynamik gebracht. Die größte Leistung jedoch ist, daß dies ausgehend von und in Kontakt zu

der modernen Wissenschaft geschieht. — Es scheint die Hoffnung berechtigt, in einer Diskussion dieser philosophischen Möglichkeiten, im Dialog mit Weiterentwicklungen, könnte sich vielleicht ein brauchbarer Hinweis zur Durchbrechung des allzu schroffen philosophischen Positivismus unserer Tage finden lassen. Diese bemerkenswerte Arbeit beweist, nicht zuletzt auch im Formalen, die Fruchtbarkeit einer Symbiose von deutschem und französischem Geist. Richard Mathes

Morel, Georges, Nietzsche. Introduction à une première lecture. 3 Bde. I: Genèse d'une œuvre. — II: Analyse de la maladie. — III: Création et métamorphoses. 8° (209 u. 321 u. 341 S.) Paris 1971, Aubier-Montaigne. 81.— F. — Nach seiner umstrittenen Interpretation „Le Sens de l'Existence selon saint Jean de la Croix" (1960/61) und seinem Buch über die „Problèmes actuels de Religion" (1968) legt M., Professor am Institut Catholique und am „Centre d'Études et de Recherches Philosophiques" der Jesuiten in Paris, sein drittes Werk vor: seinen Beitrag zur französischen Nietzsche-Renaissance der letzten Zeit, für die etwa Autoren wie Deleuze, Granier oder Klossowski stehen mögen. Der Umfang des Werkes darf über seine bescheidene Zielsetzung nicht täuschen: M. beschränkt sich darauf, eine Hinführung zu einer ersten Lektüre zu geben. Denn „sowohl von christlicher wie nicht-christlicher Seite hat das Werk Nietzsches zu viele leidenschaftliche Stellungnahmen — für oder gegen — erfahren; offensichtlich ohne (hinreichende) Lektüre" (12). Diese zu ermöglichen, ja vorzuführen ist der Zweck der vorliegenden Bände. Deren *erster* situiert die Hauptwerke Nietzsches im Zusammenhang seines Lebensablaufes, seiner Freund- und Feindschaften, seiner Krankheit; im Ganzen der drei Bände hat er die Funktion einer Vorhalle: Ohne eine Kenntnis der innigen Verflochtenheit von Nietzsches Leben und Denken wird man das letztere nicht recht würdigen können; das will aber nicht sagen, daß Nietzsches Denken biographisch „erklärt" werden könne. Dies gilt so wenig, daß der zweite und dritte Band eine Art Systematik des Denkens Nietzsches zeichnen. Der leitende Grundgedanke ist dabei das „schöpferische reine Ja". Dieses Ja — das im „Willen zur Macht" nur eine partikuläre und keineswegs die tiefgreifendste Bezeichnung gefunden hat — beschreibt M. im *dritten* Band: zunächst in sich, dann hinsichtlich seiner wesentlichen Daseinsmomente in den Figuren des „Übermenschen" und der „ewigen Wiederkehr", schließlich des Gottes Dionysos. Insofern jedes wahre Ja in sich die Negation seiner Negation enthält, erfordert die volle Darstellung des Ja eine Analyse der Krankheit des Nihilismus, von welchem sich dies Ja absetzt. Dieser Aufgabe unterzieht sich M. im *zweiten* Band. Dort verfolgt er mit Nietzsche die symptomatischen Äußerungen des Nihilismus der europäischen Kultur in der Metaphysik, seine Daseinsform als „Moral" und seine Ursprünge in der Religion. Sein Wesen sieht er in einem radikalen Anthropomorphismus, d. h. in der Tatsache, daß der Mensch seit langem nur noch den Menschen gesucht habe. Diese Diagnose verweist auf die Therapie: der zweite Band öffnet sich auf den dritten, der sachlich jenem vorausliegt. — Man wird das französische Publikum um eine so flüssig geschriebene, angenehm zu lesende Einführung in Nietzsche beneiden dürfen. Weil Morel die Texte selbst reichlich zu Wort kommen läßt, erspart man sich das mühsame Nachschlagen und vor allem das Auffinden der Referenzen in den verschiedenen Ausgaben. Die Übersetzung der Texte ist im allgemeinen sehr gut. (Eine Ausnahme ist z. B. S. 132 die Übersetzung des Satzes „. . . einzusehen, daß unsäglich mehr daran liegt, wie die Dinge heißen, als was sie sind" [Fröhl. Wiss. § 58]. M. überträgt — mit polemischer Bezugnahme auf Klossowskis Übersetzung „comment se nomment les choses" —: „. . . comprendre qu'il importe indiciblement plus de savoir comment nommer les choses que de savoir ce qu'elles sont".) — Was erstaunt, ist die ruhige Distanz, mit der M. Nietzsche auslegt. Ist dies einem Manne gegenüber angemessen, der seine Schriften „mit Blut" geschrieben hat und der sich eine Flamme genannt hat, die den verbrennt, der sich ihr nähert? M. glaubt mit Recht, daß uns die Erfahrung, die Nietzsche vor fast hundert Jahren vorausgreifend erlitten hat, heilsam in Frage stellen kann. Dieses so kompromißlose Werk verlangt aber darüber hinaus auch einen harten Kampf und eine Stellungnahme — zumal von einem christlichen Ausleger und Leser. So hoffen wir, daß dem „zunächst einmal" der neutral-sympathisierenden Darstellung bald jenes „nachher"

eines klärenden, scheidenden Wortes folgt, das allein eine Einführung in Nietzsches Werk abschließt und sinnvoll macht. G. Haeffner, S. J.

Magnus, Bernd, Heidegger's Metahistory of Philosophy: *Amor Fati*, Being and Truth. 8° (145 S.) Den Haag 1970, Nijhoff. 20.70 Hfl. — Aus der kleiner werdenden Anzahl der Bücher, die in der letzten Zeit über Heidegger veröffentlicht worden sind, ist dies eines der erfreulichen: erfreulich durch die Klarheit seiner Gedankenführung, vor allem aber durch die gesunde Natürlichkeit, mit der M. seinen Gegenstand angeht: Im Unterschied zu allzu vielen Heidegger-Büchern will er nicht darauf verzichten, zu einem kritischen Verständnis und zu einer verständigen Kritik Heideggers zu gelangen. Er wählt dazu einen zentralen Punkt des Heideggerschen Vorgehens: seinen Versuch, sich seinen Gegenstand durch eine bestimmte Lektüre der Geschichte der Metaphysik geben zu lassen. M. behandelt dieses Thema freilich nicht im ganzen, sondern nur in einem seiner (allerdings entscheidenden) Teile: in Heideggers Interpretation der Idee Nietzsches von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Man weiß, welch bedeutende Rolle Heidegger dem Denken Nietzsches für die Geschichte der Metaphysik einräumt. Man weiß auch, daß der genannte Gedanke im innersten Zentrum der Philosophie Nietzsches steht — und doch weit davon entfernt ist, bis jetzt eine einstimmige Auslegung gefunden zu haben. Deshalb widmet M. den *ersten Teil* seines Buches dieser schwierigen Aufgabe: Ausgehend von einer Sichtung der literarischen Probleme des Nachlasses und im Durchgang durch eine Analyse der Bedeutung der kosmologischen Beweise für die ewige Wiederkunft, kommt er dazu, diese Lehre als einen „existentiellen Imperativ" zu verstehen: „Lebe so, daß du wünschen mußt, dies selbe Leben noch unzählige Male zu leben!" Wie verträgt sich dieser (an die Freiheit appellierende) Imperativ mit dem Determinismus der kosmologischen Fassung der Lehre? M. hofft (52—53), diesen Widerspruch so auflösen zu können: Da unser Erinnerungsvermögen nie über den gerade jetzt rollenden Kreis hinauskommt, können wir nie wissen, was sich in einem früheren Kreis zutrug, bevor wir uns jetzt so oder so entschieden haben. Dies erklärt freilich m. E. nur unsere *Meinung*, frei zu sein, nicht aber die ontologische Möglichkeit der Freiheit unter Voraussetzung eines universalen Determinismus. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft wird sich also weiterhin mit dem Status eines Als-ob begnügen müssen. — So vorbereitet, geht M. im *zweiten Teil* seines Buches zur Hauptaufgabe über. Zuerst skizziert und kritisiert er den Rahmen, in dem Heideggers Nietzsche-Auslegung steht: die dem ersteren eigentümliche Konzeption der abendländischen Philosophiegeschichte. Die Kritik ist dabei dreifach: (a) M. wirft Heidegger vor, in seiner „Rekonstruktion" der Metaphysikgeschichte die Lehren der alten Philosophen (insbesondere Platons und Descartes') nur ausschnittweise und deformiert vorzubringen. Er erkennt zwar an: „Heidegger is not writing a history of philosophy. He is writing a metahistory: a philosophy of the history of philosophy" (94). Aber er sieht nicht, daß Heideggers Metaphysik-Interpretationen nicht selbst metaphysische Aussagen sind, sondern eben Interpretationen metaphysischer Aussagen auf eine andere Art von Wahrheit hin. So geht es für Heidegger überhaupt nicht darum, den Metaphysikern vorzuwerfen, ihr Verständnis des Seins sei „inadäquat" (z. B. 62), sondern darum, durch das von ihnen Gedachte hindurch zu dem zu finden, was heute das Zu-Denkende ist. Diese geschichtliche Perspektive ist M. leider völlig entgangen — damit leider auch so gut wie der Sinn des gesamten Heideggerschen Unternehmens einer Interpretation der Metaphysik. (Ich darf dazu auf mein in den „Pullacher Philos. Forschungen" bald erscheinendes Buch „Heideggers Begriff der Metaphysik" verweisen.) Selbstverständlich sind Heideggers Interpretationen „anders" als das, was sie interpretieren; eine Heideggersche Platon-Interpretation ist weder Platon noch Heidegger, sondern vielmehr Heidegger auf dem Umweg über Platon zu sich selber. Damit ist die Fragwürdigkeit, d. h. die Übernehmbarkeit dieser Interpretationen als fertiger Ergebnisse für jedermann, nicht geleugnet, sondern im Gegenteil unterstrichen. — Die beiden anderen Vorwürfe beziehen sich auf den Begriff der Wahrheit: M. bemerkt mit Recht (b), daß der von Heidegger als unzulänglich gebrandmarkte erkenntnistheoretische Wahrheitsbegriff, der die Wahrheit auf den Menschen relativiere und deshalb „unfähig sei, das Sein zu enthüllen" (79), von Heidegger selbst in „Sein und Zeit" in sogar noch radikalisierter Form aufgenom-

men worden sei. Es ist aber zu beachten, daß Heideggers Versuch, den „humanistischen" Wahrheitsbegriff zu überwinden, erst später einsetzt und daß, von diesem Versuch her gesehen, auch „Sein und Zeit" noch metaphysisch denkt. Wenn M. (c)die Behauptung Heideggers zurückweist, die metaphysische Konzeption der Wahrheit sei im Grunde immer die der „adaequatio intellectus et rei" gewesen, und seine Widerlegung mit dem Hinweis auf Hegel stützt, der Wahrheit nicht so, sondern als Übereinstimmung zwischen einem Gegenstand und *seinem* Begriff definiert habe, dann zeigt sich, daß er den „mehrstöckigen", „strukturellen" Gebrauch nicht erkannt hat, den Heidegger von den metaphysischen Grundbegriffen macht. Heidegger würde im Gegenteil die Hegelsche Definition der Wahrheit als einen Beweis für die — bei aller Wandlung — gleichbleibende Kraft der einen metaphysischen Wahrheitskonzeption anführen. Ähnliches gilt, wenn Heidegger sagt, die „Rache" habe bei Nietzsche nicht nur psychologische oder moralische, sondern metaphysische Bedeutung. Demgegenüber weist M. aus dem Kontext („Also sprach Zarathustra": Von den Taranteln) den psychologisch-moralischen Sinn der „Rache" nach. Damit hat er aber Heideggers Auslegung nicht widerlegt, sondern an ihr vorbeigedacht: nämlich am Gedanken, daß Nietzsches Philosophie in denselben einfachen Grundbahnen verläuft wie die Metaphysik vor ihm. Welches diese Grundbahnen sind und worin ihre Selbigkeit liegt, ist freilich nicht so schnell zu sehen und bleibt sehr problematisch: Sie lassen sich jedenfalls durch philologische Lektüre weder finden noch abstreiten. — Mit dem Verständnis des Verf. für „Heidegger and the Tradition" steht es also nicht zum besten. Entsprechend wird man die beiden restlichen Kapitel mit gedämpfter Erwartung lesen. In der Tat trifft man dort auf die schon erwähnten Schwierigkeiten. M. charakterisiert sehr richtig den Unterschied zwischen der Heideggerschen und der Konzeption Nietzsches des Nihilismus und bemängelt dann, Heidegger habe in seinen Nietzsche-Auslegungen in Nietzsches Worte seine eigene Konzeption eingeschmuggelt ... Interessanter ist die Beobachtung, daß Heidegger die psychologischen Entlarvungsmanöver Nietzsches nirgendwo aufnimmt, ja ihnen gegenüber wehrlos ist. Denn M. dreht nun den Spieß herum und rechnet Heidegger selbst zu den hinterwäldlerischen Metaphysikern im Sinne Nietzsches. Heideggers Aufwertung der Lehre von der ewigen Wiederkunft als einer letzten Wahrheit kehrt sich gegen ihn selbst: Gegenüber der Größe dieses Gedankens kann Heideggers „regressive Metaphysik" nicht bestehen. In seinen letzten Schriften sucht Heidegger nach einem Denken, das weder ein Vor-stellen noch ein Wollen ist. M. läßt dazu Nietzsche kommentieren: („Es gibt keine Erlösung), es sei denn, daß der Wille endlich sich selber erlöst und Wollen zu Nicht-Wollen würde': — doch ihr kennt, meine Brüder, dies Fabellied des Wahnsinns." Heidegger alias Schopenhauer. — Dies will ein *objektives* Urteil sein. Ist es objektiver als Heideggers Nietzsche-Interpretation, die nie objektiv sein *wollte*? M. beschließt sein für Heidegger vernichtendes Urteil mit dem beschwichtigenden Satz: „But, after all, it is Nietzsche who reminds us that the errors of great thinkers are to be valued more than the truths of little ones" (141). Dem möchte ich anfügen: Auch wenn sich M. in seiner Auslegung Heideggers gewaltig geirrt hat, so bleibt dies doch lobenswerter und fruchtbarer als der so viele Heidegger-„Interpretationen" auszeichnende Verzicht auf jeden kritischen Verstehensversuch.

G. Haeffner, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher erfolgt nach Tunlichkeit

ARNOLD, WILHELM - EYSENCK, HANS JÜRGEN - MEILI, RICHARD (Hrsg.), Lexikon der Psychologie, Bd. 2: Graphologie bis Prompting. Lexikonformat (432 S. mit 852 Sp.) Freiburg 1971, Herder. Ermäßigter Vorbestellpreis 78.— DM.

BOTTERWECK, G. JOHANNES - RINGGREN, HELMER (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 1, Lieferung 1—14. Lexikonformat (64 S. je Lief.) Stuttgart 1970/71, Kohlhammer. Je Lief. 16.— DM.

CABADA CASTRO, MANUEL, Sein und Gott bei Gustav Siewerth (Themen und Thesen der Theologie). Gr. 8° (342 S.) Düsseldorf 1971, Patmos. 48.— DM.

EBELING, GERHARD, Lutherstudien, Bd. 1. Gr. 8° (XX u. 341 S.) Tübingen 1971, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Brosch. 32.50 DM, Leinen 39.— DM.

ERNST, JAN TH., Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi (Freiburger theologische Studien, 89). Gr. 8° (320 S.) Freiburg 1971, Herder. 44.— DM.

ERNST, JOSEF, Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des NT und im NT. Gr. 8° (412 S.) Paderborn 1972, Schöningh. 32.— DM.

GADAMER, HANS-GEORG, Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon — Husserl — Heidegger. Gr. 8° (271 S.) Tübingen 1972, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Brosch. 38.— DM, Leinen 45.— DM.

GEISSER, HANS, Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler (Kirche und Konfession, 18). 8° (302 S.) Göttingen 1971, Vandenhoeck & Ruprecht. 38.— DM.

GEYER, BERNHARD, Die Sententiae Divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Aus den HSS zum ersten Male hrsg. u. untersucht v. ... (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Mittelalters, VII 2—3). Fotomechanischer Nachdruck der 1909 erschienenen Ausgabe mit Textverbesserungen und einem ergänzenden Nachtrag des Verfassers. Gr. 8° (XXI* u. VI u. 62 u. 208* S.) Münster 1967, Aschendorff. 41.— DM.

GREGOR VON NYSSA, Die Große katechetische Rede — Oratio Catechetica Magna, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Joseph Barbel* (Bibl. d. Griech. Literatur, 1). Gr. 8° (231 S.) Stuttgart 1971, Hiersemann. Subskr. 58.— DM.

HERR, THEODOR, Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus (Abhandlungen zur Sozialethik, 4). Gr. 8° (240 S.) München - Paderborn - Wien 1972, Schöningh. 20.— DM.

HESYCHIUS DE JERUSALEM ETC., Homélies Pascales (cinq homélies inédites). Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de *Michel Aubineau* (Sources Chrétiennes, 187). 8° (543 S.) Paris 1972, du Cerf. 90.— F.

HILLGARTH, J. N., Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France (Oxford-Warburg Studies). 8° (XVIII u. 504 S., XVI Plates) Oxford 1971, Clarendon. 10.— £.

HOFFMANN, FRITZ, Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Mittelalters, NF 5). Gr. 8° (VII u. 455 S.) Münster 1972, Aschendorff. 84.— DM.

JEDIN, HUBERT (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 6: Die Kirche in der Gegenwart, erster Halbband: Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, von *Roger Aubert, Johannes Beckmann, Patrick J. Corish, Rudolf Lill.* Gr. 8° (XXXII u. 828 S.) Freiburg 1971, Herder. 120.— DM.

KREMER, KLAUS, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 1). Gr. 8° (XVI u. 451 S.) Leiden 1971, Brill. 96.— hfl.

LAY, RUPERT, Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie, Bd. 1: Grundlagen und Wissenschaftslogik. Gr. 8° (354 S.) Frankfurt a. M. 1972, Knecht. 38.— DM.

Lubac, Henri de, Die Freiheit der Gnade. I. Das Erbe Augustins, II. Das Paradox des Menschen. Gr. 8° (376 u. 392 S.) Einsiedeln 1971, Johannes Verlag. Je 35.— DM/Fr.

Mertens, Volker, Das Predigtbuch des Priesters Konrad. Überlieferung, Gehalt, Gestalt und Texte (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 33). Gr. 8° (XI u. 319 S. München 1971, Beck. 58.— DM.

Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jh. Hrsg. v. d. Bayer. Akad. d. Wiss. u. d. Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Bd. 2, Lieferung 4 (cereus bis cirrus). Lexikonformat (Sp. 481—640) München 1971, Beck.

Neuner, Josef - Roos, Heinrich, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 8. Auflage neu bearbeitet von *Karl Rahner* und *Karl-Heinz Weger*. 8° (604 S.) Regensburg 1971, Pustet. 32.— DM.

Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, tom. I, pars I (= Prolegomena), pars II (= Spicilegium Bonaventurianum IV), 8° (169 u. 642 S.) Grottaferrata (Romae) 1971, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas. Zusammen br. 15.000 L; geb. 17.000 L.

Ruppert, Fidelis, Das Pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams (Münsterschwarzacher Studien, 20). 8° (466 S.) Münsterschwarzach 1971, Vier-Türme-Verlag. 38.80 DM.

Savramis, Demosthenes, Religion und Sexualität. 8° (250 S.) München 1972, List. 14.80 DM.

Schneider, Richard, Die Trinitätslehre in den Quodlibeta und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel O.P. (Veröff. d. Grabmann-Inst. z. Erforsch. d. mittelalt. Theol. u. Phil., 16). 8° (XV u. 244 S.) München - Paderborn - Wien 1972, Schöningh. 28.— DM.

Schüssler, Fiorenza Elisabeth, Priester für Gott, Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse (Ntl. Abl., NF 7). Gr. 8° (VIII u. 450 S.) Münster 1972, Aschendorff. 76.— DM.

Schützeichel, Heribert, Die Glaubenstheologie Calvins (Beitr. z. ökum. Theol., 9). 8° (276 S.) München 1972, Hueber.

Schurhammer, Georg, S. J., Franz Xaver — Sein Leben und seine Zeit. Bd. 2, Asien (1541—1549), 2. Halbband, Indien und Indonesien (1547—1549). Gr. 8° (XXVI u. 588 S.) Freiburg 1971, Herder. 108.— DM.

Seitz, Gottfried, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium (Beitr. z. Wiss. v. A u. NT, 93). Gr. 8° (338 S.) Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1971, Kohlhammer. 76.— DM.

Siewerth, Gustav, Gott in der Geschichte. Zur Gottesfrage bei Hegel und Heidegger. Hrsg. v. *Alma von Stockhausen* (Ges. Werke, Bd. 3). Gr. 8° (293 S.) Düsseldorf 1971. Patmos.

Siman, Emmanuel-Pataq, L'expérience de l'Esprit par l'Église dans la tradition syrienne d'Antioche (Théologie Historique, 15). Gr. 8° (352 S.) Paris 1971, Beauchesne. 51.— F.

Vaux, R. de, O.P., Histoire Ancienne d'Israël. Des Origines à l'installation en Canaan (Études Bibliques). Gr. 8° (674 S.) Paris 1971, Lecoffre J. Gabalda et Cie.

Wieland, Georg, Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Mittelalters, NF 7). Gr. 8° (VII u. 120 S.) Münster 1972, Aschendorff. 24.— DM.

Zenger, Erich, Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (Forschungen zur Bibel, 18). 8° (232 S. Text, 72 S. Anm.) Würzburg 1971, Echter. 24.— DM.

Zinniker, Franz, Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Mattäus. Gr. 8° (194 S.) Freiburg/Schweiz 1972, Paulinusverlag. 20.— Fr.

Sinn und Aktualität von G. W. F. Hegels „Wissenschaft der Logik"*

Von L. Bruno Puntel

I

N. Hartmann nennt die „Wissenschaft der Logik" (WL) „das gewagteste Werk Hegels und vielleicht eines der gewagtesten philosophischen Bücher, die es gibt"[1]. Nicht anders hat Hegel selbst sein Werk eingeschätzt. Die letzten philosophischen Zeilen, die er eine Woche vor seinem Tod geschrieben hat und die den Abschluß der Vorrede zur zweiten Auflage der WL bilden, lassen klar durchblicken, daß Hegel sich der Bedeutung und der Schwierigkeit seines Unternehmens voll bewußt war: „So . . . mußte der Verfasser, indem er es [das Werk] im Angesicht der Größe der Aufgabe betrachtet, sich mit dem begnügen, was es hat werden mögen, unter den Umständen einer äußerlichen Notwendigkeit, der unabwendbaren Zerstreuung durch die Größe und Vielseitigkeit der Zeitinteressen, sogar unter dem Zweifel, ob der laute Lärm des Tages und die betäubende Geschwätzigkeit der Einbildung, die auf denselben sich zu beschränken eitel ist, noch Raum für die Teilnahme an der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntnis offen lasse."[2] Daß die „leidenschaftslose Stille der nur denkenden Erkenntnis" nicht als eine Atmosphäre für Menschen, denen an den konkreten Problemen der Menschheit nichts liegt, aufzufassen ist, wird von keinem geringeren bewiesen als von jenem Mann, der als Mann der Praxis schlechthin gilt, nämlich von Lenin. Gerade als die historischen Ereignisse sich beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges überstürzten, hielt Lenin in seinem Schweizer Exil den Zeitpunkt für gekommen, sich intensiv mit Hegels WL zu beschäftigen. Er hoffte, in der WL die angemessene Methode zu finden, die ihn zur entscheidenden Analyse der Zeitsituation befähigen würde. Das Ergebnis seiner Beschäftigung mit Hegel ist der „Konspekt zu Hegels Wissenschaft der Logik", in dem Sätze wie die folgenden zu lesen sind, die in einer fundamentalen Hinsicht nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben dürften: „Man kann

---

* Vortrag an der „Hochschule für Philosophie", München, am 7. 3. 1972. Für eine ausführliche Darstellung und Begründung der hier vorgetragenen Thesen verweist der Verfasser auf sein soeben erschienenes Buch „Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie Hegels" (Bouvier Verlag, Bonn 1972). — Hegels „Wissenschaft der Logik" wird nach der Ausgabe von *G. Lasson* zitiert (Abdruck der zweiten Auflage von 1934 [Hamburg 1963]) mit Hilfe des Sigels: WL I, II. Wenn nicht anders vermerkt, stammen die Einfügungen in eckigen Klammern vom Verfasser dieser Arbeit.

[1] Hegel und das Problem der Realdialektik, in: Blätter für Deutsche Philosophie 9 (1935/36) 1—27 (zit. St. 16).

[2] WL I 22.

das ‚Kapital' von Marx und besonders das 1. Kapitel nicht vollständig begreifen, ohne die *ganze* Logik von Hegel durchstudiert zu haben. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert nicht ein Marxist Marx begriffen!!"[3]

Die WL hat eine lange und sehr wechselreiche Interpretations-, Kritik- und Wirkungsgeschichte gehabt. Man muß feststellen, daß dabei Sinn, Struktur und Stellung dieses Werkes meistens verborgen und unaufgeklärt geblieben sind, und zwar in einem bezeichnenden Kontrast zur Bedeutung dieser Wissenschaft für die Einschätzung der Hegelschen Philosophie. Es ist auffallend, daß sich die verschiedenen Epochen der Hegelinterpretation sowie die verschiedenen Hegelrenaissancen von ihrem jeweiligen Verhältnis zur WL markieren lassen. Bedeutsam ist z. B. der Umstand, daß *Dilthey* deshalb zum Entdecker der Jugendschriften Hegels wurde, weil er mit der WL nichts anzufangen wußte. Von ihm stammt die bezeichnende Bemerkung, die uns *Hugo Falkenheim* überliefert hat: „Hegels Logik war ein schlechterdings unverdauliches Zeug."[4] Die Behauptung bezüglich der bisherigen Ungeklärtheit der WL soll hier durch einige stichwortartige Hinweise erhärtet werden.

Im Bereich der *Interpretation* im engeren Sinn wurde von Anfang an die leidige Problematik des Verhältnisses von *Phänomenologie des Geistes* und WL aufgeworfen, eine Problematik, die bis auf unsere Tage keine befriedigende Lösung gefunden hat[5]. Ungeklärt blieb *ferner* bis heute die Stellung der WL im Ganzen des Systems, ein Problem, das in folgenden zentralen Aussagen Hegels enthalten ist: „... ihre [der Methode] eigentliche Darstellung gehört der Logik an oder ist vielmehr diese selbst. Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt."[6] *Schließlich* kann man die Ungeklärtheit der WL auch im „normalen" Bereich der Hegelinterpretation feststellen, insofern man die in allen seinen Werken verstreuten Hinweise Hegels auf die WL immer wieder anführt, ohne den Sinn solcher Hinweise zu klären.

An den Ungeklärtheiten der Hegelinterpretation litt von Anfang an

---

[3] *W. I. Lenin*, Werke, Bd. 38: Philosophische Hefte (Dietz Verlag Berlin 1964) 170. Wie *K. Marx* die Hegelsche Logik für seine Kritik der politischen Ökonomie einschätzte, kann man aus einem Brief an Engels vom 16. 1. 1858 entnehmen: „In der Methode des *Bearbeitens* hat es mir großen Dienst geleistet, daß ich ... Hegels ‚Logik' wieder durchgeblättert hatte. Wenn je wieder Zeit für solche Arbeiten kommt, hätte ich große Lust, in 2 oder 3 Druckbogen das *Rationelle* an der Methode, die Hegel entdeckt, aber zugleich mystifiziert hat, dem gemeinen Menschenverstand zugänglich zu machen" (*K. Marx-F. Engels*, Werke. Bd. 29 [Dietz Verlag Berlin 1963] 260).

[4] Vgl. *H. Glockner*, Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels (Hegel-Studien, Beiheft 2 [Bonn ²1969]) 485.

[5] Vgl. dazu: *H. F. Fulda*, Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik (Frankfurt a. M. 1965).

[6] Phänomenologie des Geistes, hrsg. von *J. Hoffmeister* (Hamburg ⁶1952) 40.

auch die *Hegelkritik*. Dies sei durch zwei kurze Hinweise erhärtet. Bezeichnend ist *zunächst* die Kontroverse um den berühmtesten und wirkungsvollsten Fall einer Hegelkritik, nämlich um die Marxsche Umkehrung oder Umstülpung der Hegelschen Dialektik: auf die Frage, wie eine solche Umstülpung überhaupt möglich sei, gibt es bis heute keine befriedigende Antwort[7]. In Wirklichkeit kann darauf nicht geantwortet werden, solange nicht Marxens Hegelverständnis radikal in Frage gestellt wird. Bezeichnend für das von der Hegelkritik vorausgesetzte Hegelbild ist *ferner* die Konzentration der kritischen Einwände auf den Anfang und das Ende der WL, also auf die Dialektik von Sein und Nichts bzw. den Übergang der logischen Idee zur Natur, wobei nur sehr selten auf das ganze Werk und seine einzelnen Schritte Bezug genommen wurde.

Betrachtet man schließlich die *Wirkungsgeschichte* der Hegelschen Logik, so begegnet man in charakteristischer Weise auf der einen Seite einer beinahe einhelligen Ablehnung des Werkes in seiner Gesamtheit, auf der anderen Seite aber der fleißigen Aneignung einzelner Partien. Wie ein solches zwiespältiges Verhältnis zu einem Werk, das einen sonst kaum antreffbaren Anspruch auf strenge Geschlossenheit erhebt, überhaupt möglich ist, blieb bis heute eine zum Teil ungestellte, zum Teil ungeklärte Frage.

Wie sehr die WL ein noch unaufgeschlüsseltes Werk ist, kann man daran ersehen, daß noch kein Kommentar zu diesem Buch geschrieben wurde, der sich auch nur annähernd vergleichen ließe etwa mit den Aristoteleskommentaren von Ross oder dem Kantkommentar von Vaihinger. Man muß *D. Henrich* recht geben, wenn er feststellt: „Wer Hegel verstehen will, ist noch immer mit sich allein. Er wird keinen Kommentar finden, der beim Lesen hilft, statt es nur ersetzen zu wollen. (...) Immerhin läßt sich über Dialektik nur reden, aber nicht denken, solange Hegels Grundwerk ein verschlüsseltes Buch bleibt."[8] Man muß freilich hinzufügen, daß die Hegelforschung der letzten Jahre in manchen Fragen durchaus zu mehr Klarheit gekommen ist. Im allgemeinen kann man ein rapid wachsendes Interesse an der WL konstatieren. Im Zuge der verschiedenen Hegelrenaissancen hatte zuletzt die *Phänomenologie* das Interesse der Hegelforscher auf sich gezogen; dieses Interesse verlagert sich zusehends zugunsten der WL.

Daß die heutige Hegelforschung schon weitgehend in der Lage ist, jene Faktoren zu klären, die „einem Verständnis dessen noch heute entgegenstehen, was in Hegels WL wirklich vor sich geht"[9], läßt sich durch

---

[7] Vgl. dazu besonders die Arbeiten von *L. Althusser*, z. B.: Für Marx (Frankfurt a. M. 1968).
[8] Hegel im Kontext (Frankfurt a. M. 1971) Vorwort 7.
[9] Ebd. 100.

vier Hinweise kurz erhärten. *Erstens:* Die Entstehungsgeschichte der Hegelschen Logik kann heute als grundsätzlich geklärt gelten. Man kann nämlich jene Auffassung als widerlegt ansehen, derzufolge im Denken des jungen (Jenaer) Hegel zwei grundverschiedene, sich überhaupt nicht berührende Linien zu unterscheiden seien: die Linie eines lebendigen oder konkreten Denkens, die von den Jugendschriften über die gesellschaftspolitischen Schriften der Jenaer Zeit bis zur *Phänomenologie des Geistes* führe, und daneben eine logisch-metaphysische Linie, deren Ergebnis die spätere WL sei. O. *Pöggeler* hat überzeugend nachgewiesen, daß die *Phänomenologie des Geistes* aus der Problematik und Thematik der Jenaer Vorlesungen über Logik und Metaphysik hervorgegangen ist[10]. Daraus ergibt sich ein *zweiter* Gesichtspunkt, dessen methodische Bedeutung kaum überschätzt werden kann. Zwar soll die *Phänomenologie* nach Hegels ausdrücklichen Aussagen zur WL hinführen, insofern sie den Beweis der Wahrheit des Standpunktes der WL liefern muß. Diese Aussagen wurden ständig wiederholt, aber in einseitiger Weise; die andere Seite der Problematik des Verhältnisses von *Phänomenologie* und WL wurde übersehen. Die genannten Aussagen Hegels können nämlich nicht in dem Sinn verstanden werden, daß die WL in jeder Hinsicht jenseits der *Phänomenologie* anzusiedeln wäre, so daß die *Phänomenologie* eine ausschließlich einleitende oder propädeutische Funktion hätte; denn in der *Phänomenologie* ist schon Logik impliziert, und zwar nicht nur in einem allgemeinen und vagen, sondern in dem genauen Sinn, daß jeder phänomenologischen Gestalt des Bewußtseins bzw. des Geistes eine logische Bestimmung entspricht. Die Tragweite dieser Einsicht wird sich bald zeigen. An *dritter* Stelle begreift die heutige Hegelforschung deutlicher als früher die Stellung der WL im Gesamtsystem. Schließlich ist an *vierter* Stelle hervorzuheben, daß erst heute die Problematik der inneren Struktur der logischen Entfaltung angemessen formuliert wird. Die beiden letzten Gesichtspunkte werden in den weiteren Ausführungen eine zentrale Rolle spielen, weshalb jetzt nicht näher darauf eingegangen wird.

Es soll nun versucht werden, soweit dies im Rahmen einer Abhandlung überhaupt möglich ist, den Sinn der WL herauszuarbeiten. Es sei aber von vornherein darauf hingewiesen, daß es so gut wie unmöglich ist, hier alle wichtigen Aspekte auch nur zu erwähnen, geschweige denn auf sie einzugehen.

---

[10] Vgl. seine einschlägigen Arbeiten: Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, in: Hegel-Studien, Bd. 1 (Bonn 1961) 255—294; Hegels Jenaer Systemkonzeption, in: Philosophisches Jahrbuch 71 (1963/64) 286—318; Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, in: Hegel-Studien, Beiheft 3 (Bonn 1966) 27—74.

II

Beim Versuch, den Sinn und die Struktur der WL zu klären, scheint es sinnvoll, von Anfang an einem gewissen Vorurteil über dieses Werk zu begegnen, demzufolge Hegels Werk außerordentlich schwierig, ja esoterisch ist. Demgegenüber ist es ratsam, bei folgendem bezeichnenden Satz Hegels anzusetzen: „. . . indem . . . die logischen Gegenstände, wie deren Ausdrücke, etwa in der Bildung Allbekanntes sind, so ist . . . was *bekannt* ist, darum nicht *erkannt;* und es kann selbst die Ungeduld erregen, sich noch mit Bekanntem beschäftigen zu sollen . . ." [11] Behandelt die Hegelsche Logik einen Gegenstand, der immer schon *be*kannt ist, ohne damit schon *er*kannt zu sein? Daß dem so ist, läßt sich einleitend an der Formulierung und Beantwortung zweier Fragen zeigen. 1) Was tun wir, wenn wir versuchen, uns über einen Begriff Klarheit zu verschaffen? Antwort: Wir stellen uns auf einen Standpunkt der Betrachtung und des Begreifens, der dem Standpunkt von Hegels WL entspricht. 2) Was würde sich ergeben, wenn wir über die Angemessenheit oder Unangemessenheit der immer schon in unserem Sprechen implizierten und in unserem Erkennen verwendeten Begriffe im Hinblick auf die Erfassung der Wirklichkeit und ihrer Bereiche eine fundierte und vollständige Klarheit erhalten wollten? Antwort: Es würde sich ein geordneter Zusammenhang unserer Begriffe ergeben, der genau jenem System der Begriffe [12] entsprechen würde, das Hegel in seiner WL darzustellen versucht hat. Dies gilt es nun zu explizieren.

Die WL kann als die Darstellung der Selbstexplikation des Logischen als des reinen Denkens definiert werden. Es kommt entscheidend darauf an, zu zeigen, was das Logische bei Hegel besagt. *H. G. Gadamer* nennt das Logische „einen charakteristischen neuen Ausdruck" und fügt hinzu, er habe ihn „bisher nicht vor ihm [Hegel] nachweisen" [13] können. Beim Versuch, den Sinn des Logischen aufzuzeigen, geht man normalerweise philosophiegeschichtlich vor. Drei Wege bieten sich an und werden auch beschritten: man erklärt Hegels Begriff des Logischen entweder von der Platonischen Ideenlehre und Dialektik her, und zwar als deren eigentliche Durchführung, oder von der klassisch-rationalistischen Metaphysik her, und zwar als deren radikale Umwandlung eben in Logik, oder schließlich von der von Kant begründeten transzendentalen Logik her, und zwar als deren „Vollendung" [14]. Keiner dieser drei philosophiegeschichtlichen Wege soll hier, jedenfalls vorwiegend und ausschließlich, beschritten werden, und zwar aus dem Grund, weil die-

[11] WL I 11.
[12] Vgl. z. B. WL II 500, 502.
[13] Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien (Tübingen 1971) 52.
[14] Ebd. 50.

ses Verfahren die Kenntnis, die Berechtigung und die Problematik einer anderen Position voraussetzt. Statt dessen soll hier bei der sachlichen Problematik angesetzt werden, und zwar in enger Anlehnung an die Hinweise, die bei Hegel selbst anzutreffen sind.

In der Vorrede zur zweiten Auflage der WL findet sich ein Satz, der den Schlüssel zum Verständnis der WL enthält. Er lautet: „Der wichtigste Punkt für die Natur des Geistes ist das Verhältnis nicht nur dessen, was er *an sich* ist, zu dem, was er *wirklich* ist, sondern dessen, als was er *sich weiß;* dieses Sichwissen ist darum, weil er wesentlich Bewußtsein [ist], Grundbestimmung seiner *Wirklichkeit.*“ [15] Vom Sichwissen des Geistes reden auch viele andere Philosophen. Für Hegel ist das Sichwissen das reine Denken und dieses das Logische. Um den Standort des Logischen als des reinen Denkens bei Hegel zu bestimmen, sind *drei* wesentliche Gesichtspunkte zu berücksichtigen: 1. das Sichwissen des Geistes als „Element“ oder „Dimension“; 2. die Inhaltlichkeit oder Bestimmung des Denkens in sich selbst; 3. die ursprünglich-grundsätzliche Einheit von Logik und Realphilosophie. Auf diese drei Gesichtspunkte soll jetzt im einzelnen eingegangen werden.

Der Ausdruck „Element“ spielt eine zentrale Rolle in Hegels Bestimmung des Logischen. So schreibt er: „Man kann wohl sagen, daß die Logik die Wissenschaft des *Denkens,* seiner *Bestimmungen* und *Gesetze* sei, aber das Denken als solches macht nur die *allgemeine Bestimmtheit* oder das *Element* aus, in der die Idee als logische ist.“ [16] Der Terminus „Element“ hat bekanntlich ursprünglich die Bedeutung von „Grundbestandteil“, „Urstoff“, „Urkomponente“, „Grundlage“. Aus dieser Bedeutung hat sich eine weitere entwickelt, aber so, daß die Anknüpfung an die erste nicht immer bewußt war, nämlich jene Bedeutung, die in der Redewendung „er ist in seinem Element“ sprachlich artikuliert wird. Diese weitere Bedeutung kann man folgendermaßen umschreiben: charakteristisches oder eigentümliches Milieu, das einer Sache „Gemäße“, das „Worin“ einer Sache. Es ist klar, daß der Ausdruck „Element“ in dieser zweiten Bedeutung zu nehmen ist, wenn Hegel von dem reinen Denken als von dem Element redet, in dem die Idee als logische ist. Im weiteren Verlauf dieser Abhandlung wird der Ausdruck „Elementarstruktur“ (des Hegelschen Denkens) verwendet, wobei dann „Element“ (bzw. „elementar“) in der ersten Bedeutung dieses Terminus zu verstehen sein wird. — Aus dieser anscheinend banalen terminologischen Klärung kann man schon eine Einsicht von großer Tragweite gewinnen: die WL als die Explikation *eines* Elementes der „Wirklichkeit des Geistes“ kann sich selbst nicht definieren,

[15] WL I 16 (eckige Klammern von Lasson).

[16] Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hrsg. von *F. Nicolin* und *O. Pöggeler* (Hamburg ^{6}1959) § 19 Anmerkung.

d. h., sie verweist von vornherein auf andere Elemente oder Dimensionen. Es handelt sich also um die Einsicht in die Relativität der WL zu einem größeren Ganzen, das Hegel im angeführten Text „die Wirklichkeit des Geistes" nennt. Damit entfallen alle jene Interpretationen, die explizit oder implizit der WL eine solche Autarkie zuschreiben, von der her es dann so gut wie unmöglich ist, zu verstehen, wie man aus der Logik überhaupt „ausbrechen" kann. Die Verkennung einer so einfachen Einsicht wie der in die Relativität der Logik führt zu abwegigen Interpretationen bzw. Einwänden, die sogar bei einem so guten Hegelkenner wie *Theodor Litt* zu finden sind, wenn er nämlich glaubt, feststellen zu müssen, die Logik enthalte ein „zweigleisiges Denken", insofern „in der Anlage der Logik das in der Realphilosophie heimische Wissen uneingestandenerweise doch mit im Spiele" [17] sei.

Jeder Einspruch gegen die Dimension des Logischen als des Sichwissens oder des reinen Denkens muß mit dem Umstand rechnen, daß das reine Denken als Element nicht nur eine Möglichkeit, sondern auch eine Wirklichkeit des Geistes darstellt. Die Frage kann nur lauten, wie dieses Element zu interpretieren ist. Daß das Sichwissen bzw. das reine Denken verschiedene, ja widersprüchliche Auslegungen erfahren hat, ist eine Tatsache. Besagt das Sichwissen bzw. das reine Denken den subjektiven Zustand des Denkens? Oder muß das Logische interpretiert werden als tabula rasa, als leere Formel, die etwa durch Abstraktion der Denkgehalte aus der Erfahrung aufgefüllt werden soll? Oder handelt es sich bei den logischen Bestimmungen um „Widerspiegelungen des Objektiven im subjektiven Bewußtsein des Menschen", wie *Lenin* es formulierte? [18] Um den Sinn des Logischen als des reinen Denkens zu erklären, hilft es wenig, nur zu sagen, Hegels Logik sei nicht formale, sondern inhaltliche Logik, auch wenn weiter präzisiert wird, die Hegelsche Inhaltlichkeit sei wieder nicht im Sinne von Kants transzendentaler Logik zu deuten. Es ist nämlich die Frage, was solche Termini wie „Form", „Inhalt", „transzendental" u. ä. besagen. Statt dessen sollen hier die beiden ersten, für das Verständnis des Logischen bei Hegel wesentlichen Gesichtspunkte, nämlich das Denken als Element und die Inhaltlichkeit oder Bestimmung des Denkens in sich selbst, von der *Phänomenologie des Geistes* her erklärt werden.

Hegel betont mehrmals, daß die WL die *Phänomenologie* voraussetzt: „In der *Phänomenologie des Geistes* . . . habe ich das Bewußtsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner

---

[17] *Theodor Litt*, Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung (Heidelberg ²1961) 246. Eine ähnliche Interpretation findet sich bei *Werner Becker*, demzufolge Hegel inkonsequent verfährt, wenn er von „uns" und „unserem Denken" redet; nach Becker kann Hegel „eigentlich nur sagen: ‚der Begriff selber denkt sich'" (Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus [Stuttgart 1969] 21).

[18] *W. I. Lenin*, Werke, Bd. 38 174.

und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des *Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekte* durch und hat den *Begriff der Wissenschaft* zu seinem Resultate."[19] Es kommt hier entscheidend darauf an, zu erklären, wie diese „Formen des Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekt" und das „Resultat" dieser Dialektik zu deuten sind. Das Bewußtsein steht nicht nur *in* einem Verhältnis zum Objekt, sondern kann dieses Verhältnis auch als einen Prozeß mit verschiedenen Stufen erfahren und begreifen. Das Verhältnis des Bewußtseins zum Objekt ist weder nur eine subjektive Einstellung noch nur eine Beschaffenheit des Objekts, sondern eine bestimmte, konkrete Beziehung, eine subjektiv-objektive Ganzheit und Einheit. Wenn man sich an den seit Parmenides bekannten, von Aristoteles genau formulierten und dann in der großen Tradition der spekulativen Philosophie ständig wiederholten Satz denkt: Erkennen und Erkanntes sind dasselbe[20], so kann gesagt werden, daß diese Selbigkeit den Ausgangspunkt und die Grundlage des phänomenologischen Unternehmens bildet. Aber Hegel behauptet diese Identität nicht nur im allgemeinen, er erklärt auch nicht nur die Elemente, die sie ausmachen, sondern er begreift sie, indem er sie darstellt als einen Prozeß, der eine Reihe von Stufen oder Gestalten beinhaltet, die sich nacheinander aufheben, d. h., die sich in ihrer Einseitigkeit und Unangemessenheit zeigen, bis jener „Punkt" erreicht ist, der eine vollkommene Entsprechung von Bewußtsein und Gegenstand besagt und den Hegel „Vernunft" nennt. Auf der Ebene der Vernunft verschwinden die beiden Bezugspole des Verhältnisses, *insofern* sie noch einen Gegensatz besagen. Das heißt: sie kommen zu sich. Daß sie zu sich kommen, daß jene Betrachtungsweise oder Perspektive erreicht wird, die das Andere des Bewußtseins (den Gegenstand) nicht mehr in einer ihm unangemessenen, d. h. beschränkten, partikulären Weise erfaßt, sondern es unbeschränkt, „absolut", in seinem Selbst hervortreten läßt. Das, worauf sich das Bewußtsein richtet, ist nicht mehr *Gegen*-stand im strengen Sinn: das Andere steht nicht mehr „gegen", sondern geht in seinem Selbst auf. Das Bewußtsein seinerseits kommt dabei ebenfalls zu sich, es erweist sich, um es mit einem Terminus *Heideggers* zu sagen, als das Seinlassen des Anderen in dessen eigentlichem Selbst. In diesem Sinn spricht Hegel von einem „absoluten Wissen": es handelt sich um jenes Wissen, das sich los-gelöst hat von jeder beschränkten und partikulären Perspektive, so daß es weder sich noch das Andere beschränkt, es hat die Ebene des „gegen" aufgehoben.

Dieses Resultat der *Phänomenologie* stellt nun nach Hegel den Beweis der Wahrheit der Wissenschaft (der Logik) dar. Wie ist dies zu

[19] WL I 29.
[20] Vgl. Met. Λ 7, 1072b 21.

verstehen? Es wurde schon darauf hingewiesen, daß für die heutige Hegelforschung die WL nicht schlechthin jenseits der *Phänomenologie* liegt. Es gilt jetzt, dies zu verdeutlichen, denn hier ist der Punkt, der zu den meisten verhängnisvollen Mißverständnissen Anlaß gegeben hat.

Es ist hier zunächst genau darauf zu achten, welche Kategorien man verwendet, um das Sichwissen des Denkens zu explizieren. Es handelt sich bei Hegel hauptsächlich um das Begriffspaar „Form—Inhalt (Materie)". Man muß *drei* Ebenen oder Gesichtspunkte des Gebrauchs und der Bedeutung dieser Kategorien unterscheiden, die genau den drei für das Verständnis des Logischen wesentlichen Gesichtspunkten entsprechen und sie näher verdeutlichen. Nach der *ersten* Ebene des Gebrauchs bzw. nach der *ersten* Bedeutung von „Form—Inhalt" wird das Denken als ein Inhalt aufgefaßt, der in verschiedenen Formen dargelegt werden kann. Dies kommt z. B. im folgenden bedeutsamen Text zum Ausdruck: „Das Denken, wie es die Substanz der äußerlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen. In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geistigen Tätigkeit, in allem Wollen, Wünschen usf. Dies Alles sind nur weitere Specifikationen des Denkens . . ."[21] Formen oder Spezifikationen sind in dieser Perspektive die verschiedenen Elemente, in denen dieser Inhalt „Denken" sich darstellen kann. In dieser Perspektive besagt das Logische, daß das Denken nicht in der Form oder im Element des Phänomenologischen, des Noologischen[22], des Realen, des Geschichtlichen, sondern in der Form oder im Element des Denkens selbst dargelegt wird. Das Denken „verdoppelt"[23] sich hier, d. h., dieser Inhalt „Denken" erreicht hier die ihm angemessene Form. Der Inhalt „Denken" und die Form „Denken" koinzidieren hier; diese Koinzidenz artikuliert sich sprachlich als Reduplikation: das Denken als solches, als Denken. Was besagt nun des näheren das Denken als solches, das Logische? Um hier weiterzukommen, empfiehlt es sich, folgende Problematik zu behandeln. Es scheint sachlich so zu sein — und Hegel trifft ebenfalls diese Feststellung —, daß die Erhebung zur Ebene des Denkens als solchen, also des Denkens als Form oder Element im dargelegten Sinn, der *Phänomenologie*, also der Darstellung der Erfahrung des Bewußtseins, *nicht* bedarf. Hegel drückt dies so aus: „. . . es ist dies der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich

---

[21] Enzyklopädie § 24 Zusatz (Jubiläumsausgabe Bd. 8, 84).

[22] Unter „Noologie" wird hier die Lehre vom Geist als solchem verstanden (= dritte „Stufe" des subjektiven Geistes, die bei Hegel den sehr mißverständlichen Titel „Psychologie" hat).

[23] Enzyklopädie § 24 Zusatz 1 (Jubiläumsausgabe Bd. 8, 85).

selber ist . . ." [24], oder, wie es am Anfang der WL heißt: „Nur der Entschluß, . . . daß man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden." [25] Gegen einen solchen Sprung ins reine Denken kann man *zwei* Einwände geltend machen. Der *erste* wird von Hegel selbst ausdrücklich ausgesprochen, wenn er sagt, daß man diesen Sprung oder Entschluß „für eine Willkür ansehen kann" [26]. Da Hegel — aus Gründen, auf die hier nicht eingegangen werden kann — der späteren Darstellung des Systems in der *Enzyklopädie* eine *Phänomenologie* nicht mehr voranstellen kann, versucht er diese Schwierigkeit (den Anschein von Willkür) dadurch auszuräumen, daß er der WL eine lange Betrachtung über die verschiedenen Stellungen des Denkens zur Objektivität vorausschickt. Der *zweite* Einwand wird zwar von Hegel nicht ausdrücklich formuliert, wiegt aber angesichts der in der Geschichte der Interpretation seines Denkens eingetretenen „Verkehrungen" [27] bedeutend schwerer. Stellt man sich unvermittelt, d. h. hier: unabhängig von der langen Dialektik der Erhebung des Bewußtseins in der *Phänomenologie*, auf den Standpunkt des reinen Denkens, des Logischen, so ist der Sinn des *inhaltlichen* Charakters der Hegelschen WL, wenn überhaupt, so nur schwer verständlich. Diese Schwierigkeit kann nur ausgeräumt werden, wenn man einsieht, daß die Inhaltlichkeit des Logischen nur von der *Phänomenologie* her einen Sinn bekommen kann.

Dies führt uns zum *zweiten* Gesichtspunkt beim Gebrauch und damit gleichzeitig zur *zweiten* Bedeutung des Kategorienpaares „Form—Inhalt" im Kontext der WL. Dieser Gesichtspunkt bzw. diese Bedeutung ist in einer Aussage wie der folgenden impliziert: „Dieses objektive Denken ist . . . der *Inhalt* der reinen Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntnis, daß ihr Inhalt vielmehr allein das absolute Wahre oder, wenn man sich noch des Worts Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie ist — eine Materie aber, der die Form nicht ein Äußerliches ist, da diese Materie vielmehr der reine Gedanke, somit die absolute Form selbst ist." [28] Unter dieser Rücksicht ist das Logische nicht als Formales, sondern als Einheitsprozeß von Form und Inhalt, d. h. als der Prozeß der Erzeugung des Inhalts, oder als der Prozeß der Selbstbestimmung des Denkens zu bezeichnen. In diesem Sinn und unter dieser Rücksicht gebraucht Hegel die Wendung: die WL ist „die

---

[24] Enzyklopädie § 17.
[25] WL I 54.
[26] Ebd.
[27] Vgl. dazu: Berliner Schriften, hrsg. von *J. Hoffmeister* (Hamburg 1956) 347, 352, 357 u. ö.
[28] WL I 31.

Totalität der Form als das System der Inhaltsbestimmungen"[29]. — Wie sind aber diese Inhaltsbestimmungen des Denkens näher zu verstehen? Um auf diese Frage zu antworten, erweist sich die *Phänomenologie* als schlechterdings unentbehrlich. Am Ende dieses Werkes tritt das reine Denken, das Denken als solches, nicht irgendwie, sozusagen richtungslos, bezugslos auf — so wird das Denken erreicht als Ergebnis des oben erwähnten Entschlusses —, sondern in einer ganz bestimmten Weise, in einem genauen Sinn, nämlich als Resultat der phänomenologischen Dialektik, also der Dialektik der Formen des Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekt. Auf der letzten Stufe der Erfahrung des Bewußtseins verschwindet diese Dialektik nicht, sondern verdichtet sich, konzentriert sich, d. h., sie wird begriffen. Die genannten Formen des Verhältnisses werden aufbewahrt in dem Sinn, daß sie die Inhaltlichkeit oder Bestimmtheit des Denkens, insofern es sich in seinem eigenen Element zu begreifen versucht, ausmachen. Kurz: die logischen Inhaltsbestimmungen sind nichts anderes als die im Element des reinen Denkens durchgeführte Artikulation jenes Inhalts, der im Element des Phänomenologischen als Dialektik der verschiedenen Weisen des Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekt erscheinen. Zwischen WL und *Phänomenologie* besteht daher eine strenge Entsprechung: beide sind Rekonstruktionen desselben dialektischen Inhalts, die *Phänomenologie* im Element der Erfahrung des Bewußtseins, des erscheinenden Wissens, die WL im Element des reinen Denkens. — Hegel gebraucht mehrere Ausdrücke, um das Eigentümliche des Logischen zu kennzeichnen. Er spricht von den „reinen Wesenheiten", „reinen Begriffen", „reinen Momenten", vor allem aber charakterisiert er die logischen Denkbestimmungen als die Bestimmungen, insofern sie „an ihnen selbst" betrachtet werden: Hegel bemängelt den Umstand, daß *Kant* die Denkbestimmungen „an ihnen selbst, ... ohne die abstrakte, allen gleiche Relation auf Ich, ihre Bestimmtheit gegen- und ihr Verhältnis zueinander... nicht zu einem Gegenstande der Betrachtung gemacht"[30] habe. Das Logische nennt Hegel weiter „das System der reinen Vernunft, ... das Reich des reinen Gedankens ... die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich ist"[31]. Die Inhaltlichkeit des Logischen formuliert Hegel so: „Die Form [d. h. das Denken als Form, als Element], so in ihre Reinheit herausgedacht, enthält es ... in sich selbst, sich zu *bestimmen*, d. i. sich Inhalt zu geben, und zwar denselben in seiner Notwendigkeit — als System der Denkbestimmungen."[32]

Der volle Sinn des Logischen bei Hegel kann nur ermittelt werden,

---

[29] Enzyklopädie § 237.
[30] WL I 46.
[31] WL I 31.
[32] WL I 46.

wenn auch der obengenannte *dritte* Gesichtspunkt beachtet und erklärt wird: die ursprünglich-grundsätzliche Identität von Logik und Realsystematik. Diesem Gesichtspunkt entspricht der *dritte* Gesichtspunkt beim Gebrauch bzw. die *dritte* Bedeutung des Begriffspaares „Form—Inhalt" im Kontext der WL. Dieser Gesichtspunkt ist gegeben, wenn Hegel die WL mit der Realphilosophie vergleicht: in dieser Perspektive bezeichnet er die WL ausdrücklich als „formelle Wissenschaft": „Indem es zunächst hier die *Logik*, nicht die Wissenschaft überhaupt ist, von deren Verhältnisse zur Wahrheit die Rede ist, so muß ferner noch zugegeben werden, daß jene als die *formelle Wissenschaft* nicht auch diejenige Realität enthalten könne und solle, welche der Inhalt weiterer Teile der Philosophie, der *Wissenschaften der Natur und des Geistes*, ist. Diese konkreten Wissenschaften treten allerdings zu einer reellren Form der Idee heraus als die Logik. (. . .) Gegen diese konkreten Wissenschaften, welche aber das Logische oder den Begriff zum inneren Bildner haben und behalten, wie sie es zum Vorbildner hatten, ist die Logik selbst allerdings die *formelle* Wissenschaft, aber die Wissenschaft der *absoluten Form*, welche in sich Totalität ist und die *reine Idee der Wahrheit* selbst enthält. Diese absolute Form hat an ihr selbst ihren Inhalt oder Realität . . ." [33] Wie ist nun das Verhältnis der Logik als der „formellen Wissenschaft" zu den Realwissenschaften oder den realinhaltlichen Wissenschaften zu deuten? Gewöhnlich sagt man, Hegels WL beanspruche dadurch ontologische Geltung, daß sie eine strenge Identität von Denken und Sein behaupte, wobei dann der Einwand anklingt und oft auch ausgesprochen wird, Hegel verwechsle und verquicke die logische und die ontologische Ordnung. Nun, so einfach liegen die Dinge bei Hegel nicht. Zwar behauptet Hegel die Einheit von Denken und Sein: „Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das *Denken* ist das *Seyn*. Dennoch liegt allem unseren Thun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seyns zu Grunde. Diese Voraussetzung machen wir als vernünftige, als denkende Wesen." [34] Aber Hegel weiß genauso von „dem gewöhnlichen begrifflosen Sprechen von der Identität des Denkens und Seins" [35]. Es wird nun hier die These aufgestellt, daß zwischen WL und Realphilosophie eine ursprünglich-grundsätzliche Identität anzunehmen ist. Was ist damit gemeint?

Es ist davon auszugehen, daß in der endgültigen Darstellung des Systems (in der *Enzyklopädie*) zwischen Logik und realen Wissenschaften streng unterschieden wird. In der WL werden weder die Na-

[33] WL II 230—231.
[34] Enz. § 465 Zusatz (Jubiläumsausgabe Bd. 10, 360).
[35] Phänomenologie 45.

tur noch der Geist in seinen verschiedenen Dimensionen, noch die Kunst, die Religion usw. dargestellt. Zwischen Logik und Realsystematik besteht eine fundamentale Differenz. Die Struktur der WL entspricht nicht dem Aufbau des realen Weltganzen. Genauer gesprochen: der logische Prozeß, der von der Sphäre des Seins über die Sphäre des Wesens zur Sphäre des Begriffs führt, ist keine Widerspiegelung des Weltganzen. In diesem Sinn ist Hegels Logik keine „Ontologie", weder eine materialistische noch eine spiritualistisch-idealistische. Unter dieser Rücksicht liegt sie eindeutig auf der Ebene des transzendentalen Denkens, insofern dieses im Gegensatz zur klassisch-traditionellen Ontologie steht: Hegels Logik spiegelt nicht eine vorhandene ontologische Welt wider, sondern rekonstruiert die logischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und der Auslegung von Welt (Wirklichkeit) überhaupt. In dieser Hinsicht eignet der Hegelschen Logik unzweideutig ein transzendentaler Charakter. Aber diese Aussage muß sofort präzisiert, ja korrigiert werden. „Transzendental" kann bei Hegel nicht nur den Sinn einer Differenz von Logik und realem Ganzen, sondern gleichzeitig den einer Koextensivität von Logik und realem Ganzen haben. „Bedingung der Möglichkeit" — insofern man einen solchen Ausdruck auf Hegel anwendet — hat bei ihm nicht dieselbe Bedeutung und denselben Stellenwert wie bei Kant. Anders als bei Kant gibt es bei Hegel keinen Bereich von Dingen-an-sich, der in die logischen Bedingungen der Möglichkeit prinzipiell nicht eingeholt werden könnte. Man kann diesen fundamentalen Unterschied kurz folgendermaßen verdeutlichen: Hegel geht davon aus, daß sich unsere Erfahrung von vornherein im Medium der Sprache vollzieht, und zwar so, daß in diesem Medium sämtliche sogenannten „realen" Inhalte immer schon zur Sprache gekommen sind bzw. zur Sprache kommen können. Hegel rekonstruiert die „Abbreviaturen"[36] dieser Welterfahrung bzw. der Sprachlichkeit. Diesem Ausgangspunkt gemäß kann es für ihn keine unzugänglichen, unbestimmten, unerkennbaren Inhalte und Bereiche geben, denn sobald auch nur die Frage nach diesen Bereichen gestellt wird, sind diese schon ins Medium der Sprache und damit auch des Logischen eingeholt. Am Ende der Dialektik des Bewußtseins in der *Phänomenologie* formuliert Hegel diese grundlegende Einsicht folgendermaßen: „Es zeigt sich, daß hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innre verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn *wir* nicht selbst dahintergehen, ebensosehr damit gesehen werde, als daß etwas dahinter sei, das gesehen werden kann."[37] Für Hegel lautet die Frage nicht (mehr), *ob* wir die Dinge erkennen, *ob* unsere Begriffe ontologische oder objektive Geltung beanspruchen können, sondern was es

[36] WL I 13.
[37] Phänomenologie 129.

heißt, *daß* wir sie erkennen und nach welchen Stufen des Wissens und der Wahrheit (d. h. der Sachadäquanz) wir sie erkennen.

Kants Ansatz ist ein ganz anderer. Ausgehend von einer Form des Wissens, deren Sinn und Legitimität nicht problematisiert werden, nämlich von der naturwissenschaftlich-mathematischen Erkenntnis, fragt Kant nach dem Ermöglichungsgrund dieser Erkenntnis und dann der Erkenntnis überhaupt. Damit gelangt Kant zu einer nur partiellen, einseitigen und unvollständigen Rekonstruktion der menschlichen Erkenntnis. Ihm zufolge steht jede Erkenntnis, die nicht nur leeres Denken bleiben will, unter „der allgemeinen sinnlichen Bedingung“ [38]. Das, was Hegel das „Verhältnis des Bewußtseins zum Objekt“ nennt und dessen verschiedene Formen er darstellt, wird bei Kant folgendermaßen aufgefaßt: dieses Verhältnis hat seinen eigentlichen und *unverrückbaren* „Ort“ auf der Ebene der Sinnlichkeit, d. h. der „Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen“ [39]. Das Verhältnis wird also an der (Ebene der) Sinnlichkeit *festgemacht:* diese Ebene bleibt unverrückbar, in dem Sinn, daß sie den absoluten Maßstab des Verhältnisses darstellt, so daß beide Seiten des Verhältnisses sich immer mehr voneinander entfernen, je mehr sie sich von der Ebene der Sinnlichkeit abheben. Bildlich gesprochen: die größte Annäherung zwischen Bewußtsein und Objekt geschieht auf jener Ebene des Verhältnisses, die Kant „Affektion“ nennt. Hier aber wird nicht das Ding-an-sich erreicht, sondern nur dessen Erscheinung. Der Bereich der Dinge-an-sich bleibt für immer unerreichbar und unerkennbar, was auch immer das erkennende Subjekt über die Ebene der Sinnlichkeit hinaus tun mag. Die Erhebung zum Verstand und zur Vernunft besagt bei Kant nicht eine tiefere Weise des Verhältnisses, sondern nur eine transzendental-*subjektive* Organisation des in der Sinnlichkeit Gegebenen. Durch den Verstand wird der Gegenstand erkannt, aber dies bedeutet nach Kant, daß nur das Mannigfaltige der Erscheinungen begrifflich verknüpft wird. Was die Vernunft — im engeren Sinn, insofern sie sich vom Verstand unterscheidet, also als die oberste Erkenntniskraft — angeht, so bringt sie das durch den Verstand schon Bearbeitete „unter die höchste Einheit des Denkens“ [40]. Nun ist es bezeichnend, daß es sich auf der Ebene der Vernunft nicht um eine engere, tiefere, angemessenere Weise des Verhältnisses zum Objekt handelt; im Gegenteil: Kant behauptet ausdrücklich, daß die Vernunft sich nicht auf das Objekt (an sich), sondern nur auf den Verstand selbst bezieht: „Die Vernunft hat also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande, und,

[38] Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von *R. Schmidt* (Hamburg 1956) A 244.
[39] Ebd. A 19, B 33.
[40] Ebd. A 298—299, B 355.

wie dieser das Mannigfaltige im Objekt durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen . . ."[41] Bei Kant besagt also die Aufdeckung der transzendentalen Struktur des Subjekts keine nähere Durchdringung des Objekts an sich; transzendentale Struktur ist hier die Ausstattung einer Subjektivität.

Ganz anders liegen die Dinge bei Hegel, allerdings wieder so, daß Hegels Position nur auf der Grundlage der von Kant vollzogenen transzendentalen Wende möglich war und verständlich ist. Bei Hegel besagt die Aufstufung Sinnlichkeit—Verstand—Vernunft nicht die Entfernung vom eigentlichen Verhältnis des Bewußtseins zum Objekt, sondern im Gegenteil dessen jeweils angemessenere Form. Hegel lehnt eine intellektuelle Anschauung ab; er hat sie auch nicht nötig, um die Position Kants radikal zu kritisieren. Denn bei ihm setzen die höheren Formen des Verhältnisses die erste, sinnliche Form voraus, aber dies hat bei ihm den Sinn, daß die höheren Formen durch die erste, niedrigste Form nur vermittelt sind; die erste Form ist nur Anfang, erste Phase, die Phase der Unmittelbarkeit der Erkenntnis, die allerdings unentbehrlich ist für die höheren Formen, dies allerdings nicht aus dem Grund, weil das erkennbare Subjekt zunächst vom Gegenstand „affiziert" werden müßte, sondern weil das Verhältnis des Bewußtseins zum Objekt sich als ein Prozeß darstellt, dessen Formen eine Dialektik des Übergangs von der Unmittelbarkeit zur Vermittlung und damit zu einer höheren Form der wiederhergestellten Unmittelbarkeit eingehen[42]. Damit erhalten die Stufen Sinnlichkeit—Verstand—Vernunft bei Hegel einen ganz anderen Sinn und Stellenwert als bei Kant: Die Sinnlichkeit besagt dann nicht mehr „Empfänglichkeit", sondern unmittelbares Wissen, der Verstand das nur vorstellende Wissen, die Vernunft das begreifende Wissen. Die WL entspricht in ihrer inneren Struktur und Entfaltung genau dieser Aufstufung, wie aus folgendem zentralen Text hervorgeht: „Was . . . jenes Verhältnis des Verstands oder Begriffs zu den ihm vorausgesetzten Stufen betrifft, so kommt es darauf an, welches die Wissenschaft ist, die abgehandelt wird, um die Form jener Stufen zu bestimmen. In unserer Wissenschaft, als der reinen Logik, sind diese Stufen Sein und Wesen. In der Psychologie sind es das Gefühl und die Anschauung, und dann die Vorstellung überhaupt, welche dem Verstand vorausgeschickt werden. In der *Phänomenologie des Geistes* als der Lehre vom Bewußtsein wurde durch die Stufen des sinnlichen Bewußtseins und dann des Wahrnehmens zum

[41] Ebd. A 643—644, B 671—672.

[42] Die Frage der Affektion spielt bei Hegel keine wichtige Rolle, da er nicht die Voraussetzung macht, die für Kants Denken von zentraler Bedeutung ist, nämlich die Voraussetzung, daß wir von einem erkennenden Subjekt getrennt von einem erkannten oder eher unerkannten Objekt überhaupt sprechen können, woraus dann die Frage entsteht, wie beide überhaupt in Verbindung treten können.

Verstande aufgestiegen. Kant schickt ihm nur Gefühl und Anschauung voraus. Wie unvollständig zunächst diese Stufenleiter ist, gibt er schon selbst dadurch zu erkennen, daß er als Anhang zu der transzendentalen Logik oder Verstandeslehre noch eine Abhandlung über die Reflexionsbegriffe hinzufügt — eine Sphäre, welche zwischen der Anschauung und dem Verstande oder dem Sein und Begriffe liegt. — Über die Sache selbst ist vors erste zu bemerken, daß jene Gestalten von Anschauung, Vorstellung und dergleichen dem selbstbewußten Geiste angehören, der als solcher nicht in der logischen Wissenschaft betrachtet wird. Die reinen Bestimmungen von Sein, Wesen und Begriff machen zwar auch die Grundlage und das innere einfache Gerüste der Formen des Geistes aus; der Geist als anschauend, ebenso als sinnliches Bewußtsein ist in der Bestimmtheit des unmittelbaren Seins, so wie der Geist als vorstellend, wie auch als wahrnehmendes Bewußtsein sich vom Sein auf die Stufe des Wesens oder der Reflexion erhoben hat. Allein diese konkreten Gestalten gehen die logische Wissenschaft so wenig an als die konkreten Formen, welche die logischen Bestimmungen in der Natur annehmen . . ." [43]

Die obigen Überlegungen über das Verhältnis Hegels zu Kant wurden angestellt im Hinblick auf die These einerseits von der Differenz von Logik und Realsystematik, andererseits von der Koextensivität von Logik und realem Ganzen. Die Differenz ist dadurch gegeben, daß die WL die realen Sphären nicht behandelt; die Koextensivität ist in dem Sinn zu behaupten, daß in der Erkenntnis aller realen Sphären die logischen Bestimmungen vorausgesetzt und impliziert sind, so daß unabhängig von diesen Bestimmungen keine Erkenntnis denkbar ist. Diese beiden Aspekte lassen sich in der Formulierung zusammenfassen: ursprünglich-grundsätzliche Einheit von Logik und Realsystematik. Die WL ist die *Abbreviatur* des Realen, die Realsystematik die Ausführung des Logischen. Von einer Logisierung des Realen kann bei Hegel nicht die Rede sein, es sei denn, man verkennt den Ansatz (die De-finition) der Logik bzw. die Einsicht in die ursprünglich-grundsätzliche Einheit von Logik und Realsystematik. Freilich stellen sich hier viele Fragen, auf die in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden kann. Nur ein letzter Gesichtspunkt sei noch kurz angesprochen. Die hier herausgearbeitete Struktur kann man als die *Elementarstruktur* des Hegelschen Denkens bezeichnen. Die gleichursprüngliche Entsprechungseinheit von WL, *Phänomenologie* und Noologie macht den letzten Grundbestandteil des Hegelschen Denkens aus. WL, *Phänomenologie* und Noologie sind die drei Dimensionen, in denen sich ein und dieselbe Sache artikuliert.

---

[43] WL II 223—224.

III

Bis jetzt wurde versucht, den Standort der WL zu bestimmen. Im folgenden soll einiges über die innere Struktur dieses Werkes gesagt werden. Sosehr man einerseits betonen muß, daß das Logische bei Hegel nur als *eine* Dimension der Geisteswirklichkeit — und zwar als eine mit den Dimensionen des Phänomenologischen und des Noologischen gleichursprüngliche — aufgefaßt werden muß, bleibt andererseits bestehen, daß sich das Logische immanent in sich entfaltet. Hegel nennt die logische Entfaltung „streng ganz immanent plastisch" [44]. Wie ist diese Entfaltung strukturiert?

Die WL ist die Darstellung der Selbstexplikation des reinen Denkens. Selbstexplikation ist der Prozeß, in welchem das Denken die Stufen seiner Selbstbestimmung durchläuft. Bildet die volle Selbstexplikation als das volle Zusichkommen des Denkens erst den Abschluß des Prozesses, so ist leicht einzusehen, daß der Anfang des Selbstbestimmungsprozesses dadurch charakterisiert ist, daß das Denken in sich von sich noch unter-schieden ist. Die logische Entfaltung wird gerade darin bestehen, diese Scheidung aufzuheben, um die Koinzidenz des Denkens mit sich selbst zu erreichen. Soll es sich nun um eine *Selbst*explikation des Denkens handeln, so ist die Scheidung des Denkens in sich von sich als die Unterscheidung von denkendem oder artikulierendem und gedachtem oder artikuliertem Denken zu begreifen. Wie man leicht sehen kann, ist es hier naheliegend, diesen Prozeß der Selbstexplikation mit dem Begriffspaar „Form—Inhalt" zu kennzeichnen. Es handelt sich um die zweite der drei schon früher erwähnten Bedeutungen dieses Kategorienpaares im Kontext der WL. Hegel selbst schreibt an einer zentralen Stelle der Einleitung: „Die Form, so in ihre Reinheit herausgedacht, enthält es dann in sich selbst, sich zu bestimmen, d. i. sich Inhalt zu geben, und zwar denselben in seiner Notwendigkeit, — als System der Denkbestimmungen." [45] Näher betrachtet, erscheint der erwähnte Unterschied als Unterschied zwischen artikulierenden oder operativen Begriffen und dargestellten Denkbestimmungen. Die artikulierenden Begriffe sind vor allem: Vermittlung, Aufhebung, Identität, Gegensatz, Negation u. a. Sie bilden das, was man die Explikationsmittel nennen könnte. Die wichtigsten unter diesen artikulierenden Begriffen haben ihren methodisch-systematischen Ort am Ende der WL im Rahmen der Exposition des zu sich gekommenen Denkens, d. h. des Denkens als Methode. Andere, deren Funktion und Bedeutung nicht so weit reichen, werden im Laufe der logischen Entfaltung selbst dargestellt (so: Identität, Negation, Gegensatz usw.).

[44] WL I 19.
[45] WL I 46.

Hier muß auf einen wichtigen Gesichtspunkt hingewiesen werden. Erst am Ende der WL gelangt das Verfahren der logischen Entfaltung zur vollständigen Klarheit über sich selbst, denn erst am Ende wird die Koinzidenz von artikulierenden Begriffen und dargestellten Denkbestimmungen, von denkendem und gedachtem Denken erreicht. Diese Koinzidenz wird *absolute Idee* genannt und diese wird als *Methode* expliziert. Da also die Methode erst am Ende und als der Inbegriff des ganzen Verlaufs auftritt, kann man von *der* Methode nur in einem sehr bestimmten und eingeschränkten Sinn sprechen. Die Methode kann nämlich bei Hegel nicht als ein Regelsystem konzipiert werden, das der Selbstentfaltung des Logischen abstrakt gegenüberstünde, so daß sich der logische Prozeß kraft einer Art von einsinniger Anwendung der Methode vollzöge. Die Methode ist der logischen Sache nicht äußerlich. Was Hegel als Methode angibt, ist nur „das Allgemeine seiner [d. h. des logischen Inhalts] Form“ [46]. Nun wird das Allgemeine nur abstrakt aufgefaßt, solange es getrennt vom Besonderen genommen wird. Andererseits ist „Form“ eine Kategorie, die zu einer untergeordneten Sphäre der Logik gehört, die also nicht geeignet ist, das Ganze der Logik angemessen zu artikulieren. Man muß hier einige bedeutsame Aussagen Hegels über die absolute Idee und damit über die Methode anführen: „Wenn von der absoluten Idee [und damit von der Methode] gesprochen wird, so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich Alles ergeben. Gehaltlos deklamiren kann man allerdings über die absolute Idee, in das Weite und Breite, der wahre Inhalt ist indes kein anderer als das ganze System, dessen Entwickelung wir bisher betrachtet haben.“ [47] Dies besagt, daß die absolute Idee und damit die Methode nicht angemessen begriffen wird, wenn man sie formalisiert. Dies sei nun mehr im einzelnen ausgeführt. Hegel selbst gibt das Kennzeichnende der artikulierenden (operativen) Begriffe oder der methodischen Struktur in jeder der drei logischen Sphären folgendermaßen an: charakteristisch für die Sphäre des Seins ist das Übergehen, für die Sphäre des Wesens oder der Reflexion das „Scheinen im Entgegengesetzten“, für die Sphäre des Begriffes die Entwicklung. Nun ist es sehr aufschlußreich, zu bemerken, daß Hegels Charakterisierung der Methode im Schlußkapitel der WL der inneren Struktur der WL nicht genug Rechnung trägt. Die meisten Begriffe, die er dabei verwendet, sind Reflexionsbestimmungen, gehören also zur Sphäre des Wesens oder der Reflexion, so vor allem die bekannte Begriffsreihe: Unmittelbarkeit — erste Negation — zweite Negation — wiederhergestellte Unmittelbarkeit. Allerdings kann man einen guten Grund für Hegels Verfahren anführen: unser gewöhnliches Bewußtsein

[46] WL II 485.
[47] Enzyklopädie § 237 Zusatz (Jubiläumsausgabe Bd. 8, 447).

hält sich, wie Hegel selbst scharf bemerkt[48], in der Ebene der Wahrnehmung auf, die noologisch dem vorstellenden oder reflektierenden Denken und logisch den Reflexionsbestimmungen, also der logischen Sphäre des Wesens, entspricht.

Von hier aus kann man verstehen, wie die logische Entfaltung vor sich geht und welche Probleme damit aufgeworfen werden. Es handelt sich auf der Seite des gedachten Denkens um die Deduktion neuer Denkbestimmungen und auf der Seite des denkenden Denkens um die entsprechende Änderung der methodischen Begriffe. Am Anfang seiner Selbstexplikation ist das Denken in sich noch von sich geschieden. Die Selbstexplikation ist aber, wie schon gezeigt wurde, der Einheitsvorgang der beiden Seiten. Dies besagt im einzelnen: Die Denkgestalt des Anfangs ist die Einheit des Gedachten und des denkenden Denkens unter den Bedingungen des Anfangs, d. h. der Unmittelbarkeit. Das gedachte unmittelbare Denken geht die dialektische Bewegung seiner Selbstaufhebung ein; das denkende Denken, das immer schon zu sich gekommene Denken, kann sich hier nur eben unter den Bedingungen des Anfangs vollziehen. Kurz: die jeweilige Stufe der logischen Entfaltung, d. h. die jeweilige logische Sphäre, ist immer die jeweilige Einheit der beiden Seiten. Dieser Prozeß der Selbstexplikation kann daher nicht so erklärt werden, daß eine einsinnige (eindimensionale) Methode (das denkende Denken) indifferent wäre gegenüber dem gedachten Denken, d. h. den darzustellenden Denkbestimmungen; dies ist deshalb ausgeschlossen, weil beide Seiten eben die beiden Seiten des einen, sich auf sich selbst beziehenden Denkens ausmachen. Anders gesprochen: *objektlogische* Ebene und *metalogische* Ebene sind zwar am Anfang zu unterscheiden, aber nicht in dem Sinn, daß dieser Unterschied als unverrückbare Grundlage fixiert werden könnte, denn in diesem Fall hätte man gerade die Originalität bzw. Intention der WL völlig aus dem Auge verloren, die darin besteht, daß gerade das Denken sich als die Einheit beider Ebenen begreift und damit ihre Trennung aufhebt[49].

Was bis jetzt auf etwas komplizierte Weise expliziert wurde, wird verständlicher, wenn der konkrete Verlauf der logischen Entfaltung näher ins Auge gefaßt wird. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Hegels allgemeine Charakterisierung der Methode im Schlußkapitel der WL mit Begriffen operiert, die ihren systematischen Ort meistens in der Wesenslogik haben (Unmittelbarkeit — Negation — wiederhergestellte Unmittelbarkeit). Achtet man nicht auf die hier vorliegende Problematik, nimmt man also die Hegelsche Bestimmung der Methode

---

[48] Vgl. Enzyklopädie § 420 Anmerkung.

[49] *W. Becker* in seinem oben zitierten Buch (vgl. Anm. 17) verkennt voll und ganz diesen fundamentalen Aspekt der WL. Auf diesem Interpretationsfehler beruhen die meisten seiner Einwände gegen Hegel und speziell gegen die WL.

mehr oder weniger als ein festes, eindimensionales Schema, das man auf die logischen Sphären anzuwenden habe, so wird alles unverständlich. Die so gekennzeichnete Methode besagt nämlich zu viel im Hinblick auf die Seinslogik (erste Sphäre) und zu wenig im Hinblick auf die Begriffslogik (dritte Sphäre). Dies sei näher erläutert und erhärtet.

Man würde den Sinn der berühmten Dialektik von Sein und Nichts, d. h. des Anfangs der WL, radikal verfehlen, wollte man diese Kategorien wie Reflexionsmomente, die ihr Gegenteil an sich selbst haben, interpretieren, denn von einem Gegensatz kann man erst auf einer höheren Ebene des Denkens bzw. der Logik sprechen. „Deshalb kann man nicht sagen, daß Sein sich näher als Nichts bestimme oder daß Sein in seinen *Gegensatz* übergehe, welcher das Nichts ist. Sein und Nichts sind nicht einander entgegengesetzt. Sie sind dasselbe, und sie sind ebensosehr verschieden, aber absolut verschieden, das meint: ohne eine Beziehung aufeinander. Wäre an ihnen eine solche Beziehung aufzuweisen, so wären sie nicht nur keine Bestimmungen der unbestimmten Unmittelbarkeit, sondern selbst gar keine unmittelbaren Bestimmungen. Jedes von ihnen wäre vielmehr durch sein Anderes vermittelt." [50] Daraus kann man ersehen, wie gründlich man an Hegel vorbeiredet, wenn man Sein und Nichts als einander entgegengesetzte Aspekte der unbestimmten Unmittelbarkeit interpretiert, um dann deren Sinnlosigkeit und Unhaltbarkeit zu demonstrieren; und weiterhin, wenn man immer wieder in der Dialektik von Sein und Nichts *die* Formel der Hegelschen Dialektik zu finden glaubt. Was die *dritte* logische Sphäre, die Begriffslogik, angeht, so ist ihre Struktur durch die Kategorien der Wesenslogik und somit durch die in diesen Kategorien formulierte Methode nicht angemessen artikulierbar. Wie *D. Henrich* richtig bemerkt, will die Dialektik in der Sphäre des Begriffs „nicht nur die Einheit Entgegengesetzter aufzeigen, sondern die Einheit ihrer Einheit und ihrer Differenz" [51]. Und er beschreibt diese begriffslogische Dialektik folgendermaßen: „. . . die Relation der Hegelschen Begriffe des Allgemeinen und des Besonderen läßt sich gar nicht als Gegensatz fassen, der dann etwa in der Einsicht in die Ununterscheidbarkeit und Vertauschbarkeit seiner Relata als Gegensatz verschwände und somit Anlaß gäbe, einen neuen Begriff einzuführen, an dem sich ein anderer Gegensatz auftut. Sie sind beide von vornherein so bestimmt, daß ihre Unabtrennbarkeit voneinander feststeht. Das Allgemeine impliziert den Gedanken seiner Spezifikation. Im Unterschied zum Besonderen ist es der Gedanke der ganzen Relation, gefaßt unter dem Gesichtspunkt der Beziehung auf sich, die in aller Besonderung erhalten bleibt. Dagegen ist das Besondere derselbe Gedanke, aber gefaßt unter dem Gesichtspunkt dessen, daß in jenem

[50] *D. Henrich*, Hegel im Kontext (Frankfurt a. M. 1971) 77—78.
[51] Ebd. 98.

Fürsichsein der Gegensatz eines bestimmten Besonderen zu anderem (nicht zum Allgemeinen) eingeschlossen ist."[52] Daher sagt Hegel oft, sowohl das Allgemeine als auch das Besondere seien der „ganze" oder „totale" Begriff[53]. Es ist daher verkehrt, Hegel zu unterstellen, er kenne keine „Konsistenz" des Einzelnen, dieses sei nur ein verschwindendes Moment im gegensätzlichen, ja widersprüchlichen Prozeß des Ganzen. Dies trifft nur zu, wenn das „Einzelne" aufgrund unangemessener Kategorien ausgelegt wird.

Es ergibt sich aus den obigen Überlegungen, daß und in welchem Sinn „Hegels sogenannte Dialektik"[54] nicht als ein einsinniges, eindimensionales, formales Schema interpretiert werden kann. Dazu ist noch eine abschließende Bemerkung zu machen. Wenn gesagt wurde, daß für die Artikulation der Seins- und Begriffslogik die Kategorien der Negation, des Gegensatzes usw. nicht angemessen sind, so heißt das nicht, daß sie in diesen Sphären keine Rolle spielen. Was die Seinssphäre, also die Unmittelbarkeit des Denkens, angeht, so kann sie nicht expliziert werden ohne Kategorien aus der Sphäre der Reflexion. Schon der Ausdruck „Unmittelbarkeit" zeigt dies. Der Grund hierfür wurde schon oben genannt: unser gewöhnliches Denken oder Bewußtsein hält sich in der Sphäre der Reflexion auf, so daß wir sozusagen nur zurückschauend das artikulieren können, was die Unmittelbarkeit des Denkens ausmacht. Hinsichtlich der begriffslogischen Bestimmungen ist zu sagen, daß in ihnen Negation, Gegensatz, Unmittelbarkeit enthalten sind, aber nur als Momente, und zwar als aufgehobene Momente, nicht aber als die bestimmende Perspektive. Der Grund hierfür liegt darin, daß in der höheren logischen Sphäre die Bestimmungen der niedrigeren Sphäre aufgehoben sind, was besagt, daß sie darin auch aufbewahrt werden.

IV

Den vielleicht treffendsten Ausdruck für die *Aktualität* der WL findet man bei *H.-G. Gadamer:* „Von Hegels Dialektik geht eine beständige Irritation aus."[55] Mag eine solche Irritation auch leicht konstatierbar sein, so ist es doch schwer, sie auf den Begriff zu bringen. Dies soll hier abschließend versucht werden. Es versteht sich von selbst, daß es sich nur um ein paar Bemerkungen handeln kann.

Die Aktualität der WL läßt sich in einer doppelten Hinsicht charakterisieren: 1) hinsichtlich der Feststellung ihres tatsächlichen Einflusses in der Gegenwart; 2) hinsichtlich einer von der WL bestimmten kritischen Wertung der gegenwärtigen Positionen.

---

[52] Ebd. 98—99.
[53] Vgl. z. B. WL II 260.
[54] *D. Henrich*, a. a. O. 98.
[55] Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien (Tübingen 1971) Vorwort 5.

Zu 1) Die WL wird heute als Bezugspunkt für die Selbstexplikation bedeutender, ihrem Selbstverständnis nach sich oft ausschließender philosophischer (und theologischer) Fragestellungen und Richtungen der Gegenwart herangezogen. In sehr vereinfachender Form können *fünf* solche Fragestellungen bzw. Richtungen unterschieden werden. An *erster* Stelle ist der *Marxismus* mit allen seinen Varianten zu nennen, für den die WL absolut unentbehrlicher Bezugspunkt ist, insofern sich diese Richtung in einer fundamentalen Hinsicht direkt von der WL herleitet. Zu erwähnen sind hier nicht nur der orthodoxe dialektische Materialismus, sondern auch die „kritische Theorie" der Frankfurter Schule und auch jene Variante des Marxismus, die das Hegelsche Erbe bei *Marx* zu minimalisieren oder gar zu leugnen versucht; insofern nämlich diese Variante bestrebt ist, die traditionelle Deutung der „Umstülpung" der Hegelschen dialektischen Logik durch Marx zu kritisieren, erkennt sie die WL als obligatorischen Bezugspunkt für das Selbstverständnis des Marxismus an[56]. Eine *zweite* Richtung ist die heutige philosophische Hermeneutik, vor allem wie sie von ihrem Hauptvertreter, *H.-G. Gadamer*, verstanden wird. Neben der *Phänomenologie des Geistes* hat die WL für diese Richtung eine zentrale *positiv-abgrenzende* Bedeutung, womit folgendes gemeint ist: die Hermeneutik grenzt sich von der WL so ab, daß sie in ihr gleichzeitig eine fundamentale Inspirationsquelle erblickt. An *dritter* Stelle ist *Heideggers* Seins- und Wahrheitsdenken zu nennen. „Es ist auffällig genug, mit welcher Beharrlichkeit Heideggers Denken um Hegel kreist, und immer neue Abgrenzungsversuche gegen Hegel, bis in unsere Gegenwart hinein, unternimmt." [57] Hinzuzufügen ist, daß sich diese Versuche vor allem auf die WL beziehen[58]. Hier könnte man von einer zentralen *negativ-abgrenzenden* Bedeutung der WL sprechen, insofern für dieses Denken die WL unentbehrlich geworden ist, um den eigenen — seiner Intention nach — radikal anderen Standort zu bestimmen. An *vierter* Stelle sei die *metaphysische und theologische Ontologie* genannt, worunter hier die große scholastische Tradition der Ontologie verstanden wird. Es ist auffallend, mit welcher Häufigkeit und Intensität man sich in diesem Lager mit Hegels WL auseinandersetzt. Es gibt kaum einen bedeutenden Vertreter dieser Richtung, der nicht irgendwann seine Position ausdrücklich von der Hegelschen abzugrenzen versucht hätte. Genannt seien: *C. Fabro*, *B. Lakebrink*, *G. Siewerth*, die Vertreter des sog. transzendentalen Thomismus, *Max Müller* (insofern sein Denken

[56] Vgl. besonders die Arbeiten von *L. Althusser* (oben Anm. 7). Im scharfen Gegensatz zur Marxinterpretation von Althusser bemüht sich *Alfred Schmidt*, „das Hegelsche Erbe in Marx zu verteidigen" (Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik [München 1971] 16).

[57] *H.-G. Gadamer* a. a. O. 86.

[58] Vgl. dazu: *M. Heidegger*, Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 35—73.

unter diese Richtung subsumiert werden kann). Hier wäre von einer *klärend-* oder *unterscheidend-abgrenzenden* Funktion der WL zu sprechen. In diesem Zusammenhang ist auch die *Theologie* zu erwähnen. Die WL hat immer das Interesse der Theologie auf sich gezogen, insofern man Hegels Werk als Theologik interpretierte. Heute mehren sich die theologischen Studien über die WL. Schließlich muß auch — *fünftens* — die Bedeutung der WL für die heutige *Methodenproblematik* und *Wissenschaftstheorie* berücksichtigt werden, und zwar in einer zweifachen Hinsicht: a) Von vielen Vertretern der großen philosophischen Tradition (bes. von *Heidegger, Gadamer* u. a.) wird Hegel als der Denker interpretiert, der das Wesen dessen, was ihrer Auffassung nach Wissenschaft besagt, zur Vollendung gebracht, d. h., der Wissen auf Logik und Methode reduziert hat. In Hegels WL sehen diese Philosophen die im voraus gelieferte Systematik des modernen Methodenbewußtseins und der modernen Wissenschaftstheorie. b) Was das Selbstverständnis der heutigen Wissenschaftstheoretiker selbst anbelangt, so ist deren Bezug auf Hegel ein beinahe rein negativer, aber auch als negativer ist er eben nicht ohne Bedeutung. Hier sind die Unkenntnis und die Vorurteile — und zwar auf beiden Seiten — besonders groß, wie z. B. der berühmte „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie"[59] gezeigt hat. Immerhin kann man bei vielen Wissenschaftstheoretikern das Bedürfnis konstatieren, sich gegen Hegels WL abzugrenzen. Als Beispiele seien die bekannte Abhandlung von *Karl Popper* „Was ist Dialektik?"[60] und andere Werke über Wissenschaftstheorie, in denen der Bezug auf Hegel nicht fehlt, genannt[61]. Zu erwähnen wäre hier auch die beinahe uferlose Literatur über dialektische Logik und Wissenschaftstheorie im östlichen marxistischen Lager.

Zu 2) Der kritisch-wertende Aspekt läßt sich folgendermaßen formulieren: Die WL enthält die Grundelemente einer systematisch-integrierenden Kritik an den Einseitigkeiten der genannten Richtungen. Auch hier müssen einige Hinweise genügen. Zuvor aber sei der Grund genannt, der erklärt, warum die WL die Grundelemente einer systematisch-integrierenden Kritik enthält. Dieser Grund dürfte darin zu suchen sein, daß Hegels WL eine bemerkenswerte Einheit von (klassischer) Metaphysik, Transzendentalphilosophie, Bedeutungstheorie, Wissenschaftstheorie und Methodologie darstellt, und zwar dergestalt, daß diese Einheit nicht als ein nachträgliches konfuses Mischgebilde

---

[59] Vgl. das von *Th. W. Adorno* u. a. herausgegebene gleichnamige Buch (Neuwied-Berlin 1969).

[60] Die deutsche Übersetzung erschien in: Logik der Sozialwissenschaften, hrsg. von *E. Topitsch* (Köln ²1965) 262—290.

[61] Vgl. z. B. *H. Seiffert*, Einführung in die Wissenschaftstheorie 2 (München 1970) 205—219; *W. K. Essler*, Wissenschaftstheorie II (Freiburg i. Br.-München 1971) 96—103.

vieler Disziplinen und Richtungen aufzufassen ist, sondern — um eine Wendung Hegels über das Denken hierher zu übertragen — als das ursprüngliche „eine und dasselbe Zentrum, in welches als in ihre Wahrheit" alle diese Disziplinen bzw. Fragestellungen „zurückgehen" [62]. Abschließend seien einige Gesichtspunkte kurz gestreift, die die Behauptung stützen sollen, die WL enthalte die Grundelemente einer systematisch-integrierenden Kritik.

Was zunächst den *dialektischen Materialismus* anbelangt, so wird aus den obigen Ausführungen deutlich, daß die materialistische Dialektik, insbesondere insofern sie die „dialektisch-materialistischen Gesetze" [63] aufstellt, auf halbem Weg sowohl hinsichtlich der Interpretation als auch hinsichtlich der Aneignung der Hegelschen Logik stehengeblieben ist. Die materialistische Ontologisierung der Hegelschen Dialektik ist in Wahrheit eine Fixierung der Kategorien der *Wesens*logik und eine Reduktion dieser Kategorien auf *einen* Bereich der Wirklichkeit. Vor dem Anspruch der angemessen interpretierten *ganzen* WL kann diese materialistische Dialektik nicht bestehen.

In *H.-G. Gadamers Hermeneutik* und *Sprachphilosophie* wird das Verhältnis von Sprache und Logik zum Zentralthema erhoben. Interpretation und Kritik der WL kommen in folgendem Satz zum Ausdruck: „Es fragt sich . . ., ob Sprache wirklich nur eine noch nicht zur gedanklichen Durchdringung ihrer selbst gelangte instinktive Logik ist." [64] Gadamer betont, daß das Denken, das die Sprache einzuholen sucht, stets unter dem Gesetz der menschlichen Endlichkeit gesehen werden muß; Sprache ist nicht ein verschwindendes und vorübergehendes Medium des Gedankens. In der Sprachlichkeit alles Denkens sieht er eine Gegenrichtung gegen Hegels angeblichen Versuch, das Logische als die Grundlage universeller Vergegenständlichung zu denken. Und er schließt: „Dialektik muß sich in Hermeneutik zurücknehmen." [65] Dazu sei bemerkt: Hegel will nicht die Sprache in Logik aufheben, denn er weiß genau, wie er unübertrefflich formuliert, „daß der Begriff als Gedanke überhaupt, als Allgemeines, die *unermeßliche Abbreviatur* gegen die Einzelheit der Dinge . . . ist" [66]. Was die von Gadamer beanstandeten Ausdrücke (z. B.: die Sprache sei die bloße „Einhüllung" des Gedankens) angeht, so ist zu beachten, daß sie von der Dimension des Logischen her zu deuten sind. Aber die logische Dimension ist nicht die einzige. Es wird alles unklar und schief bei Hegel, wenn man die von ihm scharf gesehene und streng eingehaltene Differenz zwischen

[62] Enzyklopädie § 467 Anmerkung.
[63] Vgl. dazu z. B.: Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg von *G. Klaus* und *M. Buhr* (Reinbek 1972), Art. „Dialektik", 239—246, bes. 245.
[64] *H.-G. Gadamer* a. a. O. 64.
[65] Ebd. 69.
[66] WL I 18 (Hervorhebung vom Verfasser).

den Dimensionen nicht beachtet. Hegel hat nie behauptet, daß Logik die Sprache ersetzen kann oder soll. Zu Gadamers sachlicher Position ist noch folgendes anzumerken: Indem er es unterläßt, eine Logik im Sinne Hegels zu entfalten, reduziert er die Sprache auf ein allgemeines, unbestimmtes, unstrukturiertes Medium überhaupt; damit übersieht er gerade den Vernunftcharakter der Sprache, d. h. jenen Zug, demzufolge die Sprache selbstreflexiv, d. h. fähig ist, sich selbst zu begreifen.

Daß *Heidegger* der WL nicht gerecht wird, geht aus folgendem bezeichnenden Punkt hervor. Heidegger deutet die abendländische Metaphysik als jenes Denken, das Sein als Grund aufgefaßt hat. In Hegels System sieht er die Vollendung dieses Denkens in dem Sinn, daß die Hegelsche WL die vollkommenste Durchführung dieses Grund-Denkens ist. Diese Sicht Heideggers ist sehr sonderbar, denn sie verkennt, daß Hegel die Kategorie des Grundes genau analysiert und ihr einen genauen Ort innerhalb der WL zuweist, nämlich in der Wesenslogik. Dies besagt, daß der „Grund" in der höheren Sphäre der Begriffslogik aufgehoben, d. h. nicht mehr die bestimmende Perspektive ist oder, mit Hegels eigenen Worten, „kein Gelten mehr" [67] hat. Im übrigen decken sich Heideggers Interpretation und Kritik der klassischen Metaphysik, grundsätzlich gesehen, weitgehend mit Hegels objektiver Logik, die ja als „die wahrhafte Kritik" [68] dieser Metaphysik von Hegel verstanden wird. Nur will Heidegger aufgrund dieser Kritik den „Schritt zurück" tun, in eine unkritische Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit, wobei er dann die seine Kritik tragende Intention mißversteht, ja in eine Vergessenheit des eigenen Weges verfällt. Hegel hingegen tut den „Schritt vorwärts".

Über das Verhältnis der *metaphysischen* und *theologischen Ontologie* zur WL wäre sehr viel zu sagen. Hier mögen zwei kurze Hinweise genügen. *Erstens:* Diese Ontologie unterscheidet zwischen logischer (begrifflicher) und ontologischer Einheit des Seins. Beide decken sich nicht. Es wird aber nie klar, worauf eine solche Unterscheidung beruht und wie sie möglich ist. Wird hier nicht eine weitere, tiefere Ebene der Einheit von „Logik" und „Sein" vorausgesetzt, und zwar als Bedingung der Möglichkeit für jene Unterscheidung? *Zweitens:* „Sein" wird als der schlechthin universale (transzendentale) Begriff oder, wie andere auch sagen, „Horizont" aufgefaßt, so daß jede philosophische Fragestellung letztlich immer auf die Seinsproblematik bzw. -ebene zurückgeführt wird. Dazu ist aber zu sagen: „Sein" (das nicht mit „Existenz"

---

[67] Berliner Schriften 351. Die ganze Stelle lautet: „... im dritten Teile der Logik, welche von dem Begriffe und der Idee handelt, sind wahrere Formen an die Stelle der Kategorien von Substanz, Kausalität, Wechselwirkung, die daselbst kein Gelten mehr haben, getreten."

[68] WL I 47.

verwechselt werden darf) ist nur einer der Universalbegriffe (bzw. -„horizonte"); es gibt nämlich auch andere, denn im Grunde hat jede Kategorie Universalcharakter: auf alles und jedes können etwa die Kategorien „Wirklichkeit", „Wesen", „Substanz-Akzidens", „Objektivität" usw. angewendet werden. Hegel drückt sich diesbezüglich so aus: „... die logischen Bestimmungen überhaupt ... können als Definitionen des Absoluten [d. h. des „Ganzen" der „Wirklichkeit"] ... angesehen werden."[69] Wenn dem aber so ist, muß die Frage nach dem geordneten Zusammenhang dieser Begriffe gestellt werden. Es ist nun leicht einzusehen, welche Relevanz die WL für diese Problematik hat. — Eine ähnliche Überlegung wäre im Hinblick auf die *theologische* Problematik anzustellen. Hier könnte die WL eine Reihe von Scheinproblemen entlarven und falsche bzw. unangemessen gestellte Fragen klären[70].

Zuletzt seien einige Bemerkungen über die *Wissenschaftstheorie* und die *Methodenproblematik* vorgelegt. Das eigentliche Gespräch hat hier kaum begonnen, obwohl gerade hier vermutlich die eigentliche Aktualität der WL liegt. Die Bedeutung der WL diesbezüglich wäre darin zu sehen, daß Hegel in unverkürzter Weise die *Gesamtstruktur* des Wissens und damit der Wissenschaft herauszuarbeiten versucht. Auf zwei wichtige Einsichten, die sich daraus ergeben, sei kurz eingegangen.

---

[69] Enzyklopädie § 85.

[70] Ein Beispiel möge diese Behauptung erhärten. In seinem großen Buch „Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie" (Freiburg i. Br. - Basel - Wien 1970) formuliert der Theologe *Hans Küng* die Hauptaporie der traditionellen Gotteslehre und Christologie als die Frage der Unveränderlichkeit und des Werdens Gottes (vgl. 549). Ungeachtet der Hegelschen „monistischen Seinsdialektik" und der ebenso „monistischen Erkenntnisdialektik" (553) behauptet Küng, Hegels philosophisches Denken habe sich als „besonders ... geeignet erwiesen, jenem Anliegen des Alten wie des Neuen Testaments zum Ausdruck zu verhelfen, das man heute als Geschichtlichkeit Gottes bezeichnen kann" (557). Dies bedeutet für Küng, daß Gott das Werden nicht abgesprochen werden kann. Über diese Kategorie des Werdens aber macht sich Küng keine Gedanken. Er erwähnt mit keinem Wort — und dies in einem Hegelbuch! —, daß diese Kategorie einen ganz bestimmten Platz in Hegels WL einnimmt; noch weniger erörtert er die darin steckende sachliche Problematik. Er hätte aber gerade hier Entscheidendes von Hegel lernen können. Hegel zeigt nämlich, daß die „unmittelbaren" oder „Naturreligionen" es sind, die ihre Auslegung in den Kategorien der Seinssphäre, zu der die Kategorie des Werdens gehört, erhalten (vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hrsg. von G. Lasson [Hamburg 1966], Band 1/2, 19), während die christliche Religion ganz andere „Bestimmtheiten" voraussetzt und impliziert, nämlich die Bestimmtheiten der Begriffssphäre (d. h. der Freiheitssphäre) (ebd. 20). Daß Küng Hegel mißversteht, zeigt sich schon daran, daß er dem Kapitel über die WL ausgerechnet den Titel „Christus aufgehoben im Sein" (318) gibt. Es wird hier deutlich, daß die von den Theologen heute so oft angesprochene „Geschichtlichkeit" Gottes so lange eine verschwommene Vorstellung bleiben wird, als man sich nicht entschließt, diese (bzw. jede) theologische Fragestellung auf der Basis einer streng methodisch-systematischen Reflexion über die in jedem Sprechen, Fragen und Wissen implizierten logischen Bestimmungen zu artikulieren.

a) Einer der für die gegenwärtige Diskussion um die Wissenschaftstheorie wichtigsten Aspekte der Hegelschen Auffassung ist der nichtmonistische oder nichteindimensionale Charakter des Wissens und der Wissenschaft. Ironischerweise ist dies gerade eine jener Einsichten, die die traditionellen Hegelgegner gegen ihn verteidigen zu müssen glaubten. Gerade einen Monismus des Wissens hat Hegel nicht vertreten, denn er hat die verschiedenen Formen (Gestalten, Stufen) des Wissens sowohl in der *Phänomenologie* als auch in der WL im einzelnen herausgearbeitet. Wenn gesagt wird, er anerkenne diese Pluralität doch wieder nicht, da er sie in das absolute Wissen aufhebe, so wird übersehen, daß diese *Formen* des Wissens eben Formen *des Wissens* sind, d. h., daß sie nicht beziehungslos nebeneinanderliegen. Daß sie bei Hegel „aufgehoben" werden, besagt nur — aber dies ist radikal genug —, daß sie nicht wie kleine Absoluta in „splendid isolation" zu nehmen, sondern in ihrem relativen, partikulären Charakter zu begreifen sind. b) Von der Gesamtstruktur und von den Stufen des Wissens her kann man allererst verstehen, *was* Methode ist und *daß* und *warum* es eine — allerdings gestufte, d. h. begriffene — Pluralität von Methoden geben kann und tatsächlich gibt. Die Methode erscheint nämlich hier als die (formalisierte) Abbreviatur einer bestimmten Form oder Stufe des Wissens. Da jede Form oder Stufe des Wissens einen allgemeinen Sachbezug aufweist, ist jede Methode prinzipiell und potenziell universal, insofern sie von sich aus auf alle Sachbereiche angewendet und ausgeweitet werden kann. Jede Methode ist eine Weltansicht in nuce, noch unentfaltet. Weil dem so ist, gibt es die uns alle bewegende γιγαντομαχία (Gigantomachie) — aber nicht mehr eigentlich περὶ τῆς οὐσίας [71] (um den Sinn von Sein), sondern um die Formen und die Einheit des Wissens und der Methode. Wie soll dieser Riesenkampf ausgetragen werden? Kann dies anders geschehen als dadurch, daß gezeigt wird, *daß* und *wie* die Formen des Wissens und der Methode sich aufeinander beziehen, indem sie sich darin als limitiert erweisen? Hegels WL ist eine der Dimensionen, in der dieser Riesenkampf, diese Dialektik der Formen des Wissens und der Methode, systematisch artikuliert wird.

[71] Vgl. Platon, Sophistes 246 a 4.

Selbstkritik der Kirche

Zum Dokument der Bischofssynode ‚de iustitia in mundo'

Von Oswald von Nell-Breuning, S. J.

Päpstliche Enzykliken sind sowohl der Sache als auch dem literarischen Genus nach *Lehr*schreiben, d. h. treten mit dem Anspruch auf, kraft päpstlicher Autorität Belehrung zu erteilen. Entgegengesetzte Meinungen werden gegebenenfalls als Irrtümer aufgeführt, um sie zurückzuweisen und zu widerlegen; in eine Diskussion mit ihnen als gleichberechtigten Partnern wird nicht eingetreten; die Enzykliken beanspruchen vielmehr, für jedermann oder doch jedenfalls für alle Katholiken *verbindliche Wahrheiten* zu verkünden[1].

Etwas anders verhält es sich mit der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" (= „GS") des 2. Vatikan. Konzils. Thema dieser Pastoralkonstitution ist nicht, wie sie manchmal ungenau angeführt wird, *die* heutige Welt, sondern in ihr beschäftigt die Kirche sich mit sich selbst, mit ihrer Stellung und ihrer Aufgabe *in* der heutigen Welt. Immerhin überwiegen dem Umfang nach die Ausführungen über die verschiedenen Kultursachgebiete, aber sie werden anders angegangen als in den Enzykliken: es geht nicht oder jedenfalls nicht so sehr um Weisungen an sie, wie sie beschaffen sein oder wie sie sich verhalten sollten, als vielmehr darum, daß die Kirche von ihnen Kenntnis nimmt, um sich ihnen gegenüber *sach*gerecht verhalten zu können; es geht um ihr *eigenes* Verhalten *zu* den Kultursachgebieten. Im Ergebnis führt diese unvoreingenommene Kenntnisnahme die Kirche denn auch dazu, ihr Verhalten in ganz wesentlichen Stücken zu *berichtigen;* als Beispiel sei nur genannt, wie die Kirche sich gegenüber dem die heutige Welt beherrschenden und von ihr zur Kenntnis genommenen weltanschaulichen Pluralismus zur *Toleranz* durchringt und in einem eigenen, in der gleichen Konzilssitzung wie „GS" verabschiedeten Dokument ihr Bekenntnis zur Toleranz ablegt[2].

Einen großen Schritt weiter tut das Dokument „De iustitia in mundo" der im Spätjahr 1971 stattgehabten 2. Vollversammlung der *Bischofssynode*. Hier richtet die Kirche nicht nur Empfehlungen an sich

[1] Für den Bereich der Soziallehre vgl. vom Verf. „Der Wahrheitsanspruch der katholischen Soziallehre" in: „Testimonium Veritati"; Festschrift für Bischof Wilhelm Kempf, hrsg. von *H. Wolter*, Fft. Theol. Studien, 7, Frankfurt a. M. 1971, S. 257 ff.

[2] Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" vom 7. 12. 1965.

selbst, sondern übt ausgesprochenermaßen Kritik, und zwar eine offene und ungeschminkte *Kritik an sich selbst;* das bedeutet unbestreitbar einen weiteren bemerkens- und begrüßenswerten Fortschritt[3].

Das die Überschrift „Von der Gerechtigkeit der Welt" tragende Dokument handelt, wie es nicht anders sein kann, von dem in der Welt herrschenden *Mangel* an Gerechtigkeit, zwar gewiß nicht von allen — das wäre unmöglich —, aber doch von einer stattlichen Reihe schlimmer *Un*gerechtigkeiten, die in der heutigen Welt zu beklagen und an denen wir selbst oft unbewußt, sei es aktiv, sei es passiv, beteiligt sind, an denen wir uns aber aktiv nicht beteiligen dürfen, ja die wir nach besten Kräften zu bekämpfen und so viel wie irgend möglich zu beseitigen haben. — Wer die Welt in dieser Weise vor seinen Richterstuhl zieht, der muß auf die *Gegenfrage* gefaßt sein, wie es denn bei ihm selbst um die Gerechtigkeit stehe. Dessen sind die Bischöfe sich bewußt und deswegen kommen sie der Gegenfrage zuvor: sie selbst unterziehen die Kirche und damit nicht zuletzt sich selbst, ihr eigenes Verhalten einer ernstgemeinten Kritik und stellen ehrlich eine Reihe von Mängeln fest, die nicht beschönigt, sondern aufrichtig eingestanden werden.

Die Kritik an den in der Welt herrschenden Ungerechtigkeiten erfordert eine Antwort auf die *Vor*frage, wieso denn die Kirche *berufen* sei, solche Kritik zu üben. Dafür, erst recht aber für die von der Kirche an sich selbst zu übende Kritik, kommt alles darauf an, wie die Kirche sich selbst und den von ihrem göttlichen Stifter ihr erteilten Auftrag, die ihr gestellte Aufgabe versteht.

Was dies angeht, hatte Leo XIII. in „Immortale Dei" sehr klar herausgearbeitet, Aufgabe der Kirche sei einzig und allein, die Menschen zum ewigen Heil zu führen; in Erfüllung dieser Aufgabe trage sie jedoch auch zum irdischen Wohlergehen der Menschen so viel bei, daß sie gar nicht mehr tun könnte, wenn sie eigens dazu gestiftet wäre. Alle späteren Dokumente mit Ausnahme von „Mater et magistra" (= „MM") (n. 3: ‚ante omnia . . ., tamen') haben daran festgehalten, daß die von der Kirche für das irdische Wohl der Menschen ausgeübte Wirksamkeit ganz und gar *im Dienste* ihrer einen und einzigen übernatürlichen Heilsaufgabe steht, keineswegs also eine neben- oder auch nur untergeordnete *Zweit*aufgabe ist. Nach „MM" ist die Pastoral-

[3] Bedauerlicherweise sind die Absätze dieses Dokuments nicht, wie dies seit einigen Jahren bei Enzykliken üblich ist, durchnumeriert oder ist wenigstens, wie in dem Dokument über den priesterlichen Dienst, die Gliederung durch Ziffern verdeutlicht; das erschwert das Zitieren um so mehr, als es Anlaß dazu bietet, daß verschiedene Druckausgaben unterschiedlich unterteilen (die hier angewandte Zählung der Absätze folgt der Gliederung in den AAS 63 [1971] pp. 923—942, mit der die offenbar vom gleichen Satz gedruckte, nur anders umbrochene lateinische Ausgabe der Vatikanischen Druckerei genau übereinstimmt; die beiden deutschen Ausgaben weichen nur geringfügig davon ab).

konstitution klar und ausdrücklich zur „klassischen" Linie zurückgekehrt[4]. *Unser* Dokument der Bischofssynode behält die Linie von „GS" bei, ist aber leider in der sprachlichen Formulierung nicht ganz glücklich, wozu noch erschwerend hinzukommt, daß in diesem Fall der in den AAS verkündete lateinische Wortlaut nicht mit der gleichen Sicherheit, wie das bisher bei Enzykliken möglich war, als der allein authentische angesehen werden kann. Die in den AAS den beiden Dokumenten der Bischofssynode vorangestellte Verlautbarung des Kardinalstaatssekretärs „ex audientia SSmi" ist sicher im strengen Rechtssinn „verkündet"; eben *sie* spricht aber den beiden Dokumenten der Bischofssynode den Charakter von Gesetzen, die als solche fähig wären, verkündet zu werden, ausdrücklich ab, indem er bekanntgibt, der Heilige Vater bestätige alles darin enthaltene, *soweit* es schon bisher geltendes Recht sei oder dadurch gedeckt werde, *behalte sich* im übrigen aber die Prüfung und gegebenenfalls Inkraftsetzung *vor*. Demzufolge kommt dem in den AAS abgedruckten lateinischen Wortlaut die Authentizität eines im Amtsblatt des Heiligen Stuhles verkündeten Gesetzestextes *nicht* zu. Somit ist man darauf verwiesen, die in verschiedenen Sprachen vorliegenden Fassungen miteinander zu vergleichen und sie nach ihrer Qualität zu werten.

Daß der lateinische Text der ursprüngliche sei, ist von vornherein denkbar unwahrscheinlich; in der Tat genügt schon ein oberflächlicher Blick, um sich zu überzeugen, daß er aus modernsprachlichen Vorlagen übersetzt ist![5] Dem rechten Verständnis dürfte man daher wohl am nächsten kommen, wenn man sich an den französischen und italienischen Text hält; immerhin hat doch nach allem, was bekannt

---

[4] A. a. O. Ziff. 42 mit der dort in Fußnote angeführten Ansprache Pius' XII. vom 9. 3. 1956; vgl. auch die musterhaft präzise Wortfassung in der Ansprache Pauls VI. an die Bischofssynode vom 6. 11. 1971: ‚missionem propriam a Christo Ecclesiae suae creditam non esse quidem ordinis politici, oeconomici vel socialis, cum finis ei praefixus sit ordinis religiosi (GS 42); tamen ea conferre potest et debet ad instaurandam iustitiam etiam temporalem. Haec omnia non quidem plenus et absolutus finis ipsius Ecclesiae sunt, sed inservire debent ad regnum Dei in terris constabiliendum' (AAS 1971, 834). — In bezug auf den *Priester* und seine Aufgabe enthält das andere Dokument der Bischofssynode über den priesterlichen Dienst — gleichfalls unter Bezugnahme auf GS 42 — ganz die gleiche Aussage (nach der anscheinend amtlichen Bezifferung des Oss. Rom. I 7, Abs. 2, nach der Übersetzung der deutschen Bischofskonferenz Ziff. 15 (2).

[5] Die von der Vatikan. Druckerei herausgebrachte deutsche Übersetzung folgt ersichtlich dem lateinischen Text und erweist sich damit als Übersetzung *von* Übersetzung. Eine zweite deutsche Übersetzung liegt vor in dem von der deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Bändchen „Römische Bischofssynode 1971" (Paulinus-Verlag, Trier 1972); sie lehnt sich unverkennbar an diejenige der Vatikan. Druckerei an, ist aber gründlich überarbeitet und bietet wesentlich besseres Deutsch. — Hinfort wird die deutsche Übersetzung der Vatikan. Druckerei mit V, diejenige des Paulinus-Verlags mit P angeführt. — Die französische und italienische Fassung wird hier nach der Ausgabe der Vatikan. Druckerei, der lateinische Wortlaut nach den AAS 63 (1971), pp. 923—942 wiedergegeben.

geworden ist, auch die deutsche „Sprachgruppe" beträchtlichen Einfluß auf die endgültige Gestalt des Dokuments ausgeübt, so daß in manchen Fällen die deutsche Wortfassung das ursprünglich Gemeinte und Gewollte vielleicht am treffendsten zum Ausdruck bringt.

Gleich an der grundlegend wichtigen Stelle (6), wo die zur Synode versammelten Bischöfe sich darüber aussprechen, wie sie die Aufgabe der Kirche verstehen, machen die unterschiedlichen Fassungen in den verschiedenen Sprachen uns zu schaffen.

Der lateinische Text lautet: ‚Actio pro iustitia et participatio transformationis mundi plene nobis apparent tamquam ratio constitutiva praedicationis Evangelii, missionis nempe Ecclesiae circa generis humani redemptionem et liberationem ab omni statu oppressionis.' — Mit vollem Recht setzt der Text Verkündigung des Evangeliums und Sendung der Kirche *in eins* (‚nempe'); ebenso verfährt die französische (‚qui est') und die italienische Fassung (‚cioè'). Dagegen haben beide deutschen Übersetzungen nur ein einfaches „und", womit gerade das, worauf die ganze Argumentation aufbaut, nämlich, daß Verkündigung des Evangeliums und Sendung der Kirche *ein und dasselbe* sind, verfehlt ist; das verbindende schlichte „und" legt eher die Vorstellung nahe, es seien zwei *verschiedene* Dinge.

Gefragt ist, ob ‚actio pro iustitia' (Einsatz für die Gerechtigkeit) und ‚participatio transformationis mundi' (Teilnahme [besser wohl Beteiligung oder Mitwirkung] an der Umgestaltung der Welt) zur Verkündigung des Evangeliums oder, was *dasselbe* ist, zur Aufgabe der Kirche gehören[6].

Die *Antwort* der Bischofssynode auf diese Frage lautet: diese ‚actio' bzw. ‚participatio' erscheint uns ‚plene' (franz. ‚pleinement', ital. ‚chiaramente', deutsch V „deutlich", in P fehlend) als ‚ratio constitutiva' (franz. ‚dimension constitutive', ital. ‚dimensione costitutiva', deutsch V und P „wesentlicher Bestandteil") der Verkündigung des Evangeliums, oder, was dasselbe ist, der Sendung der Kirche. So weit, so gut; der Text ist vollkommen eindeutig, insoweit er den Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung oder Mitwirkung an der Umgestaltung der Welt als *konstitutiven Bestandteil* bezeichnet; das besagt klare Ein- (oder Unter-)Ordnung, keine Zweit- oder Nebenaufgabe.

Leider wird diese erfreuliche Klarheit alsbald wieder verwischt durch die Art, wie die Sendung der Kirche interpretiert wird; anstatt

---

[6] In das Wort ‚participatio' hat man, gestützt auf die spezifische Bedeutung, in der es im französischen Gesellschaftsrecht gebraucht wird, etwas hineingeheimnissen wollen. Soweit ich sehe, findet es sich im lateinischen Text außer an dieser noch an acht weiteren Stellen: 18, 29, 42, 43, 47, 54, 64/2, 64/4; an allen diesen Stellen scheint es mir ganz schlicht Teilnahme, Teilhabe, Beteiligung oder Mitwirkung zu besagen.

es bei der Gleichsetzung mit der Verkündigung des Evangeliums zu belassen, wird sie *aufgespalten* in ‚generis humani redemptio et liberatio ab omni statu oppressionis'[7]. Hier *stimmt etwas nicht!* Die Menschheit, das Menschengeschlecht stand in Schuld vor Gott und bedurfte daher der Erlösung; Christus hat es erlöst, und dieses sein Werk führt die Kirche gemäß seinem Auftrag fort. Aber *die Menschheit* steht nicht unter Bedrückung und bedarf daher auch keiner Befreiung ‚ab omni statu oppressionis', *kann* gar nicht davon befreit werden. Unterdrückt sind immer nur einzelne Menschen oder Gruppen von Menschen, denen andere als Unterdrücker gegenüberstehen. So kann man für die Gleichberechtigung der Frau kämpfen, weil und solange sie von den Männern unterdrückt wird. Man kann auch dahin streben, alle Ungerechtigkeit und Unterdrückung aus der Welt zu schaffen; dagegen *die* Menschheit (von *ihr* sprechen alle Texte außer P) von aller Unterdrückung zu befreien, ist ein gegenstandsloses Unternehmen: *die* Menschheit ist nicht unterdrückt. Wie immer aber diese Befreiung von aller Art der Unterdrückung verstanden sei, alle Texte stellen sie durch schlichtes „und" *neben* die Erlösung und verstehen demnach offenbar unter ‚liberatio' etwas anderes als unter ‚redemptio'; die „Befreiung" besteht in etwas *anderem* als in der Vermittlung des übernatürlichen Heiles, gehört nicht spezifisch der Heilsordnung an, sondern dem Bereich des irdischen Wohlergehens.

Damit befinden wir uns in einer Zwickmühle. *Entweder* ist die Sendung, die Christus seiner Kirche erteilt hat, *ein und dasselbe* wie die Verkündigung des Evangeliums, d. i. der *Heils*botschaft; dann ist das *Heil* und *nur* das Heil Gegenstand dieser Sendung; die „Befreiung von aller Art Unterdrückung" kann sich als erfreuliche Begleiterscheinung oder Nebenfolge ergeben, aber dazu ist die Kirche nicht „gesandt"; wohl steht sie in ihrem „Pflichtenheft", aber Christus hat die Kirche nicht *um ihretwillen gestiftet*, wie denn auch die Menschwerdung des Sohnes Gottes sich um noch so hohen zeitlich-irdischen *Wohles* nicht verlohnte, sondern *nur* um des ewigen *Heiles* willen. Das ist die eine Alternative. *Oder* — und das wäre die andere — das mit der ‚liberatio ab omni statu oppressionis' gemeinte zeitlich-irdische Wohl ist neben der ‚redemptio' und mit ihr zusammen *gleichfalls* Gegenstand der Sendung; dann umfaßt diese *mehr* als bloß die Verkündigung des Evangeliums und kann daher nicht mit ihr in eins gesetzt werden. — Der Satz, so wie er da steht, mit der Ineinssetzung von

[7] Der franz. und ital. Text bezieht sowohl redemptio als auch liberatio auf die *Menschheit;* auch den lateinischen Text wird man am ungezwungensten so verstehen. Deutsch V spricht grammatisch fehlerhaft von „Sendung der Kirche *zur* Erlösung des Menschengeschlechts und *der* Befreiung ..."; P hat „zur Erlösung der Menschen und zur Befreiung aus ..."; damit vermeidet P die Unstimmigkeit der anderen Texte, aber um welchen Preis?

‚praedicatio Evangelii' und ‚missio Ecclesiae' am *Anfang* und dem Zusatz ‚et liberationis . . .' am *Ende* widerspricht sich selbst.

Nun kann aber kein Zweifel daran bestehen, daß der ganze Nachdruck auf der eingangs betonten *Einheit* liegt (sie ist ‚datâ operâ' ausgesagt), wogegen das Anhängsel ‚et liberationis . . .' als unbedachte rhetorische Floskel, als mißglückte Amplifikation anzusehen ist. M. a. W.: man kann — und um den Widerspruch zu beheben und dem Satz einen vollziehbaren Sinn zu geben, *muß* man — über dieses Anhängsel *hinweglesen.* Was dann bleibt, die Substanz des Satzes, ist genau die Aussage von „GS" Ziff. 42, die klassische Linie seit Leo XIII.

Soviel zum „Prooemium" (Absätze 1—6).

Der den politisch engagierten Leser am stärksten interessierende Teil I „Iustitia et societas mundialis" (Abs. 7—29), der sich ganz mit der „Welt" beschäftigt, kann außer Betracht bleiben, da er für das hier zu behandelnde Thema nichts hergibt.

Anders Teil II „Nuntium evangelicum et missio Ecclesiae" (Abs. 30—39), der unsere Frage wieder aufgreift, wobei es auf den ersten Blick scheinen könnte, als gebe er die Ineinssetzung von ‚praedicatio Evangelii' und ‚missio Ecclesiae' preis und stelle sie als zwei verschiedene Größen neben- oder gegeneinander. Dieser trügerische Schein entsteht durch Nichtbeachten des Wechsels im sprachlichen Ausdruck. War bisher von ‚praedicatio Evangelii' die Rede, so jetzt vom ‚nuntium evangelicum' (franz. ‚message', ital. ‚messaggio', deutsch V „Die Frohbotschaft", P „Die Botschaft des Evangeliums"). Unter ‚praedicatio Evangelii' war die *Tätigkeit* des Verkündens verstanden; hier ist der *Inhalt* der Frohbotschaft gemeint. Was ergibt sich aus den heiligen Schriften beider Testamente hinsichtlich des Willens Gottes und hinsichtlich dessen, was die Kirche im Gehorsam gegen diesen heiligen Willen zu tun hat? *Das* ist jetzt die Frage.

Der heilige Wille Gottes umfaßt *beides,* sowohl das irdisch-zeitliche Wohlergehen als auch das ewige Heil der Menschen. Hat der menschgewordene Sohn Gottes den Menschen nicht bloß das ewige Heil wiedererschlossen, sondern sich auch ihrer zeitlichen Nöte liebevoll angenommen, und hat er ausdrücklich erklärt, „was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 40), dann haben auch wir Christen, hat insbesondere die von Jesus Christus gestiftete Kirche sich der Menschen auch in ihren zeitlichen Nöten in Liebe und Fürsorge anzunehmen, ganz besonders dann, wenn sie Unrecht leiden. Die Liebe zu Gott bewährt sich in der praktisch geübten Liebe zum Nächsten. — An dieser Stelle findet sich die wichtige Feststellung eingeflochten: ‚amor christianus proximi et iustitia separari inter se non possunt', was begründet wird wie folgt: ‚amor secum fert exigentiam iustitiae absolutam' (franz. ‚absolue', ital. ‚assoluta', deutsch V und P „radikale Forderung"; richtiger als das nichtssagende Modewort „radikal"[8] hieße es im Deutschen „unbedingt").

[8] Vgl. *Bruno Schüller,* Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: TheolPhil. 46 (1971), 321 ff.

Dieser Gedankenfortschritt von der Gottesliebe zur Nächstenliebe und von da über die unlösliche Verkettung von Liebe und Gerechtigkeit zu Recht und Unrecht in der Welt erweist schlüssig die *Zuständigkeit* der Kirche, d. h. ihre Pflicht und damit ihr Recht, für die Gerechtigkeit in der Welt einzutreten. Diese Zuständigkeit der Kirche ist aber keine ausschließliche, sondern eine ausgesprochen *spezifische*, d. i. durch ihre Eigenart als religiöse und hierarchische Gemeinschaft bestimmte: sie hat Zeugnis abzulegen von der im Evangelium enthaltenen Forderung nach Liebe und Gerechtigkeit; dieses Zeugnis muß — hier klingt die *Selbstkritik* erstmals leise an — in den kirchlichen Institutionen und im Leben der Christen sichtbar werden.

Die aus der religiösen und hierarchischen Natur der Kirche sich ergebende Begrenzung ihrer Zuständigkeit wird mit den Worten umschrieben: ‚Ad Ecclesiam, prout est communitas religiosa et hierarchica, per se non pertinet afferre solutiones concretas in re sociali, oeconomica et politica pro iustitia in mundo. Eius vero missio secum fert defensionem promotionemque dignitatis et iurium primariorum personae humanae' (38). — Das Gegensatzpaar ‚per se non pertinet' — ‚secum fert' findet sich in dieser Prägnanz nur im lateinischen Text; auch das ‚afferre' findet sich nur in ihm und in den deutschen Übersetzungen (V: „anzubieten", P weniger elegant: „zu geben"). Das ‚secum fert' des zweiten Satzes (franz. ‚comporte', ital. ‚porta con sè') ist sehr glücklich gewählt; deutsch ließe es sich genau wiedergeben durch „bringt mit sich"; statt dessen haben leider beide deutsche Übersetzungen „schließt ... ein" (V schiebt ein milderndes „mit" dazwischen, das in P verlorengegangen ist) und verfehlen damit den Sinn.

Wie dem auch sei: die Kirche weiß sich kraft dem ihr von ihrem göttlichen Stifter erteilten Auftrag zuständig und mitverantwortlich für die Gerechtigkeit in der Welt, insbesondere für die ‚defensio et promotio dignitatis et iurium primariorum personae humanae'. Auch hier kann die deutsche Wiedergabe mit „Verteidigung und Förderung der Würde und der Grundrechte der menschlichen Person" (V) bzw. „des Menschen" (P) nicht recht befriedigen. Was heißt (Grund-)Rechte „fördern"? Man muß für sie kämpfen! Nicht einmal Verteidigungskampf allein genügt; vielfach müssen sie überhaupt erst *erkämpft* werden. Soweit sie noch nicht anerkannt oder vielleicht noch nicht einmal erkannt sind, muß man ihre Kenntnis verbreiten und den ihnen eingeräumten Spielraum ausweiten; letzteres wird in der Regel harten Kampf erfordern. Alles das liegt in dem lateinischen Wort ‚promotio'[9]. — Die Kirche ist (mit-)zuständig und daher auch (mit-)verantwortlich dafür, daß die durch „Pacem in terris" — spät

[9] Vgl. „GS" Ziff. 68, wo ‚promovere' sprachlich genau und sachlich zutreffend im Deutschen mit „voranbringen" wiedergegeben wird.

genug! — in die kirchliche Doktrin inkorporierten Menschenrechte überall und in ihrem vollen Umfang *durchgesetzt* werden; selbst innerhalb der Kirche wird das nicht ohne Kampf abgehen.

Was bis hierhin über die Zuständigkeit der Kirche gesagt wurde, ergibt sich alles daraus, daß sie *religöse* Gemeinschaft ist. Wo aber kommt ihr hierarchischer Charakter oder ihre hierarchische Struktur zum Tragen? Darüber sagt unser Dokument nicht viel, aber dafür ist das wenige, das es sagt, um so gewichtiger. Nirgends werden eigene Kompetenzen für die Hierarchie reklamiert. Dort, wo es darum geht, die Gerechtigkeit auch in den kirchlichen Institutionen zu verwirklichen (s. oben!), wird offenbar die Hierarchie tätig werden müssen; das braucht gar nicht eigens gesagt zu werden und wird nicht gesagt. Die Rede ist nur ganz allgemein von dem, was die „Glieder der Kirche" (39) zu tun haben ohne Unterschied, ob sie der Hierarchie angehören oder nicht, von ihrer Sachkunde und von ihrer Verantwortung. Indem es heißt, sie haben diese ihre Tätigkeit auszuüben ‚sub ductu spiritus evangelici et doctrinae Ecclesiae' ist der kirchlichen (Sozial-)Lehre Erwähnung getan; von einem Eingreifen der kirchlichen Autorität in das praktische Handeln wie noch in „MM" 239 und — wenn auch sehr gemildert — in „Pacem in terris" 160 ist mit keinem Wort mehr die Rede. Normalerweise (‚generatim', franz. ‚généralement', ital. ‚in linea generale', deutsch V „gewöhnlich", in P fehlend) handeln die Glieder der Kirche ‚ipsorum consilio' (franz. ‚de leur propre chef', ital. ‚per iniziativa loro propria', deutsch V „aus ihrer eigenen Initiative", P „aus eigener Initiative"). Das hat zur Folge, daß die Hierarchie mit keiner Verantwortung dafür belastet wird; wohl aber ist die Kirche als solche für das, was ihre Glieder tun, mehr oder weniger mitverantwortlich (‚aliquo modo afficiunt responsabilitatem Ecclesiae'; franz. ‚ils engagent d'une certaine manière, ital. ‚in qualche modo impegnano', deutsch V „schließen die Verantwortung der Kirche mit ein", P „berührt die Verantwortung der Kirche, deren Glieder sie sind"). In unsere Alltagssprache übersetzt, heißt das: durch ihr gutes oder ungutes Verhalten machen sie der Kirche *Ehre oder Unehre*. Ob man der Hierarchie angehört, verschlägt demnach für die Verantwortung der Kirche nicht allzuviel, macht keinen wesentlichen, kann allerdings durchaus einen graduellen Unterschied machen. Die nicht zur Hierarchie zählenden Glieder der Kirche erscheinen nicht als Befehlsempfänger, die in den weltlichen Bereichen das auszuführen haben, was Mitglieder der Hierarchie als richtig oder wünschenswert erachten, und zu unterlassen haben, was von der Hierarchie mißbilligt wird. Hinfort handeln in diesem Bereich *alle* Glieder der Kirche, gleichviel ob sie der Hierarchie angehören oder nicht, in ihrer Eigenschaft *als* Staatsbürger, *als* Fachleute oder *als* sonstwie „Beteiligte".

Damit hat die Hierarchie ohne Vorbehalte und, so Gott will, ein für alle Male einem bisher immer noch nicht aufgegebenen Herrschafts- oder doch Führungsanspruch für diesen Bereich entsagt. Das ist echte *Selbstkritik,* nicht in Worten, sondern durch die um so lauter sprechende *Tat;* man klagt sich nicht früher begangener Fehler an, sondern trifft die einzig wirksame Vorkehr, daß sie sich in Zukunft nicht wiederholen können. — Damit dürfte der einschlägige Gehalt von Teil II ausgeschöpft sein.

Teil III (40—66) unter der grauenhaften lateinischen Überschrift „Effectio iustitiae" (franz. ‚pratique de la justice', ital. ‚l'attuazione della giustizia', deutsch V und P „Die Verwirklichung der Gerechtigkeit") bringt in seinem ersten Abschnitt (40—49) „Testimonium Ecclesiae" (franz. ‚le témoignage de l'Église', ital. ‚la testimonianza della Chiesa', deutsch V und P „Das Zeugnis der Kirche") die *Gewissenserforschung,* die die Kirche mit sich anstellt, und die *Forderungen,* die sie an sich richtet.

Vorgeschaltet wird jedoch ein Absatz (40), der dem Verständnis erhebliche Schwierigkeit bereitet, für den Gedankenfortschritt dagegen entbehrlich erscheint. — Dem „Zeugnis", das die Kirche für die Gerechtigkeit abzulegen hat, werden die (in Kursivdruck hervorgehobenen) wahren oder echten *„Bekenntnisse"* (‚verae confessiones') gegenübergestellt, die manche Christen (‚plures christiani', franz. ‚un certain nombre de chrétiens', ital. ‚molti cristiani', deutsch V „die meisten Christen", P „viele Christen") unter dem Antrieb der göttlichen Gnade auf verschiedene Weise für die Gerechtigkeit ablegen. Worin diese „Bekenntnisse" sich von dem „Zeugnis" unterscheiden, vermag ich nicht zu ermitteln. Die Fassungen in den verschiedenen Sprachen differieren hier erheblich; alle aber stimmen insoweit überein, als sie zwei Arten solcher „Bekenntnisse" unterscheiden, wobei jedoch keine dieser Fassungen einen eindeutigen, für mich verständlichen Sinn ergibt.

An sich wäre dies wohl die Stelle, an der zu der Frage der Anwendung von *Gewalt,* um das Recht durchzusetzen, Stellung zu nehmen wäre. Vermutlich ist denn auch um diese Frage und allgemein darum, ob wir Christen uns in harten sozialen *Konflikten* engagieren und in ihnen, wie es beispielsweise durch die in zahlreichen kirchenlehramtlichen Dokumenten wiederkehrende Anerkennung des Streikrechts geschieht, ein geeignetes, ja unter Umständen gebotenes Vehikel sozialen Fortschrittes erblicken, oder „harmonistisch" alles Heil nur von Liebe, Geduld und Anpassung erwarten dürfen, gerungen, aber kein Ergebnis erzielt worden, und ist die unklare Fassung nur der Ausdruck des ergebnislosen Ausgangs dieses Ringens.

Wenn die eine Art des „Bekennens" bezeugt, daß außer der kämpferischen Auseinandersetzung auch Liebe und Recht zum Fortschritt beitragen, die andere dagegen von der alleinigen Priorität der Liebe ausgeht, so könnte man den Eindruck gewinnen, hier würden insgesamt drei verschiedene Stufen christlicher Vollkommenheit unterschieden: der Durchschnittschrist wird berechtigte Interessen — eigene und fremde — kämpferisch vertreten und sich dabei aller mit der Rechtsordnung und dem Rechtsfrieden vereinbaren Druckmittel bedienen; etwas „vollkommenere" Christen stützen sich ausschließlich auf Liebe *und* Recht; die ganz Vollkommenen verzichten auch darauf, Rechtsansprüche geltend zu machen, und beschränken sich auf den Weg gütlichen Zuredens. — Die Behauptung, daß „in der Geschichte *nicht* der Kampf die Quelle des Fortschritts ist, *sondern* Liebe und Recht", findet sich *nur* in der deutschen Übersetzung P; alle anderen Fassungen sagen nicht mehr, als daß es (auch) andere Quellen oder Triebkräfte gibt, so lateinisch ‚diversos a pugna'; am deutlichsten der französische Wortlaut: ‚qu'il y a place dans l'histoire pour des sources de progrès autres que la lutte'; hier wird eindeutig nur verneint, daß der Kampf das *einzige* Mittel sei.

Wenn in dieser Weise die Frage nach der Anwendung von Gewalt und allgemein die Frage nach dem Verhältnis von Gewalt, Recht und Liebe überhaupt vorgeschaltet wird, dann hätte es nahegelegen, zur Gewissenserforschung der Kirche mit der Frage überzuleiten, inwieweit die Kirche gut daran tut, Mittel der Zwangsgewalt anzuwenden, beispielsweise sich des Staates als brachium saeculare zu bedienen, ob sie diesbezüglich Fehler nicht nur in ferner Vergangenheit, was niemand bestreitet, sondern vielleicht auch noch in der näheren Gegenwart begangen hat oder gar noch begeht, ob sie in dieser Hinsicht nicht einiges in Ordnung zu bringen oder doch zu verbessern habe. Leider geschieht das nicht. Weder die ganz prinzipielle Frage, ob bzw. in welchem Sinne die Kirche sich nicht nur als Liebeskirche, sondern auch als Rechtskirche zu verstehen hat, noch die unmittelbar praktische Frage, inwieweit Ausübung des Rechtszwanges der Kirche ansteht oder abstoßend wirkt, wird gestellt, geschweige denn beantwortet.

Nun hatte die päpstliche Kommission „Iustitia et Pax" bereits einige Zeit vor Zusammentritt der Synode den Bischöfen ein Dokument mit einer sehr bemerkenswerten Gewissenserforschung[10] übersandt. Dieser „Beichtspiegel" war zwar diplomatisch eingekleidet in die Form der Erforschung des eigenen Gewissens der Kommission; nichtsdestoweniger umfaßte er auch Fragen nach Sünden, insbesondere Unterlassungssünden, deren nicht Mitglieder der Kommission, sondern

[10] Vgl. vom Verf. „Erziehung zur Gerechtigkeit; Anmerkungen zu einer ‚Iustitia et Pax'-Studie" in: Publik 4 (1971), Nr. 36, S. 13/14.

nur hohe und höchste Stellen der Hierarchie sich schuldig machen können. Ein Vergleich dieses Beichtspiegels mit der Gewissenserforschung und den Forderungen des vorliegenden Dokuments ist lehrreich. Die Kommission hatte sich bis an die Politik der päpstlichen Staatssekretarie herangewagt und zur Erwägung gestellt, ob da nicht zu viel politische Klugheit walte, zuviel Rücksicht auf politische Opportunität genommen werde zum Nachteil des *prophetischen Amtes*, offenbares Unrecht öffentlich als solches anzuprangern und unerschrocken für die Rechte der Schwachen und Unterdrückten einzutreten. Das war zu hoch gegriffen; solch heikle Dinge rührt das Dokument der Bischofssynode nicht an; es hält sich an viel *handfestere* Dinge.

Durchdrungen von dem Bewußtsein, daß, wer zu anderen von Gerechtigkeit reden, erst gar wenn er ihnen ins Gewissen reden will, selbst unangreifbar vor ihnen stehen muß und sich keine Blößen geben darf, gehen die Bischöfe daran (1) die Verfahrensweise, (2) den Besitz zeitlicher Güter und (3) ganz allgemein das Leben in der Kirche einer Prüfung zu unterziehen (41). Das ist kein streng systematisch angelegtes Programm; ein solches ließe sich auch wohl, da letztlich alles mit allem zusammenhängt, gar nicht durchführen. — Was die Bischöfe in diesem Dokument vorlegen, ist denn auch nicht das unmittelbare Ergebnis dieser Gewissenserforschung, sondern es sind die daraus gezogenen Folgerungen oder Nutzanwendungen, anders ausgedrückt, nicht das Bekenntnis der begangenen Fehler, nicht die darüber erweckte Reue, sondern die gefaßten guten *Vorsätze*.

Daß „das Recht" in der Kirche geachtet werden soll, braucht nicht ausgesagt zu werden; das ist ein sich selbst verstehender Gemeinplatz. Nicht ganz ebenso von selbst versteht sich (leider!), daß es nicht nur *das* Recht, sondern überall in der Welt und daher auch in der Kirche Rechte, d. h. Rechts*ansprüche*, gibt, die ernst genommen werden müssen. Darum wird lapidar an die Spitze von Abs. 42 gestellt: ‚Servanda sunt iura in sinu Ecclesiae' (franz. ‚les droits, à l'intérieur de l'Église, doivent être respectés'; ital. ‚devono essere rispettati i diritti in seno della Chiesa'; deutsch V „innerhalb der Kirche müssen die Rechte gewahrt werden"). Das wird des näheren ausgeführt.

Daß ein Bedürfnis besteht, diese an sich selbstverständliche Wahrheit einzuschärfen, erhellt aus dem unmittelbar anschließenden Satz: ‚Propterea, qualiscumque est modus quo quis Ecclesiae sociatur, nemo tamen privari debet iuribus habitualibus' (franz. ‚nul ne doit, parce qu'il est associé d'une manière ou d'une autre à l'Église, se voir privé des droits habituels'; ital. ‚di conseguenza, qualunque sia il modo con cui uno è associato alla Chiesa, non per questo dev'essere privato dei diritti, che abitualmente gli spettano'; deutsch V „weil man sich auf ganz verschiedene Weise der Kirche anschließen kann, darf keiner

seiner fundamentalen Rechte beraubt werden"). Nur der lat. und ital. Text haben das schlußfolgernde ‚propterea' bzw. ‚di conseguenza', das im Französischen fehlt; in deutsch V steht das „weil" an falscher Stelle und ist völlig sinnlos. Völlig anders verfährt deutsch P; hier lautet der erste Satz: „Man soll auch die Rechte in der Kirche achten, der man auf verschiedene Weise verbunden sein kann." Schon durch das ganz und gar verfehlte „auch", noch mehr wohl durch den Einschub des aus dem zweiten Satz herübergenommenen Relativsatzes „der man auf verschiedene Weise verbunden sein kann", ist das dem Satz in der lateinischen Fassung eigene majestätische Gewicht römischer Rechtssprache völlig verlorengegangen und sinkt er zu einer beiläufigen, im Grunde nichtssagenden Bemerkung herab. — Doch davon abgesehen, unterscheiden die verschiedenen Fassungen sich dadurch, daß die einen von ‚iura habitualia' (franz. ‚droits habituels', ital. ‚diritti, che abitualmente gli spettano', deutsch P „die allgemein zustehenden Rechte"), dagegen deutsch V von den „fundamentalen Rechten" spricht. Gemeint sind offenbar nicht die allgemeinen Menschenrechte, von denen „Pacem in terris" so eindrucksvoll handelt und die hier in Abs. 37 als ‚iura primaria' (franz. ‚droits fondamentaux', ital. ‚diritti fondamentali') bezeichnet werden, auch nicht speziell die Menschenrechte der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen, auf die Abs. 64, Ziff. 1 abhebt, sondern Rechte (und entsprechende Pflichten), die sich aus der jeweiligen Stellung in der menschlichen Gesellschaft, hier durch die besondere Art der Einbindung in die kirchliche Gemeinschaft, ergeben. Ganz unverkennbar ist hier vorzugsweise an die Rechte (und Pflichten) der *Kirchendiener* gedacht; die Eingangsworte des nächstfolgenden (dritten) Satzes schließen diesbezüglich jeden Zweifel aus.

Die Kirchendiener — ausdrücklich wird hervorgehoben, daß darunter auch die Priester und die Ordensleute verstanden sind — sollen eine rechtlich gesicherte Stellung haben, die derjenigen anderer „Arbeitnehmer" im gleichen Lande entspricht, einschließlich des Anspruchs auf sog. „Sozialleistungen". Der sprachliche Ausdruck ist unbeholfen, aber das ist kaum zu vermeiden, da die Institutionen der einzelnen Länder äußerst verschieden sind und es trotz der mehr als 50jährigen Wirksamkeit der IAO noch nicht einmal eine internationale, überall passende und überall verständliche Terminologie gibt. Aber was gemeint ist, ist völlig klar: die Kirche darf und will nicht hinter den Errungenschaften des modernen *Arbeitsrechts* zurückbleiben, ja sie will diese nicht nur auf die im kirchlichen Dienst stehenden Laien, sondern — sinngemäß — auch auf den Klerus und, was zunächst höchst befremdlich, ja geradezu umstürzend anmutet, auf die *Ordensleute* angewandt wissen.

‚Subsidia ad vitam sufficientia': auskömmlicher Lebensunterhalt: Da ist wohl zunächst an die Dienstjahre des kirchlichen „Arbeitnehmers" gedacht. Nimmt die Kirche seine Arbeitskraft in ihren Dienst, dann schuldet sie ihm — wenn auch nicht unbedingt synallagmatisch im Sinne gleichwertigen *Entgelts* — einen angemessenen Lebensunterhalt. Sie muß aber, namentlich wenn sie jemand unwiderruflich auf Lebenszeit, beispielsweise durch nicht mehr rückgängig zu machende Weihe oder durch „ewige" Gelübde in ihren Dienst nimmt, auch über seine Dienstjahre hinaus in seinen alten Tagen für ihn sorgen. Obwohl die Wendung ‚illis securitatibus frui, quae in usu sunt in unaquaque regione' geeignet ist, den Anschein zu erwecken, dies solle in der Form der im jeweiligen Lande eingeführten Institutionen der sozialen Sicherheit (in der BRD also der Sozialversicherung) geschehen, kann das wohl kaum gemeint sein. Wenn der Staat seinen Beamten, statt sie durch die Sozialversicherung zu versorgen, „Ruhestandsbezüge" gewährt, dann ist es sicher nicht unangemessen, wenn die Kirche zugunsten derer, die ihr während ihrer arbeitsfähigen Jahre als berufene Amtsträger gedient haben, ebenso verfährt. Zu der völligen Güter- und Lebensgemeinschaft der Ordensleute dagegen scheint der Bezug individuell „erdienter" Sozialleistungen (Renten u. dgl.) schlecht zu passen; eigene Einrichtungen der Orden und religiösen Genossenschaften zur Sicherung ihrer nicht mehr arbeitsfähigen Mitglieder im Alter verdienen, wenn sie möglich sind und zuverlässig funktionieren, fraglos den Vorzug und werden von der Kirche ganz gewiß nicht abgelehnt. Immerhin wird man dem Text aber entnehmen dürfen, daß, insoweit ein echtes Bedürfnis danach besteht, die Kirche keine Einwendungen mehr dagegen erhebt, daß die Orden und religiösen Genossenschaften ihre Mitglieder in die Sozialversicherung aufnehmen lassen und daß sie den individuellen Rechtsanspruch auf deren Leistungen als mit dem Armutsgelübde vereinbar ansieht. Allerdings ist das noch nicht in der Kirche geltendes Recht, sondern bisher nur unverbindliche Meinung der Bischofssynode, deren Prüfung und förmliche Inkraftsetzung der Papst sich vorbehalten hat.

Exkurs

An dieser Stelle, so will mir scheinen, offenbart sich ein Umdenken der Kirche in bezug auf den Ordensstand und insbesondere auf die religiöse Armut, das tiefer greift als die vom 2. Vatikan. Konzil in seiner Konstitution „Perfectae caritatis" angestoßene „Erneuerung"; hier dringt etwas vollständig *Neues* ein.

Nach der klassischen, allerdings mehr und mehr verblassenden Auffasung ist der Religiose „Person" *nur* vor Gott, in der menschlichen Rechtsgemeinschaft dagegen, und zwar ganz ausdrücklich in der Kirche und im eigenen Orden, hat er auf den *status personae* grundsätzlich, d. h. im vollen Ausmaß dessen, was sich in praxi realisieren läßt, *verzichtet* und ist durch diese ‚capitis diminutio' — wie im römischen Recht der Sklave — *Sache* (‚*res* Deo sacra') geworden; vor Gott *Sub*jekt, in

der Kirche und im Orden bloßes *Ob*jekt, über das verfügt wird; typisch dafür die dem römischen Sklavenrecht nachgebildete armutsrechtliche Formel ‚quidquid acquirit monachus (servus), acquirit monasterio (domino)'. — Folgerecht haben Ordensleute auch ‚personam standi in iudicio' — von 3 erschöpfend aufgezählten, eng umschriebenen Ausnahmefällen abgesehen — ‚*non* sine consensu Superiorum' (CJC c. 1652). Das besagt: wie nach altrömischem Recht der Sklave, so ermangelt nach kirchlichem Recht der Religiose des status personae; dieser eignet ihm nicht als natürlicher Ausfluß seiner Menschenwürde, sondern er empfängt ihn in den genannten 3 Ausnahmefällen ‚a iure', im übrigen ‚ab homine', d. h. nach dem — wie zu unterstellen ist — pflichtmäßigen Ermessen des Obern; grundsätzlich hat er darauf *verzichtet*. Es geht hier nicht darum, was er als Religiose darf oder nicht darf, sondern um das, was er rechtlich kann bzw. nicht kann; c. 1562 schreibt ihm nichts vor und verbietet ihm nichts, sondern umschreibt (d. h. verneint) seinen personalen Status. Da eine völlige ‚capitis diminutio' aus praktischen Gründen nicht angeht, kann er den status personae nicht vollends entziehen und muß einige inkonsequente, aber unvermeidliche Ausnahmen zulassen. Solange das kanonische Recht eine Art überstaatliches Recht war, zog auch das bürgerliche Recht die Folgerung daraus: der Religiose war (oder galt als) „bürgerlich tot". In der Rechtsordnung der modernen Staaten hat das keinen Platz mehr und ist daher in Abgang gekommen (in Österreich besteht ein kleiner Rest davon bis heute fort). *Jetzt* beginnt die Kirche selbst damit aufzuräumen. Nachdem die allgemeinen Menschenrechte durch „Pacem in terris" leges canonizatae geworden sind, kann die Kirche sie auch den Ordensleuten nicht mehr absprechen. Damit stellt sich die ungemein schwierige Aufgabe, die *Ordensaszese* auf diese ihr bisher fremde Stufe höherer Rechtskultur zu heben, ohne daß die Unbedingtheit der Hingabe und der Einsatzfreudigkeit ohne Rücksicht auf die eigene „Person" (!) dabei Schaden leidet.

Solange die Rechte der Person überhaupt wenig geachtet wurden, kam es dem Religiosen kaum zu Bewußtsein, daß er im Orden sich ihrer entäußert oder doch auf ihre Geltendmachung verzichtet hatte. Über sich als zu jedem Einsatz verfügbares Mittel für die Aufgaben und Ziele des Ordens verfügen zu lassen, war etwas Selbstverständliches; es zu leisten und — seitens des Obern — es zu fordern war — jedenfalls im Prinzip — völlig *unproblematisch*. Setzt sich nunmehr das Bewußtsein durch, „Person" im Rechtssinn zu sein, anerkennt und bestätigt die Kirche dieses Bewußtsein, dann wird vieles, was bisher unproblematisch war, mit einemmal problematisch. Im Bilde gesprochen: dem ‚capitis diminutus' kann es nicht allzu schwer fallen, den (abgeschlagenen!) Kopf „unter den Arm zu nehmen"; nach Wegfall der ‚capitis diminutio' den nach wie vor *oben* sitzenden Kopf „unter den Arm zu nehmen", wird sich als sehr viel schwieriger erweisen. Wird diese Schwierigkeit gemeistert, dann liegt darin ein ungeheuerer Fortschritt; wird sie nicht gemeistert — und angesichts der Krise, in der der Ordensstand sich ohnehin befindet, ist die Gefahr, daß sie nicht gemeistert wird, leider sehr groß —, dann kann das den Untergang des Ordensstandes bedeuten. Die alten Kanonisten, die aus den Ordensgelübden einen contractus bilateralis onerosus synallagmaticus machten: „Ich gebe meine ganze Arbeitskraft hin, der Orden gewährleistet mir dafür wie der Grundherr dem Leibeigenen den Unterhalt auf Lebenszeit", haben damit den religiösen Akt des Gelübdes *säkularisiert;* die heutige Kirche, die auch den Ordensleuten uneingeschränkt die allgemeinen Menschenrechte zuerkennt und sie davon Gebrauch machen läßt, öffnet damit den Weg, die Spiritualität der Orden auf eine höhere Stufe der Rechtskultur zu heben und so die säkularisierende Juridifizierung von einst zu überwinden.

Wurden die vorgenannten „arbeitsrechtlichen" Forderungen, wie eigens betont wurde, *auch* zugunsten des Klerus (wörtlich: der Priester) und der Ordensleute erhoben, so entspricht es nicht ganz der Logik,

daß nunmehr das Gleiche oder Entsprechende noch einmal eigens für die *Laien* gefordert wird (‚aequum stipendium et conveniens promotionis ratio', franz. ‚l'égalité de traitement et de promotion', ital. ‚un equo stipendio ed una conveniente promozione', deutsch V „entsprechende Gehälter und Aufstiegsmöglichkeiten", P „die Laien sollen gerecht entlohnt werden und Aufstiegsmöglichkeiten haben"). Nichtsdestoweniger ist es alles andere als überflüssig und kann nur lebhaft begrüßt werden. Leider gehen gerade hier, wie ersichtlich, die verschiedenen sprachlichen Fassungen nicht unerheblich auseinander. „Gleiche" Entlohnung (franz., ital.) der Laien wie der Geistlichen und der nach bisheriger Denkweise überhaupt nicht entlohnten, vielmehr unter Verzicht auf Entlohnung „um Gottes Lohn" tätigen Ordensleute ist eine noch schwieriger zu konkretisierende und zu realisierende Forderung als die gewerkschaftliche Forderung gleichen Lohnes für gleiche Arbeit von Männern und Frauen; der lateinische Text und beide deutsche Übersetzungen sind denn auch vorsichtiger und sprechen nur von angemessener oder gerechter Entlohnung — insoweit vollkommen übereinstimmend mit CJC c. 1524, der bereits ‚honestam iustamque mercedem' vorschreibt[11].

Gleiche *Aufstiegsmöglichkeiten* für weltliche Angestellte können sich gerade in den von Orden oder religiösen Genossenschaften getragenen Einrichtungen und Anstalten, z. B. Krankenhäusern, äußerst schwierig erweisen. Um den vom Orden und seiner Spiritualität geprägten Charakter einer Anstalt zu sichern, haben die Orden ein berechtigtes Interesse daran, die Führungspositionen ausschließlich oder doch vorzugsweise so viel wie möglich mit eigenen Mitgliedern zu besetzen, womit den nichtordensangehörigen Angestellten der Aufstieg versperrt ist. Man wird aber, so schwer das auch fallen mag, davon abgehen müssen, weil andernfalls gerade die strebsamsten und tüchtigsten Angestellten zu „weltlichen" Anstalten abwandern, wo ihnen diese Sperre nicht entgegensteht. — Die der Habilitation von Laien und ihrer Berufung an theologische Fakultäten bisher entgegenstehende Sperre haben die deutschen Bischöfe inzwischen aufgehoben — eine bedeutsame, wenn auch nur einen kleinen Personenkreis betreffende Realisierung der von der Bischofssynode aufgestellten Forderung.

Der nächste und zugleich letzte Satz dieses Absatzes (42) dringt auf stärkere Beteiligung der Laien an der Verantwortung für die zeitlichen Güter der Kirche und deren Verwaltung. Die äußerst einengenden Vorschriften der cc. 1519—1528 und insbes. 1184, soweit sie nicht bereits durch die Praxis, durch staatlicherseits der Kirche aufgezwungene Institutionen oder durch die inzwischen konstituierten, mit mehr oder weniger Laienbeteiligung besetzten „Räte" (Verwaltungs- oder Stif-

[11] Bezeichnenderweise wird dieser Kanon gelegentlich unvollständig zitiert, wobei ausgerechnet *diese* drei Worte fehlen; vgl. Epit. 654, § 2.

tungsräte, diözesane und andere Kirchensteuerräte, Verwaltungsrat des Verbandes der Diözesen Deutschlands) überholt sind, bedürfen dringend einer sie ungefähr ins Gegenteil umkehrenden Reform.

Im nächsten Absatz (43) geht es um die Rechte und die Stellung der *Frau;* die Bischöfe fordern ihre stärkere Beteiligung (‚propriam partem responsabilitatis et participationis') am Leben der Gesellschaft überhaupt und der Kirche im besonderen. ‚Pars participationis' ist sprachlich nicht sehr schön; bedauerlicher aber ist, daß weder hier noch an anderer Stelle angedeutet wird, was die Bischöfe sich darunter vorstellen[12]. Aber die Bischöfe sind sich auch selber bewußt, daß sie keine deutliche Vorstellung davon haben, wie diese ihre Forderung verwirklicht werden könnte und sollte; darum die in solchen Fällen übliche Verweisung an einen „Ausschuß" (44). Männer und Frauen, Ordensleute und Laien sollen einen gemeinsamen Ausschuß bilden, der beauftragt wird, ‚profundo studio' und ‚congruentibus rationibus adhibitis' nach einer Lösung zu suchen, die er dank solch hilfreicher Anweisungen unmöglich verfehlen kann.

Allen (wirklich allen!) wird das Menschenrecht der Meinungsfreiheit und freier Meinungs*äußerung* zuerkannt (45), seltsamerweise in der umgekehrten Reihenfolge. Wenn von ‚congrua libertas' die Rede ist, darf das nicht einschränkend verstanden werden; keine Rechtsordnung kann schrankenlos freie Meinungsäußerung gestatten. — Höchst beachtlich ist der Zusatz, wonach das Recht auf freie Meinungsäußerung gewissermaßen als sein Gegenstück das Recht einschließt, angehört zu werden; in der Tat wird es ja dadurch erst sinnvoll. Nur so kommt es zu dem heute immer wieder geforderten „Dialog", zum echten Gedankenaustausch, der die berechtigte Verschiedenheit — nicht nur der Meinungen — in der Kirche achtet (‚in spiritu dialogi, legitimam diversitatem in Ecclesia servantis'; franz. ‚esprit de dialogue respectueux de la légitime diversité dans l'Église, ital. ‚spirito di dialogo, il quale mantiene una legitima diversità nella Chiesa', deutsch V „im Geiste echten Dialogs — dabei soll eine legitime Verschiedenheit in der Kirche erhalten bleiben", P „Geist des Dialogs . . ., der auf die legitime Verschiedenheit in der Kirche Rücksicht nimmt". Auch hier bestehen zwischen den verschiedenen Fassungen deutliche Unterschiede; die lateinische, italienische und deutsche V betonen am stärksten, daß es darum geht, den Raum für Verschiedenheiten *offen*zuhalten; auch das französische ‚respectueux' bringt hinreichend zum Ausdruck, daß die Verschiedenheit ein achtungsvoll zu behandelnder *Wert* ist; dagegen scheint deutsch P in ihr eher ein zu ertragendes Übel zu sehen. — Welches *Maß* von Verschiedenheit in der Kirche seinen „legitimen" Platz hat, läßt

[12] Zu ‚participatio' vgl. Fußnote 6.

sich gewiß nicht in drei Worten sagen; ebenso gewiß aber wollen die Bischöfe diesen Raum nicht einengen, sondern — im Zweifel — offenhalten oder noch weiter öffnen. Das war gewiß nicht immer so.

Den größten Rückstand aufzuholen hat die Kirche auf dem Gebiet der *Rechtspflege*. Trotz ihrer Hochschätzung des römischen Rechts hat sie sich bisher durchaus nicht streng an die Norm gehalten, die der Statthalter Felix mit so betontem Selbstbewußtsein den Anklägern des hl. Paulus entgegenhielt: „Es entspricht nicht römischer Rechtsübung, jemand abzuurteilen, ohne daß ihm seine Ankläger gegenübergestellt werden und er Gelegenheit hat, sich zu verteidigen" (Apg 25, 16). Darum die Forderung geordneten rechtlichen Verfahrens (46), das dem Angeklagten genau *diese* Rechte zuerkennt, und die Forderung zügiger Rechtsprechung, namentlich in Ehesachen. Bedauerlicherweise formuliert der lateinische Text im Konjunktiv, wogegen die französische Fassung sich der kräftigeren Wendung ‚doit garantir' bedient. Die drei knappen Sätze der französischen Fassung sind klassisch schön. Wenn deutsch P schreibt: „Das gerichtliche Prozeßverfahren gesteht dem Angeklagten das Recht zu", so nimmt es den sein-sollenden Zustand vorweg. Gewiß sind im letzten Jahrzehnt beträchtliche Fortschritte erzielt worden, auch was die Beschleunigung der Eherechtsverfahren angeht; es bleibt aber noch eine Menge zu tun. — Ein großer Mangel ist, daß die im kirchlichen Raum noch fast ganz fehlende, im modernen Rechtsstaat längst selbstverständlich gewordene richterliche Kontrolle der Administration (Verwaltungsgerichtsbarkeit) mit keinem Wort erwähnt ist. Daß die Voraussetzungen dafür in der hierarchisch strukturierten Kirche andere sind als im demokratischen Staat, daß eine „Gewaltenteilung" im strengen Wortsinn in der Kirche noch weniger möglich ist als im Staat, aber auch eine Trennung der Funktionen sich in der Kirche nicht so weit treiben läßt, wie sie im Staat möglich und empfehlenswert ist, daß darum die Grundsätze staatlicher Verwaltungsgerichtsbarkeit sich nicht ohne weiteres auf die Kirche übertragen lassen, das alles kann nicht daran hindern und darf nicht davon abschrecken, die Aufgabe sehr entschieden anzupacken; sehr schade, daß die Selbstkritik hier eine Lücke aufweist und kein kraftvoller Anstoß gegeben wird.

Ziemlich gehaltlos ist der nächste Absatz (47), der für die „Glieder der Kirche" eine gewisse Beteiligung (‚aliquam participationem') an der Vorbereitung von Entschließungen (‚in apparandis decisionibus', franz. à la préparation des décisions', ital. ‚nella preparazione delle decisioni', deutsche V „an den Entscheidungen" (sic!), P „an der Vorbereitung von Entscheidungen") verlangt gemäß den vom 2. Vatikan. Konzil und vom Heiligen Stuhl erlassenen Normen. So sollen beispielsweise auf allen Ebenen „Räte" eingeführt werden. Die Verweisung auf

Konzil und Ausführungsbestimmungen des Heiligen Stuhles besagt für die Gewissenserforschung „Fehlanzeige": für alles ist schon bestens Vorsorge getroffen.

Breit angelegt ist der folgende Absatz (48), der sich mit den zeitlichen Gütern befaßt. Leitgedanke ist: der Gebrauch, den die Kirche davon macht, darf niemals das ‚testimonium evangelicum', das sie zu geben hat, zwielichtig werden lassen oder ins Zwielicht rücken (so recht gut die beiden deutschen Übersetzungen für lat. ‚ambiguum reddere', franz. ‚rendre ambigu', ital. ‚rendere ambigua'). Hatte die Kirche bereits in „GS", Ziff. 76, Abs. 5 die Bereitschaft ausgesprochen, auf staatlicherseits verliehene Privilegien zu verzichten, falls sich herausstellt, daß sie der Glaubwürdigkeit der Kirche Abtrag tun, so gehen die Bischöfe hier noch einen bedeutsamen Schritt darüber hinaus, indem sie mahnen, laufend zu *überprüfen, ob* ‚quorundam munerum vel dignitatum privilegia conservari expediat', deutlicher franz. ‚le maintien de certaines positions de privilège devrait continuellement être soumis au critère de ce principe' (ital. ‚la conservazione di alcune posizioni di privilegio', deutsch V „die Beibehaltung gewisser Vorrangstellungen"; P „Privilegien abwägen, die man für manche Ämter und Würden aufrechterhalten zu müssen glaubt"). Die Frage lautet also nicht mehr: „muß die Kirche verzichten?", sondern: „darf sie vorerst noch beibehalten?" — geradezu ein Frontwechsel! — Wie eng oder weit hier der Begriff „zeitliche Güter" (‚res temporales') gefaßt wird, läßt sich nicht eindeutig erkennen. Zweifellos ist der *Reichtum* an irdischen Gütern, großes Besitztum und hohes Einkommen gemeint, aber doch wohl auch, worauf der Schlußsatz hindeutet, die damit verbundene *Macht*, wogegen „Ämter und Würden", von denen im lateinischen Text und in deutsch P die Rede ist, nur eine untergeordnete Rolle spielen dürften. — In dem Jahrtausend von 800 bis 1800 ist der Reichtum an Grundbesitz (und Grundrenteneinkommen) der deutschen Kirche verderblich geworden; heute darf man fragen, ob das hohe Aufkommen an Kirchensteuer ihr auf die Dauer gut tut. Was (wieviel) die Kirche benötigt, um ihre Aufgabe erfüllen zu können, und was das *„prophetische Zeugnis"* [13] nicht an Mitteln, sondern im Gegenteil, wie ganz offenbar gemeint ist, an *Einschränkung und Entsagung* fordert, läßt sich numerisch exakt nicht angeben; auf jeden Fall aber — so sagt die Bischofssynode — legt unser Glaube uns ein gewisses Maß an Selbstbeschränkung im Gebrauch irdischer Güter auf; die Kirche muß so leben und ihre Güter so verwalten, daß die Frohbotschaft den *Armen*

[13] Aus dieser Stelle könnte man allenfalls einen Anklang heraushören an die von der Kommission „Iustitia et Pax" in ihrer oben erwähnten Gewissenserforschung aufgeworfene Frage, ob politische Klugheit und Rücksichten politischer Opportunität nicht manchmal dem „prophetischen Zeugnis" Abtrag getan hätten (vgl. S. 517 f.).

verkündet wird. Wie steht es darum? Das Geständnis, daß es sich leider nicht so verhält, wie es sein sollte, daß die Kirche vielmehr allzuoft den Eindruck erweckt, zu den Reichen und Mächtigen dieser Welt zu zählen, kleidet den Schlußsatz in die hypothetische Wendung ‚si, e contra, Ecclesia ex divitibus et potentibus huius mundi apparet' (franz. als irreale Hypothese ‚s'il en était autrement, l'Église apparaîtrait'), wobei der Franzose durch ‚faisant partie des riches et puissants de ce monde' auch geschickt zum Ausdruck zu bringen versteht, daß damit zugleich der Anschein entsteht, die Kirche „halte es mit ihnen". Leider ist es kein bloßes Vorurteil der „Enterbten dieser Erde" und auch heute noch breitester Kreise unserer gewiß vom allgemeinen Wohlstand nicht mehr ausgeschlossenen Arbeiterschaft, die Kirche halte es mit „denen da oben", mit den „Kapitalisten", und alle sozialen Verlautbarungen der Päpste und des Konzils, alle Opfer und Anstrengungen der in der Sozialarbeit stehenden Geistlichen, Ordensleute und Laien werden nichts daran zu ändern vermögen, solange nicht die Gesamtkirche, die Kirche in *allen* Ländern der Welt, *alle* Stufen der Hierarchie, *alle* Orden und religiösen Genossenschaften sich von den Bindungen an die Reichen und Mächtigen lösen, sich der Abhängigkeit von ihnen entledigen und eine Lebensweise annehmen, durch die sie dem Anspruch, der gesellschaftlichen *Ober*schicht anzugehören und sich durch die Art ihrer Lebensweise von den niederen gesellschaftlichen Schichten *abzuheben*, unzweideutig entsagen. Die Zeit für geistliches „Standesbewußtsein" dieser Art, falls es sie jemals gegeben hat, ist *endgültig vorbei*.

Die Bischöfe haben erkannt, daß hier eine ganz ernstliche Gewissenserforschung not tut. Diese Gewissenserforschung, so lautet der Übergang zum nächsten Absatz, dem letzten dieser Gruppe (49), muß sich auf die Lebensweise *aller* erstrecken: Bischöfe, Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen, Laien. Allerdings fällt die dieser etwas großsprecherischen Ankündigung folgende Gewissenserforschung ziemlich dürftig aus. Nur zwei Hinweise werden gegeben, beide mit Bezug auf die Dritte Welt. In den *armen* Ländern soll man sich fragen, ob die Zugehörigkeit zur Kirche nicht gewissermaßen auf eine „Insel des Wohlstandes" inmitten allseits umgebender Armut versetzt. (Im Grunde ist das die gleiche Frage, die früher bei uns von erheblicher Bedeutung war und in geringerem Maße auch heute noch ist: ist der Eintritt — hier nicht in die Kirche, sondern in den geistlichen Stand oder Ordensstand — nicht häufig gleichbedeutend mit sozialem *Aufstieg*, und — Kehrseite! — erklärt sich die heutige Abnahme der Priester- und Ordensberufe nicht zum Teil auch daraus, daß man diesen sozialen Aufstieg heute auch auf anderen Wegen, obendrein mit geringeren Opfern, haben kann?) — In den *reichen* Ländern mit hoher Lebenshaltung soll man sich dagegen fragen, ob diese unsere Lebensweise beispielhaft sei

für die Einschränkungen, die wir anderen als notwendig hinstellen, um den Millionen unterernährter Menschen genug zu essen zu geben. Das ist sehr gut gemeint, geht aber völlig fehl. Wir brauchen nicht weniger zu essen, damit für die Hungernden in aller Welt genug zu essen übrigbleibt; was wir uns am Munde absparen, geht eher bei uns zugrunde, als daß es ihnen zustatten kommt. Damit die Hungernden genug zu essen bekommen, müssen (und können) mehr Lebensmittel *produziert* werden, und dazu können wir beitragen, richtiger gesagt: dabei können wir ihnen wirksam helfen. Auch unsere sonstige Lebenshaltung (Ausstattung mit immer mehr und immer vollkommeneren langlebigen Gebrauchsgütern u. a. m.) braucht nicht, ja darf nicht einmal eingeschränkt werden, um uns in den Stand zu setzen, mehr Entwicklungshilfe zu leisten; allenfalls müßten wir sie etwas langsamer ansteigen lassen, um für unseren *eigenen* Nachholbedarf an Infrastruktur *und* das im Verhältnis zum gesamten Sozialprodukt immer nur geringfügige Maß an Entwicklungshilfe (z. Zt. noch nicht einmal, wie versprochen, 1 v. H.) Raum zu schaffen. Mehr zur Sache wäre hier die Frage: Sind wir bereit, ehrlich unsere *Steuern* zu zahlen, damit der Staat über ausreichende finanzielle Mittel verfügt für die Infrastrukturinvestitionen im Inland und die Entwicklungshilfe im Ausland; die volkswirtschaftlichen Ressourcen sind mehr als ausreichend vorhanden; ihre Nutzbarmachung kann aber an mangelnden Haushaltsmitteln der öffentlichen Hand scheitern. — So hat die Gewissenserforschung der Bischofssynode einen zwar pathetischen, aber leider unrealistischen Ausklang. Wenn man schon daranging, den Lebensstil „aller" in der Kirche einer Prüfung zu unterziehen, dann gab es wahrhaftig heiße Eisen genug, die mit der nötigen Behutsamkeit anzufassen sich *gelohnt* hätte.

Dieser an sich wenig befriedigende Ausklang darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß alles in allem die Kirche hier eine durchaus ernsthafte und ehrliche *Selbstkritik* geübt hat, der kein gerechter Beurteiler seine Anerkennung versagen kann.

Über die Ausführungen des Dokuments zu dem Thema, das es sich gestellt hat, zur Gerechtigkeit oder vielmehr zum Unrecht in der Welt, über seine Vorschläge zur Erziehung der Gerechtigkeit (50 bis 59) und namentlich über den praktischen Wert der für die internationale Zusammenarbeit gegebenen Anregungen (64, Ziff. 1—8) kann man sehr verschiedener Meinung sein. Diejenigen, die an der Ausarbeitung des Dokuments beteiligt waren, wissen am besten um seine Unzulänglichkeit und machen erfreulicherweise keinen Hehl daraus. Alle seine Schwächen muß man ihm nachsehen; selbst wenn alles übrige, was es enthält, anderswo schon ebenso gut oder besser gesagt wäre — um der ehrlichen *Selbstkritik*, die in ihm die Kirche an sich übt, ist es ein *großes und respektables* Dokument.

Das Bleibende im Werk von Philipp Lersch und die Wandlungen in den Grundlagen der neueren Psychologie

Von Eduard Zellinger

Es ist gewiß ein sinnvolles Anliegen, zum Gedenken des am 15. März 1972 in München verstorbenen, vor allem durch sein Hauptwerk „Der Aufbau der Person" weithin bekannten Psychologen *Philipp Lersch* vom Bleibenden in seinem Werk zu sprechen. Es ist dies aber auch eine Verpflichtung, da die noch heute gültigen Positionen und Tendenzen in der Lehre von *Lersch* von bestimmten Richtungen der Psychologie in Frage gestellt wurden. Man tat dies im Namen der Wissenschaftlichkeit, einer bestimmten Auffassung von Wissenschaft, die man als fraglos richtig und einzig mögliche proklamierte. Eine Psychologie von klassischer Tradition, wie sie *Lersch* weitergeführt und zu einem abschließenden Höhepunkt gebracht hat, bedeutet für eine solche, wie sie *H. A. Murray* bezeichnete, „ultrawissenschaftliche" Bewegung alles andere als Wissenschaft. Sie war in ihren Augen Philosophie, eine vor- bzw. außerwissenschaftliche, rational unverbindliche Menschenanschauung, qualitativ anstatt quantitativ, wie man neben anderen Etikettierungen pauschal zu urteilen pflegte. Hierzu und zum Auftakt eine Bemerkung von *F. Wyatt:* „Das Problem des qualitativen Ansatzes scheint nun allgemein weniger darin zu liegen, daß seine Voraussetzungen ungesichert sind; dem quantitativen geht es in dieser Hinsicht nicht besser, sobald seine gefällige mathematische Oberfläche angekratzt wird."[1] Ich werde mir erlauben, diesem Ratschlag nachzukommen, um die Problematik jener überwissenschaftlichen Psychologie und im Zusammenhang damit das Bleibende in der Lehre *Lerschs* sichtbar zu machen. Dies kann in dem hier gebotenen Rahmen natürlich nur in Ansätzen geschehen.

Eine historische Wissenschaftsanalyse legt gravierende Wandlungen in den Grundlagen der neueren Psychologie zutage, die wesentliche Positionen der Psychologie von *Lersch* wieder bestätigen, zumindest aber nicht ausschließen. Es kommt mir in meinen Ausführungen sehr auf diese Rehabilitierung an. Daher wird in ihnen mehr von diesen Veränderungen als von Lersch selbst die Rede sein. Diese Thematik findet darin ihre Berechtigung, daß *Lerschs* Werk durch seine weltweite Verbreitung zu einem Begriff geworden ist.

Ich beginne mit der für unsere Absicht relevanten Situation. Bis 1950 etwa blieb die deutsche Psychologie weitgehend unberührt von

[1] *F. Wyatt* in: Perspektiven der Persönlichkeitstheorie. Hrsg. von *H. v. Bracken* und *Henry P. David* (Bern 1959).

der angloamerikanischen. Sie war vornehmlich eine phänomenologische, geistes- und sinnwissenschaftliche Psychologie, wertphilosophisch orientiert und auf einer personologischen Wesensanthropologie begründet. Sie war bemüht um eine Lehre vom ganzen Menschen und um die Wahrung der Einheit der Psychologie, insbesondere um eine Integration der geistes- und naturwissenschaftlichen Psychologie zu einer Gesamtschau der menschlichen Existenz. Sie blieb in allen entscheidenden Fragen innerhalb der klassischen abendländischen Tradition. Trotz dieses universalen Programms brachte sie es zu einer inneren Geschlossenheit, ruhte sie auf unangefochtenen Evidenzen, repräsentierte sie ein in sich gefestigtes Wissensgebäude. Dieser Zustand änderte sich zusehends mit der in den fünfziger Jahren einsetzenden zweiten angloamerikanischen, der wissenschaftlich-kulturellen Invasion, in welcher uns der naturwissenschaftliche Funktionalismus und Behaviorismus beschert wurde, der in allen entscheidenden Punkten der bei uns bis dahin vorherrschenden und damit auch der Psychologie von *Lersch* widersprach, darin tatkräftig unterstützt von deutschen Psychologen, die zu einem freien Aufenthalt in den Vereinigten Staaten gekommen waren und nach ihrer Rückkehr mit wahrem Bekehrungseifer die deutsche Psychologie zu reformieren begannen. Kurz darauf „hullte" und „skinnerte" es durch die deutschen Lande. Aber wie schon bei anderen Kulturgütern, so zeigte es sich auch bei diesem wissenschaftlichen Import (ich folge hier *G. W. Allport, H. P. David, H. A. Murray* u. a.): Ideen in Europa geboren und zur Entwicklung gebracht, werden von Amerika erstanden, ins Extrem hochgetrieben und nach ihrem Ableben immer noch mit Gewinn wieder nach Europa verkauft.

Daß der Behaviorismus, gleich welcher Wandlungsstufe, in allen wesentlichen Bestimmungen Pawlowianismus ist, kann nur der bezweifeln, der *Pawlow* nicht gelesen hat. *H. Thomae* hat schon vor vielen Jahren diese Abkunft herausgestellt (1954/55). Im übrigen haben sämtliche namhaften Behavioristen sich zu *Pawlow* bekannt und ihre Abhängigkeit bezeugt. Von seiten der sowjetischen Psychologen wurde diese Abhängigkeit der Behavioristen nicht ohne Stolz vermerkt, zuletzt von *E. W. Schorochowa* und *L. T. Anzyferowa* (1963/69), aber auch kritisiert. Man kopierte nämlich nur den halben *Pawlow*, da man von einem peripheralistischen Standpunkt aus, aber auch wegen Unkenntnis der Neurophysiologie eine entsprechende Analyse des Verhaltens versäumte.

Zu der reflexologischen Konzeption von *Pawlow* kam noch ein anderes europäisches, ein philosophisches Erbe. Der Behaviorismus als „naturwissenschaftliche Theorie und Technologie des Verhaltens" rühmte sich einer in der Psychologiegeschichte erstmals und endgültig geglückten Emanzipation von der Philosophie. Er war nichts weniger

als dies. Von Anfang an befangen im Neurealismus und Pragmatismus, liierte er sich schon in den dreißiger Jahren aufs engste mit dem logischen Positivismus der Wiener Schule, um mittels dessen Wissenschafttstheorie vom Stadium konfuser Sammlertätigkeit zum Status einer rational konstruierten Systemwissenschaft emporzusteigen. In seinem Eifer, es der Physik gleichzutun, schien ihm die von den logischen Positivisten als Physikalismus propagierte Wissenschaftsphilosophie die beste Gewähr zur Erreichung seines hochgesteckten Ziels zu bieten. Im Grunde war es ein Bündnis auf Gegenseitigkeit: Der logische Positivismus lieferte das wissenschaftstheoretische Grundgerüst, der von diesem Zeitpunkt an sich als „logisch" titulierende Behaviorismus fungierte als Paradestück für die erfahrungswissenschaftliche Realisierbarkeit einer logisch-positivistischen Wissenschaftsdoktrin. Was also nach dem Kriege angeliefert und gegen die traditionelle Psychologie ins Feld geführt wurde, war Pawlowianismus in neopositivistischer Aufmachung. Daß dieses Gemenge schon zum Zeitpunkt seiner Übernahme veraltet, ja unhaltbar war, wurde von denen nicht gewußt, die es mit großem Engagement zu etablieren versuchten. Dieser Rückstand überrascht keineswegs angesichts der bei Psychologen anzutreffenden delayed reaction von zehn oder mehr Jahren gegenüber der wissenschaftstheoretischen wie auch neuro- und verhaltensphysiologischen Entwicklung. Tatsache ist, daß keiner der führenden Behavioristen es je mit wissenschaftsanalytischen Fragen versuchte, ganz im Gegensatz zu ihren Vorbildern, den Physikern, die sich intensiv mit Grundlagenproblemen im Rahmen einer „erkenntnistheoretischen Physik" beschäftigt haben. Die Behavioristen übernahmen alles kritiklos und ohne Reflexion, aus *K. W. Spence* und *S. S. Stevens*, die sich unter ihnen noch am meisten über methodologische Themen verbreiteten. Nicht anders erfolgte die Aneignung des operationistischen Reduktionismus, obwohl sich *T. W. Bridgman* schon früh von ihm distanzierte und spätestens ab 1940 einen eindeutigen antibehavioristischen Standpunkt bezog.

Ein typisches Beispiel für das vorhin genannte Gemenge war die Verhaltenstheorie von *C. L. Hull*. Er erhob zur obersten Prämisse die reflexologische Grundannahme von *Pawlow*, die längst zuvor durch die neuro- und verhaltensphysiologische Forschung als falsch erwiesen worden war. Damit war auch das Schicksal der Folgerungen besiegelt. Sein hypothetisch-deduktives System war zudem in der von ihm vorgelegten Fassung auch wissenschaftstheoretisch schon überholt. Gleiches gilt allgemein für den Neobehaviorismus: Er stand bereits zum Zeitpunkt seiner Inthronisation in den Vereinigten Staaten auf unhaltbaren Fundamenten, erst recht in den Jahren seiner späteren Blüte in Deutschland. Zu dieser Erkenntnis kam man nicht erst hier bei uns.

Es gab sie schon längst in Amerika selbst. Durch geschickte Meinungsmanipulation hat man es verstanden, die amerikanischen Psychologen in den Hintergrund zu drängen, welche die entscheidenden Positionen des Behaviorismus, in denen er sich bei allen Wandlungen (ob klassischer, Neo-, logischer, analytischer Behaviorismus) gleich geblieben war, kompromißlos verurteilt haben. Es sei hier nur an *S. Koch*, den Herausgeber eines 7-bändigen Handbuches, erinnert, dessen Kritik an Schärfe nichts zu wünschen übrig läßt. Ihm wären noch gut zwei Dutzend andere Kritiker zur Seite zu stellen, wie *G. W. Allport, S. E. Asch, C. W. Brown, E. E. Ghiselli, N. Chomsky, H. P. David, M. Gaffron, A. R. Gilbert, A. R. Hallowell, R. Jessor, J. W. Krutch, A. H. Maslow, D. C. McClelland, H. R. Murray, M. Polanyi, C. R. Rogers, R. N. Sanford, D. Snygg, P. W. Combs, P. E. Vernon, F. Wyatt, K. Zener*, oder emigrierte Deutsche wie *W. Köhler* und *E. Straus*. Es ist *S. Koch* zuzustimmen, daß kein Brett im alten neopositivistischen Gerüst unverändert geblieben ist. In der Tat, die Neopositivisten stehen heute ferner denn je einer in ihrem Manifest von 1929 verheißenen endgültigen Lösung der wissenschaftstheoretischen Grundprobleme. Sie zeigten vielmehr wider Willen in ihren eigenen Werken, wie man es nicht machen kann und soll. Ein Versuch nach dem anderen mußte aufgegeben werden: ihr anfänglicher machistischer Empirismus, ihre Konstitutionstheorie, ihr physikalistischer Reduktionismus, die rein syntaktische Sprachtheorie, der Versuch einer logizistischen Geltungsbegründung empirischer Allgemeinaussagen samt induktiver Logik und Wahrscheinlichkeitstheorie, ihre strikte Ablehnung der Introspektion als legitimes Beobachtungsverfahren, alles in allem ihr Traum von der (logizistisch-physikalistischen) Einheitswissenschaft (Einheitsmethode, Einheitssprache und Einheitsobjekt), all diese Lehrstücke, jeweils vorgetragen und kanonisiert als endgültige und unumstößliche Wahrheiten. Heute wird niemand mehr ernsthaft behaupten, daß diese Etappen für das Selbstverständnis der Wissenschaft in irgendeiner Weise notwendig oder sinnvoll waren. Bei hinlänglicher Kenntnis der damals schon in Fülle vorliegenden einschlägigen philosophischen Arbeiten wären sie niemals ernsthaft vertreten worden. Der Neopositivismus begann erst interessant und produktiv zu werden mit seiner Wandlung zum „kritischen Realismus", „kritischen Konventionalismus" und „kritischen Rationalismus", genauso wie der Neobehaviorismus erst durch seine Wandlung zum „neomentalistischen", „subjektiven Behaviorismus", wie wir noch sehen werden. Wie unermeßlich kompliziert die Grundlagenproblematik der Formal- wie Realwissenschaften gegenüber den ursprünglich gehegten Vorstellungen ist, dessen wurde man sich erst nach vielen Jahren dieser „Reformarbeit" bewußt. Nehmen wir als Beispiel die ex cathedra verkündeten

Maulkorberlasse, die in Form von Sinnkriterien gegen Andersdenkende in Anschlag gebracht worden waren bzw. mit denen lästige Frager zum Schweigen gebracht werden sollten. Diesen Schachzug hat *K. Popper* schon 1934[2] durchschaut. Um sich unbequemer Fragen und Probleme zu entledigen, „braucht man nur den Begriff des ‚Sinnes' eng genug zu fassen", und schon hat man sie als „sinnlose Sätze" und „Scheinprobleme" aus der wissenschaftlich zulässigen Sprache verbannt. Dieser Taktik hat man sich in der sog. exakten Psychologie ausgiebigst bedient und fast alle Themen einer Psychologie im Sinne *Lerschs* als science fictions disqualifiziert. Daß man zur Inthronisation solcher Sinnkriterien keine logischen oder sonstwie zwingenden Gründe beibringen kann, hat zunächst nicht sonderlich beunruhigt, auch nicht, daß ebenso willkürlich und konventionell beliebig andere zu installieren sind. Da sich die Wissenschaft notwendig und in einer für sie jedenfalls sinnvollen Weise einer nicht geringen Anzahl von Sätzen bedient, die von dem (logistischen, empiristischen und operationalistischen) Sinnkriterium ausgeschlossen werden, so mußte es wohl oder übel preisgegeben werden und der konventionalistischen Order weichen, jeden Satz zuzulassen, der „von den anerkannten Wissenschaftlern eines Kulturkreises" *(R. Carnap)* akzeptiert wird. Natürlich kann ein Satz über den Sinn wissenschaftlicher Sätze nicht wieder ein wissenschaftlicher Satz sein. M. a. W., jedes Sinnkriterium, das ja ein Satz über alle möglichen Sätze sein soll, schließt sich selbst aus, da das logistische kein analytisch, das empiristische kein empirisch und das operationalistische kein operational sinnvoller Satz sein kann (*A. Ewing* [1937], *E. W. Hall* [1964], *P. Marhenke* [1949], *A. Pap* [1955]). Mit einem Wort: Die Aufstellung und Verordnung von Sinn-, Abgrenzungs-, Zulassungskriterien bzw. von Imprimaturdekreten entwickelten sich in der Geschichte des Neopositivismus zu einem Fiasko, und die Antwort *Carnaps* auf die Frage, welche Sätze denn nun wirklich und wahrhaftig als wissenschaftliche auszuzeichnen seien, nämlich daß es sich bei ihnen um „diejenigen Aussagen oder schriftlichen Aufzeichnungen" handelt, „die von den Wissenschaftlern unseres Kulturkreises stammen"[3], war eine Bankrotterklärung wissenschaftslogischer Kompetenzansprüche. Da die Wissenschaft in allen ihren Bestandteilen, von den theoretischen Annahmen bzw. Begriffen über die Wahl des Sprach- bzw. Objektivationssystems, der diversen Interpretations-, Argumentations- und Legitimationsregeln bis zu den einzelnen empirischen Verfahren, einem ständigen, unvorhersagbaren[4]

[2] *K. Popper*, Logik der Forschung (Tübingen ²1966) 24.
[3] *R. Carnap*, Erkenntnis, Bd. III (Leipzig 1932/33) 180.
[4] Vgl. den XIII. Internationalen Kongreß für Geschichte der Wissenschaften in Moskau 1971: Die Wissenschaft kann weder sich selbst voraussagen noch sich selbst letztlich erklären bzw. begründen.

Wandel unterliegt und die Wahrheit ihrer Aussagen weder durch logische Stringenz noch durch die „kristallklare Sprache der Mathematik" verbürgt werden kann (*E. May*[5]), so wird es wohl keine andere als diese demonstrative Antwort geben. Der Neopositismus, zuerst eine normative Doktrin (so und nicht anders haben alle Wissenschaften, einschließlich der Psychologie und Soziologie, zu sein), mußte sich im Laufe der Zeit mit der bescheidenen Rolle einer abwartenden Wissenschaftsbeschreibung begnügen.

Ich möchte nun auf ein paar Grundbestimmungen des Werkes „Aufbau der Person" von *Lersch* zu sprechen kommen. Geistesgeschichtlich war es zum großen Teil eine platonisch-aristotelische Konzeption. Wie modern sie ist, werde ich gleich zu zeigen haben. Von ihr aus zeichnen sich die gegensätzlichen Fronten zwischen seiner Psychologie und einer funktionalistischen und behavioristischen Verhaltenswissenschaft ab. Sie lassen sich in starker Vereinfachung wie folgt skizzieren:

1. Organisation des Verhaltens durch innere Agenzien oder von außen durch Umweltsbedingungen. Damit zusammenhängend
2. Psychologie der Aktivität des lebendigen Organismus bzw. Subjekts, seiner relativen inneren und äußeren Selbständigkeit gegen eine Psychologie der Inaktivität und Umweltsdeterminiertheit.
3. Allseitig ausdifferenzierte, hierarchische Struktur der Persönlichkeit im Gegensatz zu einem rein zufälligen und beliebig erzeugbaren Gemenge zusammenhangloser Eigenschaften, einem Konglomerat von Gewohnheiten oder Reiz-Reaktions-Klassen, auf das der Mensch unter den Maximen methodischer Praktikabilität und gesellschaftlicher Rentabilität zusammengestrichen wird — eine zunehmend durchschaute Entfremdung des Menschen zum Demonstrations- und Renommierobjekt sog. Wissenschaftlichkeit und Gesellschaftspolitik.

Wir werden uns bei der Gegenüberstellung der Psychologie von *Lersch* und der des Verhaltenspositivismus noch mit folgenden gegensätzlichen Standpunkten befassen:

4. Subjektbedingtheit der Wissenschaft gegen das utopische Ideal einer subjektlosen Objektivität. — Die anthropologische Wende im Selbstverständnis der Wissenschaft.
5. Anerkennung der phänomenalen, qualitativen Erfahrung als wissenschaftskonstitutives Verfahren gegen deren Ausschluß zugunsten einer — nach physikalischem Vorbild — weitgehend qualitätslosen Dingerfassung, einer methodischen Organisation sog. Tatsachen, die schon vorweg für Quantifizierungszwecke, am besten für eine apparative Registrierung, passend gemacht wurden.

---

[5] *E. May*, Wissenschaft als Aggregat und System: Philosophia naturalis 1 (1950) 355.

6. Wertintentionalität des „psychological man" und der Psychologie selbst gegen Wertindifferenz und angebliche Wertfreiheit einer objektiven Psychologie.
7. Psychohistorie gegen ahistorische Psychophysik.
8. Die Notwendigkeit und der intuitive, introspektiv-phänomenologische Charakter psychologischer Theorien gegen die Theorieabstinenz des Verhaltenspositivismus bzw. seine Forderung einer empirisch-reduktionistischen Definierbarkeit theoretischer Begriffe.

Diese Punkte sollen im folgenden der Reihe nach behandelt werden.

1. *Endogene oder exogene Organisationstheorie?* Diese Frage betrifft die Gegenüberstellung des aristotelischen und galileischen Standpunktes, die von *K. Lewin* (1931), *Taylor* und *V. J. Willis* (1958) in die Biologie und Psychologie eingebracht und mit ausschließlicher Billigung des letzteren entschieden wurde. Die Marschroute einer naturwissenschaftlich beflissenen Psychologie steht fest: Das Verhalten von Tier und Mensch muß, wenn es voraussagbar, berechenbar und manipulierbar sein soll, zu einer abhängigen Variablen, einer Funktion von unabhängigen Variablen gemacht werden, die es mit maximaler Eindeutigkeit und Konstanz experimentell einzuführen gilt. Damit soll ein nomothetischer Zusammenhang zwischen beiden Variablenformen sichergestellt werden. Der Stein fällt nicht zu Boden, weil er es will, sondern weil er durch äußere Kräfte dazu gezwungen wird. Gleiches sollte in einer naturwissenschaftlichen Psychologie auch für Mensch und Tier gelten. Man vertrat eine exogene Erzeugungstheorie und erklärte die Organisation des gesamten Verhaltens durch Einwirkungen von außen, experimentell durch eine geplante technische Anordnung aller Arten von Reizen und Verstärkungen. Innere Agenzien, seien sie neuraler, mentaler oder bloß konzeptualer Art, wurden bestritten, die Existenz und wissenschaftliche Relevanz von eigenaktiven, spontanen und kreativen Tendenzen geleugnet, und schließlich, wie erst jüngst von *B. F. Skinner*, die Überzeugung eines „inneren, freien und selbständigen Menschen" zur bloßen Fiktion eines vorwissenschaftlichen, von animistischen oder religiösen, mystischen Glaubensdogmen beherrschten Zeitalters erklärt[6]. Wissenschaftlich zulässig war das Verhalten des Menschen letztlich nur als „physikalisches System". Dieser Standpunkt eines radikalen deskriptiven, „ultrapositivistischen" *(K. W. Spence)* Behaviorismus, wie er von *J. B. Watson* bis *B. F. Skinner* und *Woodrow* als eine typische „naturalistische Außenpsychologie" *(Husserl)* vertreten wurde, änderte sich nur unwesentlich durch die seit *E. C. Tolman* und *C. L. Hull* praktizierte Postulierung sog.

[6] *B. F. Skinner*, Beyond Freedom and Dignity (New York 1971) 24, 182, 214/15.

„intervenierender Variabler". Denn diese fungierten ausschließlich als hypothetische, ohne Bedeutungsverlust auf äußere Beobachtungsdaten zu reduzierende Konstrukte, die als reiner Überbrückungsbehelf, als sog. „ökonomische Kunstgriffe" (*Kendler*, 1952) eingeführt wurden, um die mathematische Beschreibung des geforderten nomothetischen Zusammenhangs zwischen den Situations- und Verhaltensvariablen zu ermöglichen. Desgleichen änderte sich nichts an dem naturwissenschaftlichen, deterministischen Wissenschaftsstil und „Organismusmodell" (*K. Holzkamp*, 1972) durch die analytische Herstellung von Faktoren als mathematische Artefakte nomothetischer Ordnung, denn diese diente, nach *R. B. Cattells* eigenen Worten (1967), ausschließlich einer regressiven Konstruktion eines Persönlichkeitsmodells nach dem Vorbild des periodischen Systems der Elemente (ebenso *Guilford*, 1967).

Im Gegensatz zu dieser funktionalistischen, reflexologischen und behavioristischen Auffassung von Mensch und Tier brach sich aber schon in den dreißiger Jahren eine völlig andere, eine aristotelische Einstellung und Denkweise Bahn. Wieder einmal war es die Biologie, die den Menschen aus dem Feuer einer deplacierten Psychologie gerissen hat. *Kantor* (1941), *Burt* und *Gregory* (1958) haben vor Jahren schon die galileische Wissenschaftsauffassung *K. Lewins* in der Biologie und Psychologie als falsch verurteilt und die aristotelische als die gegenstandsadäquate verteidigt. Der entscheidende Anteil interner Prinzipien an der strukturellen Organisation des Verhaltens stand für sie aus vielen Gründen außer Frage. Diese Feststellung entspricht der Konzeption einer „gegenwärtigen konterbehavioristischen Revolution" (*S. Koch*, 1964). An diesem „neuen Trend", der sich auch in den USA auszuwirken beginnt (*K. H. Pribram*, 1967), waren mehrere Bewegungen beteiligt, in der Psychologie das aufkommende Interesse an perzeptiven, kognitiven Prozessen, am Wahlverhalten und dgl., ferner die umwälzenden Einflüsse der Informations-, Entscheidungs- und Kommunikationstheorie, der Regelungstechnik usw. Die konsequentesten Gegner des Pawlowianismus und Behaviorismus aber waren überwiegend europäische Verhaltens- und Psychophysiologen, die schon in den besagten dreißiger Jahren mit ihren revolutionären Forschungen begannen. Ihr Ergebnis war nicht das Verhalten als Funktion äußerer Einwirkungen, sondern die Entdeckung „autonomer innerer Ordnungskräfte" (*E. v. Holst*[7]), welche die lebenswichtigen Orientierungs-, Bewegungs- und Sozialleistungen bestimmen und ihnen eine weit-

[7] *E. v. Holst*, Die relative Koordination als Phänomen und als Methode zentralnervöser Funktionsanalyse: Ergebnisse der Physiologie, biologischen Chemie und experimentellen Pharmakologie XLII (1939) 304; ders., Von der Mathematik der nervösen Ordnungsleistung: Experientia IV (1948) 381.

gehende „Unabhängigkeit von steuernden Reizen" (*K. Lorenz*[8]) verleihen, die Auffindung einer spontanen Aktivität des Nervensystems als „autonomer Urleistung im Gesamtverhalten der höheren Tiere und zweifellos auch des Menschen" *(Lorenz)*, die als „Primärfunktion" und allgemeines Wesensmerkmal des Lebendigen angesehen werden muß (*K. R. Roeder*, 1968; *J. Beritoff*, 1948; *N. A. Bernstein*, 1965). Es sei hier nur an die Arbeiten von *E. P. Adrian, T. G. Brown, J. Beritoff, T. H. Bullock, J. Gray, N. R. Hess, E. v. Holst, H. W. Lissmann, K. Lorenz, K. D. Roeder, C. S. Sherrington, N. Tinbergen, W. H. Thorpe* und *P. Weiss erinnert*. Daß diese in erdrückender Fülle vorgelegten Forschungsergebnisse von seiten des Behaviorismus aller Schattierungen völlig ignoriert wurden, ist schlechthin ein Skandal in der Psychologiegeschichte und bezeichnend für den doktrinären Geist dieser Bewegung. Ihre Berücksichtigung hätte zwangsläufig zu einer einschneidenden Korrektur und letztlich zur Preisgabe der behavioristischen Verhaltens- und Lerntheorien geführt. Dabei sei vermerkt, daß ein einziges neurophysiologisches Experiment z. B. von *N. R. Hess* oder *E. v. Holst* in seiner wissenschaftlichen Dignität hundertmal wertvoller war als Hunderte der stereotypen Konditionierungsversuche, die festmeterweise die Folianten amerikanischer Zeitschriften füllten, bei deren Durchsicht man sich sagen mußte: Außer lesen nichts gewesen (s. *M. Brewster Smith*, 1961). Ich verweise hier auf die inzwischen offenkundig gewordene Diskrepanz zwischen psychologischer Massenproduktion und wissenschaftlichem Ertrag sowie auf die allmählich dämmernde Einsicht, daß die Wissenschaft es doch mehr mit Kreativität als mit der Herstellung von Massenartikeln oder einem Durchpauken von ein paar wenigen Standardmethoden zu tun hat. Die kompromißlose Ablehnung durch die Verhaltensphysiologie müßte den Behaviorismus insofern hart treffen, als er fast durchwegs mit Tieren an des Menschen Statt experimentierte und in der Suche nach einer naturwissenschaftlichen Bleibe sich in der Biologie niederzulassen gedachte. Die Kritik der Verhaltensphysiologen ist bekannt. Sie entlarvte die behavioristischen Experimentalergebnisse und die an sie geknüpften Theorien letztlich als Methodenartefakte mit nur geringer Relevanz für die Wirklichkeit. Dasselbe gilt für den Begriffsapparat, der, reduziert auf ein paar Standardbegriffe von beinahe kosmischer Bandbreite, alles erklären soll. *K. Lorenz* spricht von einer „behavioristischen Begriffseinstampfung" (1965). Die Behavioristen machen, wie *S. Koch*[9] bemerkte, einen so flexiblen Gebrauch von Reiz, Reak-

[8] *K. Lorenz*, Über tierisches und menschliches Verhalten Bd. II (München 1965) 132 ff., 208 ff.

[9] *S. Koch*, Psychology and Emerging Conceptions of Knowledge as Unitary, in: *T. W. Wann* (Ed.), Behaviorism and Phenomenology (Chicago 1964) 31, 33.

tion, Verstärkung und Verhalten, „daß man sich fragen muß, welche Ereignisse im Universum eigentlich nicht in dieser Weise abgehandelt werden können" (s. *M. Gaffron - K. Zener,* 1958, 1962). Falls überhaupt, so haben diese Allerweltsbegriffe ihre Signifikanz und Geltung nur innerhalb des eng gesteckten Rahmens der Laboratoriumsverhältnisse. Soviel jedenfalls ist sicher: Orientierung, koordinierte Bewegung, Lernen, aber auch Sprache (s. *N. Chomsky,* 1964/65/66) usw. sind mehr und anderes als das, was ihre Etikettierung mit jenen Zudeckbegriffen besagt. Interessant an der Kontroverse zwischen Verhaltensphysiologie und Verhaltenspsychologie ist das paradoxe Verhältnis, daß sie, obwohl sich beide in gleicher Weise auf die naturwissenschaftliche Exaktheit ihrer Ergebnisse berufen, einander widersprechende Auffassungen vertreten. Gleichheit der Methode bei Gegensätzlichkeit der Resultate: ein interessantes Zeugnis für die vorausgehende Entscheidung in der Wahl der Standpunkte, Ziele und theoretischen Annahmen.

Es sei hier ergänzt, daß die von der Verhaltensphysiologie entdeckte Spontanaktivität des Nervensystems auch durch die Forschungen der Embryologie bestätigt wurden (*J. Beritoff,* 1948; *H. A. Murray,* 1959; u. a.). Embryologie und die Gehirnforschung, wie sie u. a. von *J. Olds, C. N. Sem-Jacobsen, R. G. Heath, M. P. Bishop, S. T. Elder, E. W. Bovard* z. B. in Form einer intracranialen Selbstreizung von Tieren und Menschen betrieben wurde, trugen auch mit zur Widerlegung der die Lern- und Motivationstheorie lange Zeit beherrschenden Spannungsreduktionshypothese bei und gaben den Anstoß zu einer Psychologie des willkürlichen, spontanen und zielgerichteten Verhaltens. Sie standen damit in Front gegen eine sich naturwissenschaftlich gebärdende Psychologie, die Reaktivität, Adaptivität, Gleichgewicht, Triebreduktion und Energieentladung zu universellen Erklärungsprinzipien alles menschlichen und tierischen Verhaltens erhoben hatte.

2. Verhaltensphysiologie, Embryologie und Gehirnforschung konvergieren, auf einen vereinfachten Nenner gebracht, in einer *Biologie und Psychologie der Aktivität,* die auch in der UdSSR eine beherrschende Rolle spielen. Nebenbei bemerkt: die sowjetischen Forschungen in der Psychologie, Psycho- und Bewegungsphysiologie, die zu einem beachtlichen Teil sowohl in deutscher wie auch englischer Übersetzung vorliegen, wurden gleichfalls von den Behavioristen als nicht existent betrachtet. Jene Biologie der Aktivität wurde neben anderen von den Psychophysiologen *N. A. Bernstein* (1965/66, *P. K. Anochin* (1961, 1966), *E. A. Astratjan* (1955, 1964), *J. S. Beritasvilis* (1964, 1966) in Ablehnung einer reflexologischen und reaktologischen Verhaltenstheorie, zum Teil sogar in scharfer Auseinandersetzung mit den Anhängern *Pawlows* vertreten. (Zur Psychologie der Aktivität z. B.

der Orientierung als Handlung s. *A. N. Leontjew* [1966], *Ju. B. Gippenreiter* [1957, 1966], *A. V. Zaporozhets* [1957/58/61/66], *V. P. Zinchenko* [1961/66].) Auch für sie ist die „Aktivität die wichtigste Besonderheit", das „allgemeinste und umfassendste Charakteristikum der lebenden Organismen und Systeme" *(N. A. Bernstein*[10]*)*. Sie sind der Überzeugung, daß jede Verhaltenstheorie nur auf der prinzipiellen Grundlage der Selbstregulierung und Selbststeuerung errichtet werden kann. Dies ist entelechiales Denken, reiner Aristotelismus. Man kümmert sich nicht mehr um frühere naturwissenschaftliche Tabus und Dogmen. Horribile dictu: die Zweckmäßigkeit des Verhaltens ist nunmehr das erklärte Thema der Bewegungsphysiologie. So wird z. B. bei dem progressiven Pawlowgegner *N. A. Bernstein* (1965) die Teleologie wieder zur Geltung gebracht durch den von der Biokybernetik eingeführten „Begriff des codierten antizipierenden Modells des geforderten Zukünftigen"[11], der die Fähigkeit höherer Lebewesen betrifft, ihr zukünftiges Verhalten durch modellhafte Vorwegnahme und kontrollierte Kalkulierung möglicher Konsequenzen zu organisieren (vgl. *W. Mischel*, 1968).

Bemerkenswert ist hier die Konkordanz zwischen der sowjetischen und amerikanischen Psychophysiologie, z. B. zwischen *P. K. Anochin* und *K. Pribram*, der gleichfalls durch die Anwendung kybernetischer Modelle in der Psychophysiologie des Verhaltens bekannt geworden ist. Auch er hat u. a. auf die Existenz von zentralnervösen Inputkontrollen aufmerksam gemacht. Die allen Lebewesen eigene spontane Daueraktivität des Nervensystems betrifft nicht nur die Bewegungskoordination, sondern gleichfalls die Funktion der Sinnesorgane bzw. die Organisation der Wahrnehmung. (Die Parallele zur Gestaltpsychologie wurde u. a. von *E. v. Holst* herausgestellt.) Infolge eingebauter Muster und Oszillatoren können nach *Th. H. Bullock* (1959, 1961) u. a. die Ausgangsgrößen nicht mehr von den äußerlich kontrollierbaren Reizen berechnet werden. Damit wurde der behavioristisch-reflexologische Grundsatz der Ableitbarkeit der Reaktionen von gegebenen Reizen (und umgekehrt) zu Fall gebracht. Von besonderer Bedeutung in unserem Zusammenhang ist die Feststellung *Pribrams*, „daß eine große Anzahl psychologischer Prozesse intern abläuft und sich nicht unmittelbar im Verhalten äußert"[12], wie z. B. Erwartungen, Intentionen, Gedanken, Gefühle, Affekte. Der Organismus kann auf Reize antworten in einer Weise, die nicht als Verhalten nach außen

---

[10] *N. A. Bernstein*, Unterwegs zu einer Biologie der Aktivität, in: *Th. Kussmann* u. *H. Kölling* (Hrsg.), Biologie und Verhalten (Bern 1971) 24.

[11] Ebd. 21.

[12] *K. H. Pribram*, Toward a Neurophysiological Theory of Person, in: *K. H. Pribram*, Brain and Behavior, Part III (New York 1969) 465.

tritt. So ändert sich z. B. die Struktur der elektrischen Vorgänge in den Inputkanälen je nach dem Grad der Aufmerksamkeit. Die psychophysiologische Forschung gibt uns nach *Pribram* die Mittel zu einer „objektiven Untersuchung von solchen nichtbehavioristischen, internen, ‚geistigen' Reaktionen" zur Hand. Sie involviert dabei — wiederum horribile dictu — eine, wie *Galanter, Miller, Pribram* sich ausdrücken, „neomentalistische Methode" und endet zwangsläufig in einem, wie sie es nannten, „subjektiven Behaviorismus" [13]. Dieser war nur die Konsequenz der schon von *H. Ebbinghaus* bis *S. L. Rubinstein* erkannten Tatsache, daß nur von beobachtbarem Verhalten abgeleitete Begriffe, die in keiner Beziehung zu introspektiven stehen, psychologisch bedeutungslos sind (*Pribram* 1962, 1967—69; *Galanter, Miller, Pribram* 1960). Die anthropologische Bedeutung der Verhaltens- und Psychophysiologie liegt offen zutage: sie lassen, wie *P. Leyhausen* sagte, „einen breiteren Raum für die ‚Spontaneität des Ichs, das von sich aus Ziele setzen kann' *(Katz)*" [14], als eine physikalistische Feldtheorie, als welche sich auch der Behaviorismus letztlich verstanden wissen wollte.

Damit ist die unmittelbare Verbindung zur humanistischen Psychologie hergestellt, die sich in den USA wie in der UdSSR entwickelt hat, in der Sowjetunion seit Beginn der dreißiger Jahre in der Tradition von *L. S. Wygotski* unter *A. N. Leontjew, A. R. Lurija, P. J. Galperin, E. A. Budilowa, L. I. Bozhovich* u. a., die unter Fortsetzung der Anthropologie von *Marx* die Auffassung einer ihrer selbst bewußten, selbständigen, innerlich freien und verantwortlichen, rational, zielstrebig, schöpferisch handelnden, sich selbst nicht gegebenen, sondern „aufgegebenen" Persönlichkeit vertraten unter strikter Ablehnung behavioristisch-reflexologischer Konzeptionen. Dieses Menschenbild steht in weitgehendem Gleichklang mit der nach der Vorherrschaft der Tierpsychologie sich als Humanpsychologie in den Staaten begründenden Richtung von *G. W. Allport, A. H. Maslow, O. H. Mowrer, H. A. Murray, C. R. Rogers* u. a., für die sich das Verhalten des Menschen „in erster Linie als endogen, autonom und proaktiv, eher von innen als nur auf äußere Reize reagierend" erweist *(Murray)* [15] und die Persönlichkeit als eine „aktive, motivierende und selbstregulierende Ordnung", die sich propulsiv und schöpferisch zur Umwelt verhält *(G. W. Allport, C. R. Rogers, J. Nuttin* usw.).

---

[13] *K. H. Pribram,* Interrelations of Psychology and the Neurological Disciplines, in: *S. Koch* (Ed.), Psychology: A Study of a Science. Vol. 4 (New York 1962) 149—153. *G. A. Miller, E. Galanter, K. H. Pribram,* Plans and the Structure of Behavior (Holt 1960) 211—213.

[14] *P. Leyhausen - K. Lorenz,* Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens (München 1968) 117.

[15] *H. A. Murray,* Preparations for the Scaffold of a Comprehensive System, in: *S. Koch* (Ed.), Psychology: A Study of a Science. Vol. 3 (New York 1959) 15; ders., Some Basic Psychological Assumptions and Conceptions, in: Dialectica V (1951) 267.

3. In dieser sowjetischen und amerikanischen Humanpsychologie fehlt auch die *hierarchische Schichtung* nicht, die, ein platonisch-aristotelisches Lehrgut, den „Aufbau der Person" nach *Lersch* bestimmt. Die Tradition des angloamerikanischen Funktionalismus und Behaviorismus stand hierzu in krassem Gegensatz, insofern sie nicht einmal einen qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Tier gelten ließ. Nach ihrem Homogenitäts- und Kontinuitätsdogma existiert für alle Wissenschaften grundsätzlich nur eine Art von Gegenständlichkeit, nämlich die physische. Was es letztlich gibt, sind nur einfachste, alle Entitäten durchziehende Grundelemente, Grundmechanismen und Grundprinzipien. Alles weitere erklärt sich aus deren unterschiedlicher quantitativer Komplexion. Aus dieser metaphysischen Annahme resultiert dann die Forderung einer Einheitsmethode, mit der Mensch und Tier zu analysieren sind, nach demselben Plan, einheitlichem Schema und unter gleichen experimentellen Bedingungen. (So der Grundtenor aller Behavioristen.) Mit diesem Freibrief und der Tatsache, daß man mit, dazu noch einfachen, Tieren bequemer experimentieren kann, weil sie, um mit *E. C. Tolman* zu sprechen, keine Torheiten begehen und sich auch nicht mit Politik und Psychologie beschäftigen, untersuchte man eben Tiere an des Menschen Statt, wobei man durch den unitaristischen Grundsatz berechtigt war, vom Tier auf den Menschen und von der Realität des Experiments auf die Wirklichkeit des Lebens zu schließen, mit der beschwichtigenden Einschränkung, daß es sich natürlich nicht ganz um eine hundertprozentige Entsprechung handelt. Die Kulturen gleichen dann nach *B. F. Skinner* den Experimentierräumen. Sie stehen nach *R. A. Le Vine* (1963) in Analogie zu den Irrgärten in den Tierversuchen. Obwohl man *E. C. Tolman* eine Außenseiterrolle zuspricht, bleibt auch er dieser Einstellung des Behaviorismus verhaftet. Wir können, so meinte er, die „meisten" der den verschiedenen Kulturen „zugrunde liegenden Intelligenzleistungen, Motivationen und emotionellen Verfassungen ebensogut, aber unter viel leichteren Bedingungen bei Ratten als beim Menschen studieren"[16]. Und so kam es, daß der Taubenexperte *B. F. Skinner*[17] neuerdings über Kulturplanung spricht, Utopien verfaßt, in denen wie in einer Heilsbotschaft gezeigt wird, wie man mittels seiner Verhaltenstechnik zu einer friedvollen und auch moralisch besseren Welt gelangt.

Daß von den amerikanischen Gegnern einer solchen Nivellierungsarbeit, zu denen auch noch *F. A. Beach, A. R. Hallowell, R. Jessor, H. H. Price, G. Simpson, F. Wyatt* zu rechnen sind, der Wesensunterschied des Menschen als eines „Sonderwesens in der Welt", um mit *Lersch* zu sprechen, bejaht und eine Psychologie vom Menschen und nicht von

[16] Zit. nach *H. Thomae*, Vita humana (Frankfurt a. M. 1969) 14.
[17] *B. F. Skinner*, Beyond Freedom and Dignity (New York 1971).

Ratten gefordert wird, entspricht ganz der Einstellung führender sowjetischer Psychologen um *A. N. Leontjew*, die in deutlicher Abgrenzung von der Tierforschung wie der *Pawlow*schen Doktrin eine Psychologie „von oben" im Gegensatz zu einer solchen „von unten" verfechten, wobei sie sich wörtlich des Schichtenmodells und seiner vertikalen, hierarchischen Ordnung qualitativ verschiedener Ebenen bedienen, das sich bei allen komplexen Phänomenen, wie Wahrnehmung und Sprache, zur Anwendung bringen läßt. Die Funktionen der unteren Ebenen arbeiten denen der höheren zu, sind ihnen untergeordnet. Die höheren Prozesse, z. B. der kulturhistorischen Ebene, können ihrerseits nicht aus den niederen abgeleitet werden, sie sind „nicht das Ergebnis einer linearen Evolution der elementaren natürlichen Prozesse". Jede Ebene kann nur in der ihr angemessenen Sprache adäquat beschrieben werden. Daher führt eine sog. Einheitssprache wie auch die Übertragung der Sprache einer niederen Ebene auf die Beschreibung einer höheren zur Verkennung ihrer qualitativen Eigenart (*Leontjew*[18]).

Die Überzeugung *Lerschs*, die er mit fast allen Vertretern seiner Richtung teilte, daß die *Psychologie* zur Erfüllung ihrer Aufgabe eine *anthropologisch ausgerichtete und fundierte Wissenschaft* sein müsse, ist gleichfalls wieder zu neuen Ehren gekommen. Zudem vertrat er die begründete Ansicht, daß jede Psychologie schon eine bestimmte Anthropologie zu ihrer Voraussetzung hat. Diese „impliziten Menschenbilder", wie *Lersch* sich ausdrückte, müssen aber explizit gemacht und reflektiert werden, um ihre Konsequenzen für den Gang wie für die Ergebnisse der psychologischen Forschung kontrollieren zu können. Seit dem Aufkommen der Wissenschaftssoziologie und Religionssoziologie hat man sich daran gemacht, diese auch und gerade in der sog. objektiven Persönlichkeitspsychologie investierten Auffassungen vom Menschen aufzudecken. Neben *P. Hofstätter* (1951/57), *H. Thomae* (1968) u. a. hat sich neuerdings *K. Holzkamp*[19] mit den „verborgenen anthropologischen Voraussetzungen der allgemeinen Psychologie" beschäftigt. In solchen Analysen wurden ganz unglaubliche Abhängigkeiten von den jeweiligen sozialkulturellen Grundwertsystemen zutage gefördert. Mit besonderer Vehemenz geschah dies in der marxistischen Psychologie des Ostens. Diese behauptet zweierlei: 1. daß jede Psychologie, wie allgemein jede Wissenschaft, eine philosophische Grundlage hat und haben muß und 2. daß auch der westlichen Psychologie eine solche zugrunde liegt, nämlich das Menschenideal der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Sieht man von dem parteiideologischen Brimborium und der politischen Demagogie ab, so kommt der marxistischen Psychologie die

[18] *A. N. Leontjew*, Über einige Zukunftsaufgaben der Psychologie, in: *Th. Kussmann*, Bewußtsein und Handlung (Bern 1971) 32, 34—38.

[19] *K. Holzkamp*, Kritische Psychologie (Fischer Verlag 1972).

nicht geringe Bedeutung zu, in einer höchst eindeutigen Kritik gezeigt zu haben, wie weit es diesbezüglich mit der sog. Objektivität unserer naturwissenschaftlich exakten Psychologie bestellt ist.

Zu den zentralen anthropologischen Fragestellungen gehört auch das *Leib-Seele-Problem.* Für einige Jahrzehnte als „Scheinproblem" vom wissenschaftlichen Forum verbannt, taucht es nunmehr als legitimes Thema wieder auf, nicht zuletzt bei denen, die es vormals entweder als Nonsens oder als epiphänomenalistische Bagatellsache abgetan hatten (s. *H. Feigl,* 1960). Im Gegensatz zu den naturwissenschaftlich verpflichteten Psychologen, die insgeheim einem physikalischen Monismus das Wort redeten, bleibt für viele Naturwissenschaftler das Leib-Seele-Verhältnis ein echtes, wahrscheinlich unlösbares Problem, das nicht als reine „Wortspielerei" oder „Wortmagie" *(Popper)* aus der Welt zu schaffen ist. Ich denke hier an *C. S. Sherrington* (1951), *F. J. J. Buytendijk* (1967), *v. Bonin* (1962), *J. C. Eccles* (1965), *E. v. Holst* (1948, 1952, 1961), *K. Lorenz* (1965), *A. Portmann* (1944/51/56/60/61), *J. R. Smythies* (1951). Zudem erhält der dualistische Interaktionismus wieder neuen Auftrieb durch *K. Popper* (1963, 1965), *H. Price* (1960) *J. Cornman* (1968, 1970), *K. Lehrer* (1968) u. a.

4. Anthropologisch ist auch die Frage nach der *Bedeutung des Subjekts im Wissenschaftsprozeß.* Im Namen der Objektivität wurde das Subjekt als die Quelle alles Übels ausgeschaltet. Die Devise seit dem Desaster mit dem „Klugen Hans", dem rechnenden Pferd des Herrn v. Osten und mit anderen tierischen Intelligenzlern lautete: 'raus mit dem Psychologen aus dem Experiment und 'rein mit dem Apparat zu einer instrumentellen Behandlung des Objekts. Diese Säuberungsaktion blieb reine Utopie. Zunächst war der Psychologe als Subjekt schon mit dem gesamten experimentellen Arrangement mit drin, aber auch konkret. So mußten ihm, was sogar von *J. B. Watson* (1913) zugestanden wurde, alle jene unerwünschten subjektiven Attribute zugebilligt werden, die man eliminiert haben wollte, wie Bewußtsein, mentale Leistungen, Spontaneität, freie Entscheidung und eigenmächtiges Handeln, kurz, alle jene Eigenschaften, welche die Versuchsperson aus wissenschaftsopportunistischen Gründen gar nicht haben durfte. Der Behaviorist fungierte ganz selbstverständlich als Designer, Aktivist und Kontrolleur, er dachte nicht im entferntesten daran, die Rolle einer von vorgegebenen Bedingungen nomothetisch abhängigen Variablen zu spielen, eine Rolle, die voraussetzungsgemäß die Versuchspersonen zu tätigen hatten. Diese asymmetrische Erkenntnisrelation wurde scharfsichtig u. a. von *S. L. Rubinstein* (°1968), *E. Straus* (1956), *H. A. Murray* (1961), *C. F. Graumann* (1957) und zuletzt von *K. Holzkamp* (1970/72) kritisiert. Die Versuchsperson wird durch Instruktion weisungsgemäß wie durch die Gesamtanlage des Experiments in eine Lage

manövriert, in der sie nur solche Reaktionen zeigen darf und kann, die den vorweg intendierten positiven Verlauf des Experiments garantieren. Das so manipulierte Ergebnis wird für den Menschen überhaupt als gültig behauptet, mit Ausnahme des Psychologen selbst. Man setzt somit durch nichts als nur durch methodische Grundsätze gerechtfertigt „die Existenz zweier Kategorien von Menschen voraus" *(Rubinstein)*. Dieser lange Zeit die Psychologie beherrschende Status wurde von Grund auf revidiert, in der Hauptsache durch den Operationalismus in der Wissenschaftsphilosophie, dem wir, und nicht dem logischen Positivismus, den tiefsten Einblick in die Voraussetzungen und Techniken des Experiments verdanken, zunächst durch *P. W. Bridgman* und sodann in der wohl umfassendsten Form durch *H. Dingler* (1913/28/31/43/49/55) und seine Nachfolger, wie *E. May* (1937/49/56), *P. Lorenzen* (1964/68), *P. Janich* (1969), und in der Psychologie durch *K. Holzkamp* (1964/68). Science erscheint nunmehr als sciencing, als eine vom Menschen bis in alle Details geplante und vollzogene Handlung. Das Selbstverständnis der Wissenschaft nahm eine anthropologische Wende. Obwohl ihre Anfänge 30 bis 40 Jahre zurückliegen, beginnt sie sich erst jetzt in der naturwissenschaftlichen Psychologie herumzusprechen. Nunmehr wird der Mensch als Ursprung und Vollstrecker der Wissenschaft sichtbar, der konkrete Wissenschaftler als ihr tragendes Subjekt, als observer, experimenter, decision maker. Die sog. Objektivität der Wissenschaft wird von Subjekten, vom Beobachter wie von der Versuchsperson mitkonstituiert. Die Objektivität von Ergebnissen gründet bereits auf Objektivitäten, die das unausschaltbare Subjekt immerzu schon vorweg geleistet haben muß, die Versuchsperson, weil sie z. B. in Wahrnehmungsexperimenten, ich zitiere *G. Ekman* und *J. Lundberg*[20], als „Subjekt die Hauptlast der Arbeit und die Hauptverantwortung trägt" für die Aufstellung einer Verhältnisskala bei Größenvergleichschätzungen, der Wissenschaftler, weil er, ob in Absprache mit anderen oder nicht, für die Gesamtinszenierung aufzukommen und geradezustehen hat. Die viel zitierten operationalen Definitionen sind ein fortwährendes Zeugnis dieser Rückbezogenheit auf den Menschen, denn mittels ihrer werden die Objekte in ihren Umgangs- und Hantierungsqualitäten für den Menschen bestimmt. Mit anderen Worten, der Gegenstand der Wissenschaft wird zu einem „operativen Objekt", welches „die Gesamtheit aller Handlungen" betrifft, „die mit ihnen ausgeführt werden können" *(G. Frey*[21]*)*. In den

[20] *G. Ekman - J. Lundberg*, Über Theorie und Messung in der Psychologie, in: Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden, hrsg. von *M. Thiel*, Bd. 7 (München 1969) 190—192.

[21] *G. Frey*, Ein Satz betreffend das Verhältnis empirischer und symbolischer Objektbereiche: Philosophia naturalis IV (1957) 381.

Grundlagenreflexion der Kopenhagener Schule, die von Anfang an eine operationale Wissenschaftserklärung intendierte, wurde das anthropologische Selbstverständnis der Wissenschaft offen ausgesprochen. Das Wort von *W. Heisenberg*, daß der Mensch in der von ihm gestellten Natur und den daraus resultierenden Ergebnissen sich selbst begegnet, hat mit gleichlautenden Äußerungen anderer Physiker (z. B. von *Eddington*) eine neue Ära eingeleitet. Insofern der Mensch unablösbar in die Ergebnisse seiner Auseinandersetzung mit der Natur mit eingeht, hört damit, wie *W. Heisenberg* sagt, „das naturwissenschaftliche Weltbild auf, ein eigentlich naturwissenschaftliches zu sein" [22]. Unter diesem Aspekt, so folgert *C. F. v. Weizsäcker* weiter, „ist die Geisteswissenschaft eine Voraussetzung der Naturwissenschaft" [23]. Selbst dort, wo man die Subjektivität des Subjekts durch Erlaß von Hantierungs-, Sprach- und Dialogregeln zu kontrollieren versucht, wird der Akzent nicht vom Menschen weg, sondern auf seine Bestimmung als Zoon politikon verschoben und der Wissenschaftsprozeß zu einem Handlungskollektiv institutionalisiert. Trotzdem ist nach *Bridgman* die erste Person Singular aus keiner wissenschaftlichen Tätigkeit zu streichen. Sie bleibt der Akteur bis zur letzten Instanz. Von ihrem Ursprung und Vollzug her gesehen, bleibt die Wissenschaft, wie *P. W. Bridgman* betonte, „letztlich und wesentlich privat" (1940, 1959).

5. Mit dieser Reflexion stehen wir vor der schon angekündigten Frage nach der *phänomenologischen Erfahrung*, deren wissenschaftlicher Wert von den Neopositivisten und Neobehavioristen gerade wegen ihrer Subjektivität geleugnet wurde. Nach ihnen war nur eine rein äußere Beobachtung in Form einer möglichst qualitätslosen Dingerfassung zulässig. Auch in diesem für eine genuin phänomenologische Psychologie, wie sie *Lersch* verfaßte, entscheidenden Punkt hatte sich ein Umbruch vollzogen. Es bedeutete förmlich eine Kehrtwendung, als sich *Carnap* nach seiner sprachlogizistischen und physikalistischen Epoche entschloß, die „Introspektion" als „das Wissen einer Person um ihren eigenen Zustand, die eigenen Gefühle usw. . . . als legitime Quelle des Wissens" zu akzeptieren und damit der inneren Erfahrung den gleichen wissenschaftlichen Rang wie der äußeren Beobachtung zuzuerkennen [24]. Subjektbedingt ist aber nicht nur die Selbsterfahrung, sondern ebenso die Außenerfahrung. Die „Wahrnehmungen einzelner Personen", so gab *Bertrand Russell* zu, „bilden die Grundlage unseres Wissens" [25]. Unter diesem Wandel in der Wissenschaftsphilosophie fand

[22] *W. Heisenberg*, Das Naturbild der heutigen Physik (Hamburg 1957) 21.
[23] *C. F. v. Weizsäcker*, Die Geschichte der Natur (Stuttgart 1948) 8.
[24] *R. Carnap* in: Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. I (Minneapolis 1956) 70.
[25] *B. Russell*, Individuelles und allgemeines Wissen, Physikalische Blätter XII (1956) 438.

man sich im Lager der Behavioristen, wie z. B. *E. G. Boring*, *C. C. Pratt* und *K. W. Spence*, zu dem Zugeständnis bereit, daß „die Daten aller Wissenschaften denselben Ursprung in der unmittelbaren Erfahrung des Beobachters, des Wissenschaftlers selbst haben" [26]. Der Grund aber, warum diese Einsicht in der Psychologie erkenntnistheoretisch nicht zum Tragen kam, lag darin, daß man sich nach diesem Eingeständnis jeder weiteren Beachtung enthoben betrachtete. Diese Abstinenz gegenüber dem zentralen Problem einer jeden Erfahrungswissenschaft wurde zu Recht kritisiert, z. B. von *M. Gaffron* (1962), *K. Zener* (1958, 1962), *R. Jessor* (1956/58/61), *S. Koch* (1964), *E. Straus* (1956, 1963). Man hielt sich an dieselbe ablehnende Einstellung des Neopositivismus, der als sog. „wissenschaftlicher Empirismus" sich kurioserweise mit nichts weniger als mit einer Erfahrungstheorie beschäftigte. Statt dessen spezialisierte er sich auf sprachlogische Probleme, ohne sich dabei um den Begründungszusammenhang zwischen sprachlicher Objektivation und Sacherfassung zu kümmern. Man nahm „die unmittelbare Erfahrung als Matrix aller Wissenschaften einfach als gegeben hin" und führte den Terminus „beobachtbar" bzw. „die Wahrheit empirisch nichthypothetischer Sätze" als einen undefinierten, durch den Sprachgebrauch aber hinreichend qualifizierten Grundbegriff ein (*K. Popper*, 1966; *B. Juhos*, 1950; *K. W. Spence*, 1948, 1960). Trotz dieser Weigerung, sich mit den hier anstehenden erkenntnistheoretischen Problemen zu beschäftigen, mehrten sich die Stimmen für eine Wiederzulassung des Bewußtseins, der unmittelbaren äußeren und inneren Erfahrung. Ich folge hier einem Situationsbericht von *H. Feigl* (1959, 1960, 1964), nach welchen man sich in Kreisen der Wissenschaftsphilosophie immer mehr vom radikalen Phänomenalismus, Behaviorismus und Operationalismus und ihren reduktionistischen Tendenzen und Irrtümern distanzierte. In Übereinstimmung mit anderen Autoren plädierte *Feigl* „für eine qualifizierte Wiedereinführung der introspektiven und phänomenologischen Methode". In einer solchen Konzession sah *Feigl* keinen Rückfall in eine veraltete Psychologie, sondern vielmehr — man höre und staune — „einen Fortschritt entlang der Spirale der Evolution der wissenschaftlichen Einstellung" [27]. Er ist „überzeugt, daß rein phänomenale Aussagen sinnvoll sind und die letzte Erkenntnisgrundlage abgeben für die Bestätigung oder Falsifizierung von wissenschaftlichen Behauptungen" [28]. Eine gleichlautende Lageschilderung finden wir bei *V. Kraft* (1950, 1960, 1968). Von seiten der Psychologie war man sich nunmehr im klaren, daß von nur observablen

---

[26] *K. W. Spence*, Behavior: Theory and Learning (Prentice-Hall 1964) 41.

[27] *H. Feigl*, Philosophical Embarrassments of Psychology, in: Amer. Psychol. XIV (1959) 122, 123.

[28] Ders., in: Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. II (1958) 392.

Verhaltensvariablen keine psychologischen Begriffe ableitbar noch als sog. logische Konstruktionen zu gewinnen sind. Zudem entdeckte man, daß im Behaviorismus bei der objektiven Beschreibung von Verhaltensprozessen schon immer ein „Schleichhandel" mit mentalistischen Begriffen betrieben wurde. (Der Ausdruck „Schleichhandel" stammt von *E. Galanter, G. A. Miller, K. Pribram*, 1960.) Ohne das „Einschmuggeln von unsichtbaren Dingerchen" (so die eben genannten Autoren[29], „ohne den schwarzen Markt, beschickt mit Schmuggelwaren aus der Erlebnispsychologie" (so *E. Straus*[30]), wäre eine objektive Psychologie vom Schlage des Behaviorismus gar nicht vertretbar gewesen. Wenn sich also *E. C. Tolman* auf Anraten *W. Köhlers* als „Kryptophänomenologe" bezeichnet, so trifft dies im Grunde auf alle Behavioristen zu. Die Zeit war reif für die Wiedereinsetzung der phänomenologischen Psychologie als einer unerläßlichen Forschungseinstellung, wenn es in der Psychologie zu den wirklichen und wesenhaften Menschen betreffenden Ergebnissen kommen sollte (vgl. u. a. *R. Jessor, H. A. Murray, J. Linschoten, S. Rosenzweig*). Ein Wort von *W. Köhler* soll uns die Unerläßlichkeit der phänomenologischen Position nochmals hervorheben: „Niemals werden wir imstande sein, irgendwelche Grundprobleme zu lösen, wenn wir nicht bis zu den Ursprüngen unserer Begriffe zurückgehen — m. a. W., wenn wir nicht die phänomenologische Methode anwenden, d. h. die qualitative Analyse des menschlichen Erlebens."[31]

6. Bei der Konstruktion und Durchführung von Tests kommen aber noch andere als erlebnisphänomenale Anteile ins Spiel, welche die schon angeschnitte Frage der sog. *Wertfreiheit* der objektiven Psychologie betreffen. Daß es eine solche de facto nicht gibt, was ja auch *Lersch* vertrat und weswegen er kritisiert wurde, konnte gerade bei den Repräsentanten einer forcierten objektiven und nomothetischen Persönlichkeitspsychologie, wie bei *J. P. Guilford, R. B. Cattell* und *H. J. Eysenck*, nachgewiesen werden. Ich verweise hier besonders auf *H. Thomae* (1968), aber auch auf Arbeiten von *G. W. Allport, P. Hofstätter, Holzkamp u. a.* Durch die Wissenschaftsphilosophie wurde die Auswirkung vorgefaßter Theorien auf die Gesamtdurchführung von Experimenten einschließlich der Organisation der sog. Daten bekannt. *T. R. Sarbin, R. Taft* und *D. E. Bailey* haben in ihrer Inferenztheorie (1960) dem Einfluß des Postulatensystems auf die klinische wie allgemeine Psychodiagnostik besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Zu diesem System von Voraussetzungen, welche das Material zur Er-

[29] *G. A. Miller, E. Galanter, K. H. Pribram*, Plans and the Structure of Behavior (Holt 1960) 213.
[30] *E. Straus*, Vom Sinn der Sinne (Berlin 1956) 119, 120.
[31] *W. Köhler*, Werte und Tatsachen (Berlin 1968), Vorwort.

stellung der sog. Hauptprämisse abgeben, geht eine Vielzahl meist unreflektierter Annahmen ein, darunter auch die uns hier interessierenden Standards der Gesellschaften und Kulturen, denen die Testkonstrukteure angehören und die von ihnen, weil lebenslang gewohnt, als Selbstverständlichkeiten hingenommen werden. Um es kurz zu sagen: Seitdem es eine empirische Soziologie der Grundwertsysteme der verschiedenen Nationen, Völker und Kulturen gibt (s.u.a. *V. J. Willi*, 1966), sind wir in der Lage, die Sprach- und Kulturbedingtheit der Dimensionierung von Lebensräumen oder der Konstruktion von Eigenschaftsdimensionen aufzudecken. Abgesehen von den sprachbedingten Vorurteilen und Fixierungen, ist es keineswegs selbstverständlich, warum etwa Dominanzstreben, Durchsetzungsfähigkeit, Minderwertigkeitsgefühle, emotionale Labilität, chronische Angst, mehr oder minder starke Ich- und Überichkontrolle als Eigenschaften bzw. Faktoren in generalisierter Form für den Durchschnittsmenschen (bzw. für den Menschen überhaupt, weil überkulturelle Geltung haben sollen, oder etwa die Frustrations-Aggressions-Hypothese, die nach *I. Dollard* besagt, „daß Aggression immer eine Folge der Frustration ist". Unter naturwissenschaftlichem Denkzwang tut man so, als handle es sich bei diesen Eigenschaften gleichsam um Naturkonstanten, als wären sie „phýsei", während sie in Wirklichkeit „thései" bzw. „nómo" sind und ganz bestimmten sozialkulturellen Leitbildern und Normwerten entstammen bzw. sich als das Produkt von Gesellschafts- oder Herrschaftssystemen erweisen, sowohl in den Gehirnen der Psychologen wie in den vorgefundenen Populationen.

7. Daß von einer naturwissenschaftlich beflissenen Psychologie nicht nur axionormative, sondern auch *historische Aspekte* verkannt werden, unter denen der Mensch wie auch sie selbst als Wissenschaft stehen, ist Gegenstand einer zunehmenden Kritik. Sie konvergiert mit der Auffassung *Lerschs* von der Geschichtlichkeit des Menschen, in der er ein Grundthema der Lebens- und Existenzphilosophie weiterführte. Seit Jahren wird besonders von seiten der marxistischen Psychologie des Ostens nicht nur die individual-, sondern vor allem auch die menschheitsgeschichtliche „Untersuchung der menschlichen Psyche" in den Vordergrund gerückt. *Leontjew* charakterisiert zu Recht, wenn er behauptet, daß „die historische Methode der gesamten psychologischen Forschung in der Sowjetunion zugrunde liegt" [32]. Dabei geht es ihr in Abgrenzung zu der naturgeschichtlichen Entwicklung um die Herausarbeitung der historisch-gesellschaftlichen Lebensform als eigenständigen Evolutionsmodus des Menschen (*A. N. Leontjew*, 1959, 1964, 1967).

[32] *A. N. Leontjew*, in: *M. Cole and I. Maltzman* (Eds.), A Handbook of Contemporary Soviet Psychology (New York 1969) 6.

8. Von seiten der betont empirischen Psychologie wurde am „Aufbau der Person" der spekulative Systemcharakter als eine erfahrungswissenschaftlich unbegründbare Theorie kritisiert. Ich möchte hierzu über die *Unentbehrlichkeit von Theorien,* über die derzeitige Verfassung einer theoretischen Psychologie sowie über die Voraussetzungen der Theorienbildung ein paar Bemerkungen machen. Die Notwendigkeit von Theorien steht außer Frage. Die vielen Gründe können nicht diskutiert werden. Ich spreche hier nur von einem: Die lawinenartig sich häufenden Forschungsergebnisse bedürfen eines Ordnungsrahmens, in dem sie ihren Stellenwert innerhalb eines Aussagesystems erhalten. Geschieht dies nicht und werden sie in isolierter Position geltend gemacht, dann kommt es zu jenen berüchtigten Einseitigkeiten und Simplifikationen, nach denen der Mensch bzw. die Persönlichkeit nichts anderes ist als nur dies oder nur das, z. B. nur das Resultat seiner Konditionierungsgeschichte oder nur ein einheitlich organisiertes Reaktionssystem, oder nur eine Kombination von Gewohnheitshierarchien oder nur ein Aggregat von meßbaren Reiz-Reaktions-Verbindungen oder nur ein Bedingungskomplex, der Verhaltensvoraussagen ermöglicht, oder nur ein Anpassungs- und homeostatisches System, oder die Integration aller derjenigen Züge, welche die Rolle und die Stellung der Person in der Gesellschaft bestimmen usw. usw. (*G. W. Allport* allein zählte schon 1937 50 verschiedene Definitionen auf). Die Geschichte der Psychologie ist auf weite Strecken eine Geschichte von derartigen Nichts-als-Erklärungen, die einen chaotischen und destruktiven Eindruck hinterlassen. Je nach dem gewählten Bezugssystem können Forschungsergebnisse von geringer, nebensächlicher, untergeordneter oder von zentraler Bedeutung sein. Ob sie das aber in Wirklichkeit sind, kann man ihnen allein nicht ansehen und ist gerade für *die* Wissenschaft eine entscheidende Frage, in der es um die Existenz des Menschen geht.

Nehmen wir als weiteres Beispiel die faktorenanalytische Forschung. Da es auf allen Sektoren ihrer Anwendung (der Intelligenz, Motivation, des Temperaments usw.) an verbindlichen Theorien fehlt, so stehen, wie u. a. *G. W. Allport* (1961), aber auch jüngere Autoren, wie *H. Fischer, H. Kallina, P. Orlik* (1967), kritisiert haben, die Faktoren isoliert und ohne erkennbaren Zusammenhang nebeneinander. Insofern ihnen der systemlogische Ort fehlt, unterliegen sie auch einer jederzeit anfechtbaren Interpretation. Was wir von den einzelnen Faktorenlieferanten erhalten, sind je nach vorgefaßter Persönlichkeitshypothese und Zwecksetzung, Variablenauswahl und Methode verschieden geartete Faktorengemenge, die nicht nur in keinem Sinnzusammenhang stehen, sondern darüber hinaus noch in hohem Grade artifiziell, willkürlich und beliebig sind.

Wie unbefriedigend es in der Psychologie mit dem Theorienangebot bestellt ist, offenbart sich auf fast allen Gebieten. So sind wir auch in der Analyse der Intelligenz, wie *A. O. Jäger* treffend charakterisierte, „noch weit von einer tragfähigen allgemeinen Theorie entfernt"[33]. Selbst *R. B. Cattell* hatte schon in einer sarkastischen Bemerkung festgestellt, daß wir in der Intelligenzpsychologie zwar ein Sammelsurium von Meinungen, aber noch keine allgemeinverbindliche Definition besitzen (1943). Daran hat sich bis heute nichts geändert. Von der Psychologie der Kreativität kann noch nicht gesprochen werden, da es sie erst seit 1950 durch *Guilford* gibt. Dies lag nicht an einer Borniertheit von bis dahin tätigen Intelligenzpsychologen, auch nicht daran, daß aufgrund einer vorgefaßten Intelligenzthese, Wissenschaftlichkeit und Methodik so etwas wie Kreativität gar nicht in Sicht kommen konnte, sondern ganz einfach an der Tatsache, daß es bis dahin keine Kreativität, ja nicht einmal eine Idee davon, gegeben hatte. Wer möchte es einem Erfahrungswissenschaftler verübeln, wenn er nicht vorhandene Tatsachen nicht empirisch untersucht?

Nicht besser als in der Intelligenzpsychologie steht es mit dem Rückzug der Behavioristen auf das Gebiet des Verhaltens, in dem nach dem Urteil von *C. S. Hall* und *G. Lindzey* „alle Theorien ziemlich armselige Theorien sind. Alle lassen für eine wissenschaftliche Prüfung noch viel zu wünschen übrig"[34]. (Seit den fünfziger Jahren kam nichts Nennenswertes mehr auf den Markt.) Selbst für das Paradepferd des Behaviorismus, die Lernpsychologie, gilt, daß alle ihre Theorien, wie *K. Foppa* zusammenfaßte, „in mehr oder weniger attraktive Sackgassen einmünden"[35]. Die großen Lern- und Verhaltenstheorien sind gescheitert und an ihre Stelle Miniaturkonzepte oder eklektische Kombinationen von ihnen getreten, die sich aber zu keiner konsistenten Theorie zusammenfügen lassen (*Foppa*, ²1966; *E. R. Hilgard, G. H. Bower*, ³1966).

Die Situation in der Persönlichkeitspsychologie wurde bereits gestreift. In ihr sind wir nicht einmal in der Lage, die „wichtigsten größeren Teilbereiche der Persönlichkeit" und schon gar nicht die „Persönlichkeit als Ganzes" in allgemeingültig anerkannter Form zu definieren, was natürlich die theoretische Verwertbarkeit der faktorenanalytischen Ergebnisse in Frage stellt (*E. Mittenecker*[36]). Das Fehlen von tragenden Theorien sowie der Stückwerkcharakter der Forschungsergebnisse und Minisysteme verleihen der gegenwärtigen Psychologie alles andere als Einheit und innere Geschlossenheit. „Außer über die

---

[33] *A. O. Jäger*, Dimensionen der Intelligenz (Göttingen 1697) 3, 172.
[34] *C. S. Hall - G. Lindzey*, Theories of Personality (New York 1957) 72.
[35] *K. Foppa*, Lernen — Gedächtnis — Verhalten (Köln - Berlin ²1966) 377, 379.
[36] *E. Mittenecker*, Handbuch der Psychologie, Bd. 4 (Göttingen 1960) 70.

gemeinsame Hingabe an ihren Beruf", so sagte *G. W. Allport*, „scheinen Psychologen sich kaum über sonst etwas einig zu sein." [37] *P. Orlik* bemerkte in gleichem Sinne: „Die Krise der Psychologie dauert an. Dieses Fach entbehrt eines alle umgreifenden Selbstverständnisses." „Die Einheit der Psychologie ist in so hohem Maße verlorengegangen, daß man pointiert sagen könnte, es gäbe in Westdeutschland so viele Psychologien wie psychologische Institute." [38]

Die Erarbeitung eines umfassenden Systems oder wenigstens größerer Teilsysteme und damit die Sicherstellung der Einheit der Wissenschaft bleibt wohl die fundamentalste Aufgabe der Psychologie. Ihr hatte sich *Lersch* in erster Linie gewidmet. Es ist aber nach den heutigen Erkenntnissen der Wissenschaftsphilosophie unmöglich, ihre Lösung mit empirischen oder logischen Mitteln zu erreichen, die man bei *Lersch* vermissen zu müssen glaubte. Die Aufstellung von Theorien überschreitet alle Möglichkeiten einer erfahrungswissenschaftlichen, sei es operationalen oder sonstwie reduktionistischen Bestätigung und Begründung. Die zur empirischen Verankerung in Anspruch genommenen Zuordnungsregeln *(Carnap)* zwischen theoretischen Termen und Beobachtungsausdrücken gewährleisten eine nur teilweise und ziemlich indirekte empirische Interpretation. Sie liefern keine Definitionen. Zudem liegen sie entweder rein zufällig vor, oder sie beruhen auf Konvention und sind daher jederzeit abänderbar. M. a. W., Theorien können ohne Spekulation *(J. H. Northrop)*, ohne schöpferische Intuition *(K. Popper)* und phänomenale Gestaltfindung *(G. Frey)* nicht entwickelt werden. Man kritisierte also an dem Lehrgebäude von *Lersch*, was vom wissenschaftstheoretischen Standpunkt aus gar nicht anders zu leisten war. Ich nehme hierzu als Vergleich das „theoretische Modell für die Gesamtstruktur der Intelligenz" von *Guilford*. Obwohl er seine Psychologie expressis verbis als eine streng objektive, nomothetische Wissenschaft erklärte, handelt es sich bei seinem System, wie *A. O. Jäger* treffend erkannte, um eine reine Intuitivkonstruktion. Seine Dreidimensionierung des Intelligenzvolumens mit entsprechenden Unterteilungen ist der klassische Fall einer rein spekulativen Kategorisierung, bei der er sich eben nicht auf Experimente, sondern auf den Common sense und die „populäre Bedeutung" seiner von ihm benützten Kategorien berief (1959, 1967). Sein System ist somit nicht besser oder gar wissenschaftlicher als andere intuitiv erstellte Strukturmodelle. Wenn schon eine partielle Theorie mehr und anderes enthält, als was empirisch bestätigt oder induziert werden kann, um wieviel

[37] *G. W. Allport*, Werden der Persönlichkeit (Bern - Stuttgart 1958).

[38] *P. Orlik* in: Vorschläge zur Verbesserung von Studium und Prüfung im Fach Psychologie der Ausbildungskommission des BDP und der Ständigen Planungskommission für die Hochschulbildung in der Psychologie der DGfPs (1970).

mehr ist dies dann bei einer Psychologie der Fall, die sich, wie bei *Lersch*, die Erfassung des ganzen Menschen und seiner Stellung in der Welt zur Aufgabe macht. Diese entspringt nicht einer Tendenz zu einem utopischen Universalismus. Vielmehr wird sie bis zu einem bestimmten, aber sehr wesentlichen Grade von jedem von uns existentiell gefordert, in seinem ganz persönlichen Leben abverlangt. Es ist eine Sache der Entscheidung und nicht der wissenschaftlichen Räson, welchen Sinn und Zweck man der Psychologie für den Menschen beimißt. *Lersch* hat einmal von der „Menschlichkeit" gesprochen, welche die Psychologie zu leisten und zu bewahren hätte. Es kommt in der Psychologie, wenn sie beansprucht, eine angewandte, und das heißt doch wirklichkeitsrelevante Lehre zu sein, nicht nur darauf an, was sie nach ihrem jeweiligen Wissenschaftsideal und Forschungsstand uns wissenschaftlich beibringen kann, sondern auch, und zwar wesentlich, welchen Wert sie für die Lebensbewältigung des einzelnen wie der Gesellschaft besitzt. In diese Leistung geht weit mehr ein, als was wir erfahrungswissenschaftlich über uns in Erfahrung bringen, nämlich ein Wissen des Menschen um die entscheidendsten personalen, geistigen und sittlichen Belange seiner Existenz, das er sich unabhängig von der empirischen Humanwissenschaft erringen kann und muß. Dieses Wesenswissen betrifft Bestimmungen des Menschen, wie Freiheit, Gewissen, Verantwortung, Fähigkeit zur Entscheidung und Selbstverwirklichung usw., Bestimmungen, denen *Lersch* in subtiler Sprache Ausdruck verliehen hat und die für den konkreten Menschen wirklicher und wesentlicher sind als viele der peripheren Variablen, mit denen sich die exakte Wissenschaft befaßt, obwohl sie uns durch unablässiges Räsonieren einzureden versucht, daß nur das wahr, wirklich und wesentlich am Menschen sei, was sie mittels objektiver Methoden zutage fördert.

Daß eine nach naturwissenschaftlichen Maximen verfahrende Forschung nichts über diese entscheidenden Bestimmungen und Belange unseres Lebens auszusagen vermag, ja daß sie nach ihrer Auffassung von Wirklichkeit gar nicht existent sind, haben wohl führende Physiker wie *Niels Bohr* (1964/66), *M. Born* (1966), *W. Heisenberg* (1957/59), *P. Jordan* (1958), *E. Schrödinger* (1951/59/63), *C. F. v. Weizsäcker* (1966), aber nicht die naturwissenschaftlich engagierte Psychologie begriffen. *W. Gerlach* faßte die negative Antwort in einem Satz zusammen: „Die Physik hat nichts gebracht zur Lösung der eigentlichen Lebensfragen, der Empfindungen von Ethik und Moral, gar des Sinns des Lebens."[39] Diese Auffassung deckt sich ganz mit der bekannten Einstellung von *Max Weber*. Wie man über die von ihm

[39] *W. Gerlach* in: Die Welt in neuer Sicht (München 1957) 21.

besprochene Wertfreiheit der Wissenschaft auch denken mag, die Wissenschaft war für ihn nicht zuletzt auch deshalb wertfrei, weil sie nicht imstande ist, Sinnwerte zu schaffen. Daher ist für ihn mit den von ihm zitierten Worten *Tolstois* die Wissenschaft „sinnlos, weil sie auf die allein für uns wichtige Frage ‚Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?' keine Antwort gibt". Und *Weber* fügt diesem Ausspruch noch bekräftigend hinzu: „Die Tatsache, daß sie diese Antwort nicht gibt, ist schlechthin unbestreitbar." [40]

B. F. Skinner, hoffentlich der letzte Irrläufer einer behavioristischen Ära, hat in seinem 1971 erschienenen Buch „Jenseits von Freiheit und Würde" die Existenz wie auch wissenschaftliche und lebenspraktische bzw. existentielle Relevanz des inneren, freien, selbständigen und verantwortlichen Menschen bestritten und ihn zu einer reinen Fiktion erklärt, die einem Fortschritt zu einer friedlichen und auch moralisch besseren Welt im Wege stünde, welche nur mittels seiner naturwissenschaftlichen Verhaltenstechnik zu erreichen wäre. Hier steht die Behauptung eines Repräsentanten der behavioristischen Psychologie mit dem Anspruch, Gültiges über die wahre Wirklichkeit des Menschen ausgesagt zu haben. *N. Chomsky* hat noch im gleichen Jahre diese Anmaßung zurückgewiesen: „Gegenwärtig", so betonte er, „können von der Wissenschaft keine Einsichten in diese Dinge erwartet werden. Anderes zu behaupten ist reiner Schwindel. Im Augenblick wird jeder redliche Wissenschaftler sofort zugeben, daß wir auf der Ebene wissenschaftlichen Forschens über menschliche Freiheit und Würde faktisch nichts erfahren." [41]

So stehen wir heute dort, wo noch eine naturwissenschaftlich ambitionierte Psychologie vertreten wird, vor dem gleichen Dilemma, zwei heterogene Wissensdimensionen nicht vereinen zu können. Man ist sich in der Psychologie dieser schizophrenen Lage wohl bewußt. *Wyatt* z. B. konstatiert, „daß die Psychologie unfähig ist, gerade jenen Teil unseres Lebens zu erfassen, in den wir als Menschen gründlich verwickelt bleiben. So sind wir schließlich zu einem unechten Kompromiß gelangt, indem wir so tun, als gäbe es tatsächlich zwei Seinsbereiche, den des Lebens und den der Psychologie" [42]. Diese Art von doppelter Buchführung betrifft jeden Psychologen selbst in seiner persönlichen und in seiner wissenschaftlichen Existenz. Und es handelt sich nicht bloß um Einzelfälle, für die das harte Wort von *Kierkegaard* gilt: „Aber im allgemeinen geht es den Philosophen, wie es den meisten Menschen geht, daß sie im Grunde zum alltäglichen Gebrauch in ganz anderen

---

[40] *M. Weber,* Wissenschaft als Beruf (Berlin [3]1959).
[41] Erziehung Nr. 3, März 1972, 31.
[42] *F. Wyatt,* Bereiche der Persönlichkeitstheorie, in: *H. v. Bracken - H. P. David,* Perspektiven der Persönlichkeitstheorie (Bern 1959) 258.

Kategorien existieren als *die*, in denen sie spekulieren, mit etwas ganz anderem sich trösten als mit dem, worüber sie feierlich reden. Daher die Verlogenheit und Konfusion, die in der Wissenschaft ist." [43]

Philipp Lersch hat sich in seinem Werk um die Synthese des scheinbar Unvereinbaren bemüht. Dies ging nicht ohne Bekenntnis und Entscheidung. Aber noch gibt es meines Wissens keinen Autor, dem diese Aufgabe besser gelungen wäre als ihm.

Die Situation zur Erarbeitung der von ihm erstrebten Einheit und Ganzheit des Menschen in der Psychologie ist heute weitaus günstiger als in den letzten beiden Jahrzehnten seines Wirkens, in denen er mit einem militanten Funktionalismus und Behaviorismus konfrontiert gewesen war, dessen Herrschaft ein für allemal zu Ende ist, nicht zuletzt durch die von Grund auf veränderte Auffassung von Wissenschaftlichkeit, die durch die neue Wissenschaftstheorie herbeigeführt wurde. Nunmehr ist an die Stelle einer sich früher souverän gebärdenden Wissenschaft ein sehr vorsichtiges, selbstkritisches, von Skepsis begleitetes Wissensangebot getreten, nachdem wir wissen, wie sehr der Wissenschaftsprozeß in Grundfunktionen wie allgemein in der Praxis verwurzelt, von unhintergehbaren Voraussetzungen, unkontrollierbaren Evidenzen und zufälligen empirischen Befunden abhängig sowie von willkürlichen Entscheidungen, Konventionen und empirischen Verallgemeinerungen durchsetzt ist, kurz, seitdem wir endlich bis in Einzelheiten hinein wissen, wie sehr Wissenschaft Menschenwerk, genauer: menschliches Machwerk ist, wie sehr es sich bei den sog. „Tatsachen" um Methodenartefakte handelt. Da hier auf den weitgehend konstruktivistischen bzw. „herstellungsapriorischen" Charakter *(H. Dingler)* des „Wissenschaftens" (sciencing) nur hingewiesen werden kann, möge uns ein Beispiel von *Eddington*, natürlich cum grano salis, diese Einsicht veranschaulichen. *Eddington* vergleicht den Wissenschaftler scherzhaft mit Prokrustes, einem Räuber in der griechischen Mythologie, der seine Gefangenen auf ein Bett legte, sie streckte, wenn sie zu kurz waren, von ihnen ein Stück abhackte, wenn sie zu lang geraten waren. Aber, so meinte *Eddington*, die Geschichte war damit noch nicht zu Ende. Denn jener Unhold verfaßte eine gelehrte Abhandlung und schickte sie an die Anthropologische Gesellschaft in Attika mit dem Titel „Über die gleichbleibenden Längen der Reisenden".

Die Psychologie hat sich entscheidend gewandelt, von einer orthodoxen, dogmatischen, methodenzentrierten zu einer aporetischen, d. h. problemwissenschaftlichen und problembewußten Psychologie. Wir werden diese neue Lage im Sinne der gewiß unverdächtigen Autoren *E. R. Hilgard* und *G. H. Bower* charakterisieren: Die alten Grundpro-

[43] Tagebuch I, 249.

bleme sind immer noch dieselben geblieben. Von ihrer Eliminierung oder gar Lösung kann keine Rede sein. Anderes zu glauben sei völlig unangemessen und naiv. In dem sich unaufhörlich verzweigenden „Suchbaum" der Forschung fehlt es an Überblick und einheitlicher Zielsetzung. Dadurch gibt es auch keine verbindlichen Kriterien zur Beurteilung der unübersehbaren Resultate, die ja immer nur Teilergebnisse sind. Der vielgepriesene Fortschritt liegt nicht mehr in einer pausenlosen Lieferung sog. „Wahrheiten", sondern in der „logischen Tiefe des Suchvorgangs" und in einer klareren Definition und Erfassung von Unterproblemen. Den größten Zuwachs erhält die Psychologie an Problemen und weniger an praktikablen Ergebnissen. „Vor uns steht", so sagen *Hilgard* und *Bower*, „eine Fülle von Problemen, von denen wir nicht wissen, wie wir sie lösen sollen. Und diese Problemfülle scheint täglich immer größer zu werden." [44]

Dies ist eine nüchterne Bilanz, unter der sich aber fruchtbarer weiterarbeiten läßt, gerade auch für die, welche die Psychologie im Geiste von *Philipp Lersch* fortzuführen gedenken.

[44] *E. R. Hilgard-G. H. Bower*, Theorien des Lernens, Bd. II (Stuttgart 1971) 647.

Besprechungen

Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus.* Bd. I. Gr. 8° (XXII u. 526 S.) Darmstadt 1971, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, in Zusammenarbeit mit der Nymphenburger Verlagshandlung, München.

Nun liegt der 1. Band des lang angekündigten Werkes vor, der geschichtliche Teil der Thematik unter dem Titel: „Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie". Das positive Anliegen, das sich im Untertitel des Gesamtwerkes ausspricht, bedarf der kritischen, „destruktiven" Aufarbeitung der bisherigen abendländischen Versuche und Systeme Philosophischer Theologie: es soll sich zeigen, daß niemals radikal genug gefragt wurde, daher überall unbegründete, nicht reflektierte Voraussetzungen oder axiomatische Denkhaltungen aufgedeckt werden können, die das ganze Unternehmen einer Philosophischen Theologie schließlich scheitern lassen. Ein möglicher Neuansatz wird gerade von der radikalsten Fragwürdigkeit und Infragestellung aller Voraussetzungen ausgehen müssen. Band 2 wird das durchzuführen suchen, um so zu einer neuen Möglichkeit Philosophischer Theologie heute, „im Zeitalter des Nihilismus" (Nietzsche und Heidegger zufolge, vgl. XIV), zu gelangen. Zuvor wird er noch nachzutragen haben, was von gegenwärtig gewagten Versuchen kritisch übrigbleibt (XXI 496); der positive Vorstoß soll in der Richtung erfolgen, die in den bereits erschienenen Schriften des Verf. zum Thema angegeben ist (XXI Anm. 12).

Schon in der Vorrede wird energisch betont, das Wesen des Philosophierens sei „radikales Fragen" (XIX); dieses Wesen müsse völlig radikalisiert werden, so daß „alle ausgesprochenen oder unausgesprochenen Voraussetzungen wegfallen und nur das reine Fragen als solches übrigbleibt" (495). Das heißt sicherlich mehr, als was etwa ein Thomas (in der Nachfolge des Aristoteles) fordert: „nihil indiscussum" zu lassen, „usque ad minima" (In Met. n. 334) — es kommt zu keiner fraglosen Antwort. Aber es soll sich auch wieder nicht um leichtfertige „Zertrümmerung aller Gewißheit" handeln, denn alles Fragen sei auf Antwort aus, auf etwas Gewisses, das standhalten könnte (30), sei zumindest offen für ein „Unfragliches" (35), das allerdings nicht wie von außen, sondern aus ihm selbst ihm entgegenkommen müsse, eben als Konsequenz radikalen Fragens. Daraus, daß philosophisches Fragen sich gegen sich selber kehrt (33), könnte ihm neue Gewißheit entspringen: hier deutet der Verf. jene Kehre an, die ihn zu einer positiven Antwort ermächtigen wird.

Bevor die Bestandsaufnahme beginnt, ein paar instruktive Seiten über das Verhältnis von Religionsphilosophie und Philosophischer Theologie sowie zur Begriffsgeschichte von „θεός" und „λόγος". Als Vertreter christlicher Religionsphilosophie werden genannt E. Brunner und H. Fries (Männer wie Rahner, Welte u. a. werden vermutlich im 2. Band zur Sprache kommen). Es ist übrigens nicht erfindlich, wieso die beiden Sätze von H. Fries, die der Verf. zitiert, widersprüchlich sein sollen: katholische Religionsphilosophie übernehme in den Gang ihrer Reflexionen keine Inhalte des Glaubens — und doch sei sie „Philosophie der Religion aus katholisch-christlicher Existenz" (7). Warum sollte christliche Existenz nicht ursprünglich aus ihrer eigensten Struktur darauf dringen können, genuin philosophisch zu fragen, also ohne bewußte Verwendung von Glaubensgewißheiten und mit kritischem Blick für unbewußte Grenzverwischungen? Der Verf. fragt jedenfalls nach der Möglichkeit methodisch-rationaler Begründung (494), und die geschichtliche Bestandsaufnahme zeitigt das Ergebnis, daß nach einer langen Periode des Anstiegs der Verfall einsetzt. Die Peripetie ereignet sich bei Hegel (495), in dessen Philosophischer Theologie die Momente der Fragwürdigkeit bereits die der Gewißheit überwiegen.

In Teil I werden Antike (bes. Platon, Aristoteles und Plotin), Patristik (bes. die Gnosis und Augustinus), das Mittelalter (vor allem Anselm, Thomas, Duns Scotus,

Eckhart, der Cusaner), die Neuzeit mit ihrer Wende bei Kant und der Deutsche Idealismus in oft sehr eingehenden und sehr gekonnten Referaten dargestellt. Teil II führt über die „anthropologische Überwindung" der Philosophischen Theologie bei Feuerbach, die „sozialphilosophische" bei Marx, die nihilistische" bei Nietzsche zur „seinsgeschichtlichen" bei Heidegger. Gerade in den Kapiteln über Kant bis zur Gegenwart möchte W. immer weniger nur referieren, sondern zugleich die mehr oder minder verborgenen Wurzeln aufdecken, aus denen heraus für Gott oder auch gegen Gott argumentiert wird — die Argumente gegen die Möglichkeit der Rede von Gott werden ebensowenig unbesehen hingenommen, was vor allem gegenüber Feuerbach und Nietzsche gilt.

Jedem mit der Thematik einigermaßen Vertrauten dürften die Entwürfe Philosophischer Theologie, die hier in ihrer geschichtlichen Folge vorgeführt werden, die je besonderen und originären Argumentationsmodelle und Beweisverfahren, ja auch die immer schon irgendwie gesehenen, wirklich oder angeblich schwachen Punkte im Reflexionsgang im wesentlichen bekannt sein. Dem Rez. ist auch nirgendwo eine ganz neuartige oder bewußt andersartige Interpretation aufgefallen. Aber von Interesse ist es, bei den Hauptrepräsentanten Philosophischer Theologie dasjenige festzuhalten, was der Verf. in seinen — oft sehr knapp gefaßten — „kritischen Erwägungen" einzuwenden hat. Wir beschränken uns natürlich auf einige der hervorragendsten Denker; für die Neuzeit und Gegenwart bleibt ohnehin keine große Auswahlmöglichkeit, da aus diesen Jahrhunderten doch nur die namhaftesten Vertreter behandelt werden (so fallen etwa die englischen Empiristen ganz aus, aber auch die Reihe der Franzosen von Pascal über Maine de Biran, Malebranche bis zu Bergson, Blondel u. a.).

Weder zu *Platon* noch zu *Aristoteles* gibt es „kritische Erwägungen", ebensowenig zu *Plotin*. Dessen „metaphysische Erfahrung" in der „Flucht des Einsamen zum Einsamen" gilt als „Schlußwort der antiken Philosophischen Theologie" (69). Die frühchristliche Zeit bringt die Konfrontation des christlichen Gottes mit dem „Gott der Philosophen", ein Ausdruck, der vermutlich erstmalig bei *Tertullian* begegnet (73); doch auch zur patristischen Philosophie werden kritische Rückfragen im einzelnen nicht für nötig erachtet. Nur betr. *Augustin* wird vermerkt, sein Gedankengang erweise nicht eigentlich Gott, sondern höchstens eine subjektunabhängige, unveränderliche Wahrheit — er scheitere also (110), und sein Philosophieren bringe die ganze Problematik des Verhältnisses von Christentum und Philosophie zu Bewußtsein (118). Von den mittelalterlichen Denkern verdient sich nur *Thomas* etwas Kritisches zur Sache selbst. Zunächst hinsichtlich der Frage nach den tragenden Erkenntnisprinzipien. Hier wird im Anschluß an J. Pieper „die Geschöpflichkeit als Grund der philosophischen Gewißheit" behauptet (132 f.) und nicht gesehen, daß Thomas in jenen Texten, die das „lumen naturale" als geschöpfliche Teilhabe am göttlichen Licht beschreiben, keine erkenntnistheoretische Erklärung geben will (als hinge die Gewißheit der Erkenntnisprinzipien von der Gewißheit empfangener Geschöpflichkeit ab), sondern eine ontologische; seine Philosophische Theologie hat somit keineswegs ein „theologisches" Fundament (134). Dann die Bemerkungen zu den einzelnen Gottesbeweisen. Der teleologische Beweis ist anfechtbar, weil er das aristotelische Weltbild voraussetze, das durch die Entwicklung der Naturwissenschaften „mit ihrer immer stärkeren mechanistischen Orientierung" höchst problematisch geworden sei. (Muß Naturwissenschaft in dieser Frage das letzte Wort haben?) Der vierte Weg kranke am platonischen Weltbild. Die drei ersten Wege enthalten als entscheidendes Beweismoment die Unmöglichkeit des unendlichen Rückgangs in der Ursachenkette. In diesem Punkte wie auch überhaupt in der Frage der Geltung des Kausalsatzes bleibe jedoch „einem besonnenen Denken" die Kritik Kants unumgänglich. Das also ist es, und so wird denn auch später bei der Darstellung der Kantischen Kritik an aller Gotteserkenntnis aus theoretischer Vernunft kein Wort einer Antikritik verlauten. — Bei *Bonaventura* und Meister *Eckhart* liege „mystische Erfahrung" zugrunde, also Irrationales und damit Fragwürdiges, beim *Cusaner* gebe Philosophische Theologie sich schon selber auf (164). Zu *Descartes:* seine Gottesbeweise beruhen „in der Tat auf einem Zirkel" (173). Ebenso zeige sich *Spinozas* Gottesaufweis als zirkulär und dogmatisch (183). Im Hinblick auf *Leibniz* interessiert insbesondere der seltsame Einwand: Was hindere eigentlich, das Zufällige als solches zu belassen, das es nun

einmal ist, und die Frage nach einem ersten Grunde offenzulassen (187)? Aber wenn es evident wäre, daß Kontingentes einer Ursache bedarf, wie könnte man die Frage nach dem ersten Grunde dann noch auf sich beruhen lassen? Wäre hingegen der metaphysische Satz der Kausalität nicht evident, dann dürfte man überhaupt nicht nach einem Grunde des Kontingenten fragen, geschweige denn nach einem ersten, letzten Grunde.

In bezug auf *Kant* wird davon ausgegangen, daß das Eigentümliche seiner Fragestellung erst mit der „Kritik der reinen Vernunft" ans Licht trete (192). Die kritischen Erwägungen heben hervor: Die Neubegründung der Philosophischen Theologie in einer Kritik der praktischen Vernunft bewege sich in einem Zirkel (213), und zwar schon einmal deshalb, weil sie nur für den stringent sei, „der sich zur moralischen Existenz entschlossen hat" (212). (Ob das so einfach stimmt? Sollte nicht eher Kant hier auf die philosophisch so bedeutsame Wechselbedingtheit von Vollzug und Reflexion gestoßen sein, die mit einem logischen Zirkel nichts zu tun hat?) Auf das ausführliche und brillante Referat über *Fichte* folgen eine halbe Seite „kritische Erwägungen" (245): die Exposition selbst habe darauf hingeführt, daß Fichte das Reden von Gott ausschließlich in der Selbstgewißheit der religiösen Existenz verwurzele, es also als philosophisches (rational-begründendes) Denken scheitere. Die Kritik an *Schellings* Theorie fällt viel differenzierter aus (270—283); dennoch hebt sie immer wieder nur darauf ab, die immanenten Voraussetzungen, die als solche nicht ausgewiesen werden, namhaft zu machen: so bleibe schon die These von der Anschauung des Ewigen im Ich problematisch, erst recht diejenige von der intellektuellen Anschauung des Ewigen und Absoluten selber (277), da sie die Aufhebung der endlichen Subjektivität fordere — werde damit nicht jeder mögliche Gegenstand der Anschauung zugleich aufgehoben, also etwa gar „das Nichts" ihr Gegenstand sein müssen (279)? Schelling behaupte zwar die absolute Notwendigkeit des Seins, wie aber könne die intellektuelle Anschauung, da sie dem „Zustande des Todes" verglichen werde, über das Gegenteil des Nichtseins etwas wissen? „So scheitert das große Unternehmen Schellings" (280). Und doch läßt einen die Frage nicht los, ob der Verf. den „Gegenstand" der intellektuellen Anschauung nicht etwa zu „gegenständlich" nehme und die Transzendenz der endlichen Kategorien in der „Selbstaufhebung" der endlichen Subjektivität wiederum zu kategorial. — Die Philosophie des späten Schelling wird nur kurz berührt.

Was *Hegel* betrifft: Die Exposition führt ebenfalls geradezu in dessen ganzes System ein, kann indes hier noch weniger als in anderen Fällen überraschend Neues bringen. Sehr gut wird die religiöse Erhebung als Selbst-Erhebung des Endlichen zum Unendlichen herausgearbeitet — „der Geist ist an sich die Erhebung" (357). Sie stelle allerdings das eigentlich Problematische an der Philosophischen Theologie Hegels dar (375). Wie W. aber sagen kann, Hegel setze im Ganzen seines Denkens ohne ausdrückliche Begründung Gott an den Anfang der Philosophie (ebd.), läßt sich kaum verstehen; jene Erhebung wäre doch die von Hegel ausdrücklich gegebene (dialektische Begründung, die freilich sehr problematisch ist. Man sollte m. E. übrigens gleichfalls vorsichtig sein mit dem Standard, auch die „Phänomenologie des Geistes" mache die „Voraussetzung", in all ihren dialektischen Bewegungen sei „immer schon der absolute Geist als das Treibende wirksam" (350) — ja, aber eben das wird (am Leitfaden der Dialektik der Negativität) erst nach und nach durchschaut, verstanden. Die Dialektik der Negativität offenbart das präsente Prius (des Absoluten, der Idee), so wie die Dialektik des Endlichen das präsente Unendliche offenbaren soll. Der Verf. unterstreicht nochmals: die Grunderfahrung der „Erhebung" werde selbst nicht mehr begründet, sie bewahrheite sich nach Hegel aus sich selbst, und das besage, sie werde von Hegel „ohne Begründung einfach gesetzt" (376). Nein, sie wird nicht einfach gesetzt, vielmehr dialektisch entwickelt. Man befürchtet, den Verf. nicht richtig verstanden zu haben, zeichnet er doch selbst den Vorgang der dialektischen Erhebung mit scharfen Strichen. Aber das Schwierige und Fragwürdige ist eben diese Dialektik, die dialektische Methode.

Der 2. Teil, der den Verfall der Philosophischen Theologie rekonstruiert, beginnt damit, auf die Auflösungserscheinungen, Risse und Brüche im System Hegels hinzuweisen. Darauf folgt die Darstellung der „anthropologischen Überwindung" durch *Feuerbach*; aber er kennzeichne ohne Begründung sowohl Natur wie Menschengattung als unendlich (403), wie auch seine geschichtsphilosophische Begründung des

Atheismus nicht überzeuge (405) noch die psychologische (409). Zu *K. Marx* gibt es keine eigentlich kritische Bemerkung. Zu *Nietzsches* geschichtsphilosophischer Begründung des nihilistischen Atheismus fällt ein ähnliches Wort der Kritik wie zu Feuerbach (438 f.); insofern er immer noch nach einem neuen Gott jenseits von Gut und Böse Ausschau hält, ist seine Überwindung der Philosophischen Theologie ohnehin nicht radikal (457). Das gleiche gilt für *Heidegger:* auch er rechnet noch mit der Möglichkeit des „Aufgangs des Heiligen" und somit eines Erscheinens „des Gottes" — freilich verschwimme alles ins Vage unbestimmter Erwartung, zumal der grundlegende Gedanke des „Seinsgeschicks" sich nicht ausweisen lasse (493 f.).

„Abschließende Bemerkungen" geben zunächst einen kurzen Rückblick: das Ergebnis des langen kritischen Weges liege in der Erfahrung, daß Philosophische Theologie sich historisch immer mehr dem konsequent gefaßten Wesen des Philosophierens als des radikalen Fragens nähere, es allerdings nirgends völlig erreiche; es werde also die Konsequenz aus der bisherigen Entwicklung zu ziehen sein. Im „Ausblick" wird endlich gefragt, ob denn Philosophische Theologie dann überhaupt noch möglich sei; das werde Band 2 beantworten, selbstverständlich „als Rede von einem der Tradition gegenüber in der Wurzel verwandelten Gott" (496). Dieser wird also nicht mehr das sein können, was nach W. mit dem Namen Gott bisher immer und überall gemeint wurde: „das, was alle Wirklichkeit, als durchwaltendes oder überragendes Prinzip, bestimmt" (495). Es ist immerhin, bedenkt man's recht, ein ungeheurer Anspruch, der hier erhoben wird, der Anspruch, „Gott" — sagen wir besser: unseren Gottesbegriff von der Wurzel her zu verwandeln. Zunächst ist jedenfalls die Intention, dem „Gott der Philosophen" eine neue Chance zu geben, aufrichtig zu begrüßen. Man kennt ja bereits in etwa den neuen Sinn, den der Name Gott empfangen soll; Band 2 wird das bisher Bekanntgewordene wohl zu vertiefen und nach allen Seiten hin abzusichern suchen.

H. Ogiermann, S. J.

Lersch, Philipp, *Der Mensch als Schnittpunkt. Fragen der Psychologie und Anthropologie der Gegenwart.* 8° (176 S.) München 1969, Beck. 11.80 DM.

Im Vorwort äußert der am 15. März 1972 verstorbene Verf. seine Bedenken, daß er in dem vorliegenden Werk eine Reihe von Vorträgen und Aufsätzen aus früheren Jahren nochmals veröffentlicht. Es werden neun Themen sehr verschiedener Art zusammengefaßt. Der Verf. hofft, daß seine Gedanken neben ihrer zeitgeschichtlichen Aktualität auch zeitunabhängige Belange menschlichen Seins zur Geltung bringen. Damit sei eine gewisse Einheitlichkeit der Thematik trotz allem gewährleistet. Inwieweit werden die Erwartungen des Verf. erfüllt?

Der erste Aufsatz hat den Titel: Der Mensch als Schnittpunkt von Kraftfeldern. Er stammt aus dem Darmstädter Gespräch 1958 „Ist der Mensch meßbar?" Diese Frage faßt L. in seinem Aufsatz etwas weiter, nämlich als die Frage: Ist der Mensch als Einzelwesen objektiv bestimmbar? Nachdem dargelegt wurde, daß der Mensch unter dem Einfluß von drei verschiedenen Kraftfeldern, nämlich dem der Natur, der Kultur und der Geschichte steht, wird betont, daß der Mensch darüber hinaus noch eine individuelle Eigenart besitzt, die nicht bis ins letzte mit rationalen Mitteln erfaßt werden kann. Das bedeutet bezüglich der gestellten Frage: „Der Mensch ist zweifellos meßbar, aber was an ihm meßbar ist, ist nicht der ganze Mensch." Nur wenn die Psychologie als Wissenschaft diese ihre Grenze erkenne und berücksichtige, könne sie als Wissenschaft vom Menschen ihre eigene Menschlichkeit erweisen. Damit hat der Verf. den Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen die anderen Aufsätze verstanden werden müssen.

Die 2. Abhandlung stammt aus: „Geistiges München" (Kulturelle und akademische Schriften, 7. Heft, München 1947) und hat den Titel „Sprache als Freiheit und Verhängnis". Der Verf. möchte zum Bewußtsein bringen, mit welchem Wunder der Schöpfung man es bei der Sprache zu tun hat und wie der Mensch durch die Sprache wesentlich Mensch ist. Die Sprache erhebt den Menschen zur Freiheit des Überblicks und der Ordnung, zur Freiheit der Verfügung über die Welt und zur Freiheit der Offenbarung der Welt. Die mit der Sprache gegebene Fixierung, Distanzierung und Mächtigkeit beinhaltet aber auch Gefahren, wie die Möglichkeit zur Unwahrhaftigkeit. Damit ergibt sich aber hinsichtlich der Sprache eine mehrfache Verantwortung, die dem Menschen auferlegt ist. Ist sich der Mensch dessen bewußt, dann

vermittelt die Sprache dem Menschen ein Bewußtsein des In-der-Welt-Seins, die den Menschen weit über das Tier zur Freiheit des Geistes erhebt, durch die die Welt im Menschen eine neue Innerlichkeit gewinnt.

Unter dem Titel „Das Problem der Echtheit" wird ein Artikel aus dem Jahr 1935 wiedergegeben. Das Thema schließt organisch an die Gedanken über die Sprache an, da es gerade jene durch die Sprache vermittelte Innerlichkeit ist, die bei Gefühlen, Überzeugungen usf. vermißt wird, wenn solche Phänomene unecht genannt werden. Die Äußerungen menschlicher Existenz können in einem Ausmaß von Unechtheit beherrscht werden, daß sie zum beherrschenden Charakterzug einer Persönlichkeit wird. Dies gilt insbesondere für das Grundwesen des Hysterikers. Erst wenn Innen und Außen des Menschen einander durchdringen, so daß der Mensch ganz aus dem Innen heraus erlebt, kann von einem echten Menschen die Rede sein. Möglichkeitsbedingung für Echtheit und Unechtheit ist die Tatsache des Bewußtseins. Damit ist dem Menschen gegeben, der zu werden, der er ist, indem er ganz aus seinem Innen heraus sich zur vollen Persönlichkeit entfaltet.

Im 4. Kap. „Kindheit und Jugend als Stadien der menschlichen Entwicklung" versucht L. die Entwicklung des Menschen als eine Abfolge von Metamorphosen ganzheitlicher Zustandsbilder, von denen jedes seine besondere Struktur und seine eigene Erlebnisthematik hat, darzulegen. Dabei schließt er sich eng an O. Krohs „Entwicklungspsychologie" an. Es wird dargelegt, daß der Mensch in seiner frühen Kindheit mit der Welt noch eine symbiotische Einheit darstellt. Nach der ersten Phase, die gänzlich der biologischen Selbsterhaltung dient, beginnt eine erste spontane Hinwendung zur Welt (zweite Phase), die mit dem Erlernen der Sprache, dem Sich-Aufrichten und dem Gehen sowie dem hantierenden Umgehen mit Dingen zu einem ersten Fußfassen in der Welt führt. In der vierten bis sechsten Entwicklungsphase, die mit dem ersten Trotzalter beginnt (etwa drittes bis viertes Lebensjahr), folgt der Entdeckung einer gewissen Eigenmächtigkeit und Eigenständigkeit des individuellen Selbst das Bewußtsein von der Eigenständigkeit und Eigenmächtigkeit der Umwelt auf dem Fuß. Das Kind lernt immer mehr mit seiner Umwelt umzugehen, schließlich sogar gewisse Zusammenhänge zu entdecken. Das Kind geht ganz in seiner Umwelt auf. Mit der Vorpubertät (siebte Phase) wird die Jugendzeit eingeleitet. Der junge Mensch entdeckt immer mehr seine eigene Innenwelt, entwickelt nach einem Zustand von Desorientiertheit persönliche Leitbilder, entdeckt seine eigene Möglichkeit in der Welt und stellt sich mit dem Heranbilden einer Weltanschauung die Sinnfrage seiner personalen Existenz in dieser Welt. So wird der Mensch schließlich zu einer Persönlichkeit, zum erwachsenen Menschen. Der Prozeß der Selbstwerdung ist jedoch damit noch keineswegs abgeschlossen, sondern erst eingeleitet und durchzieht noch die ganze folgende Zeit, und zwar als Auseinandersetzung sowohl mit der Welt als auch mit sich selbst.

Im Abschnitt „Zum Personverständnis in der Psychologie" kommt L. zu einem gewissen Höhepunkt. Es handelt sich praktisch um nichts anderes als um eine kurze Zusammenfassung seines Hauptwerkes „Der Aufbau der Person". Es wird dargelegt, wie der Mensch in einem intramundanen Ganzheitsbezug zur Welt steht durch den sog. Funktionskreis des Erlebens. Weltinnewerden, Gefühlsregungen, Strebungen und wirkendes Verhalten sowie die sog. stationären Gestimmtheiten bilden zusammen ein Ganzes, durch das der Mensch zum Dialog mit seiner Welt kommt. Neben dieser innerweltlichen, kommunikativen Verflechtung gibt es einen intrapersonalen Ganzheitsbezug als Einheit des Menschen in sich selbst. Auf dem sog. endothymen Grund (Strebungen, Gefühlsregungen, stationäre Gestimmtheiten) erhebt sich der personale Oberbau (Denken und Wollen), durch den der Mensch sich nicht nur als pathisch getrieben, sondern als aktiv steuernd und als personales Selbst erfährt. Das Verhältnis dieser beiden Schichten zueinander bezeichnet der Verf. als Tektonik der Person. Im Verhältnis beider Schichten zueinander besteht die Möglichkeit einer einseitigen Akzentuierung genauso wie die Gefahr einer Dissoziation, Desintegration, wie auch die Chance zur Integration. Letztere ist dem Menschen in seiner Freiheit als Aufgabe gegeben. Mit diesen Ausführungen hat L. jenes Personverständnis dargelegt, das hinter all seinen Gedanken und Ausführungen steht.

In den weiteren Kapiteln „Kunsterziehung als Aufgabe unserer Zeit", „Über den Sport", „Über den Nihilismus" und „Philosophie des Humors" behandelt der Verf. einige Probleme unserer Zeit aus seiner in den vorhergehenden Kapiteln dar-

gelegten Sicht. In seinen Ausführungen über die Kunst knüpft er an platonische Gedankengänge an, indem er das Kunstwerk als sinnliche Erscheinung einer Idee beschreibt, die sich dem Menschen nur durch die Haltung der Aufgeschlossenheit und der schauenden Hingabe in ihrer Fülle erschließt. In einer solchen Haltung geht es nicht um die praktischen Bedürfnisse der Daseinsfristung, sondern um die Sinngehalte der Welt und des jeweils zu betrachtenden Kunstwerkes, die in sich die Legitimation ihres Seins tragen und auf sich selbst als ein erstes und letztes hinweisen. Man kann diesen Gedanken auch auf das hier zu besprechende Buch selbst anwenden. In klarer Sprache umschreibt L. das, was er sieht, wenn er sich dem Menschen zuwendet. In seinen Ausführungen bringt er die Idee des Menschen zur Erscheinung und bietet eine gelungene Zusammenfassung seiner Psychologie und Anthropologie. Damit zeigt sich, daß der Verf. von jenem Respekt und jener Ehrfurcht vor dem Menschen getragen ist, die er selbst als Gebot für die Psychologie als Wissenschaft vom Menschen ansieht, und erweist damit seine eigene Menschlichkeit. Fr. Setzer, S. J.

Beierwaltes, Werner, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Philosophische Abhandlungen, Band XXIV). 8° (X u. 436 S.) Frankfurt a. M. 1965. Vittorio Klostermann. Ln. 63.50 DM, kt. 56.50 DM.

Wenn 1972 noch eine Besprechung zu diesem Buch veröffentlicht werden kann, dann deshalb, weil dieses Werk trotz, nein gerade wegen seines Engagements für die Wahrheit der proklischen Philosophie (vgl. bes. S. 16 f.; 21—23) vorzüglich den Zugang zu jenem Prinzipien-Denken eröffnet, das sich zwar in der „Abenddämmerung" der griechischen Philosophie ereignet (vgl. *Paul Bastid*, Proclus et le crépuscule de la pensée grecque [Paris 1969]), doch selbst ungebrochene denkerische Impulse verrät, welche seine *Wirkungsgeschichte* (1 ff.; 82 ff.; 108 ff.; 270 ff.; 395 ff.; vgl. zu Leontios von Byzanz: *St. Otto*, Person und Subsistenz [München 1968] 152 ff.; ferner fehlt Nikolaus v. Methone, dessen Ἀνάπτυξις den Einfluß von Proklos auf das byzantinische Denken des 12. Jahrhunderts zu bremsen sucht) erst verständlich machen: diese Impulse aufzudecken und zugleich in die von Proklos geleistete „Systematisierung" der *neuplatonischen Tradition* (vgl. 42—48; 89 f.; 106—08; 136 ff.; 147 f.; 158 ff.; 184 ff.; 189 ff.; 197 f.; 215; 227 ff.; 248 ff.; 254 ff.; 294 ff.) einzubringen, ist dem Verf. gelungen. Und dies gilt trotz der häufigen „Wiederholungen", welche in der Aneignung der proklischen Methode durch den Verf. gründen, sofern er seinen Gegenstand: das System des Proklos in seinen Strukturelementen (vgl. 14 f.; 17—19), „umkreisend" auf den konkreten Begriff zu bringen sucht (vgl. 15; 183 ff.; 207, Anm. 95; 233). — Triadische (S. 24—164), kyklische (165—239) und dialektische (240—352) *Denkform*, d. h. Struktur des Systems von Seienden (vgl. bes. die Abgrenzung von Diltheys Hermeneutik S. 18 f.), werden vom Verf. untersucht, um die einheitliche Grundstruktur dieses Denkens zu zeigen (14), dessen Anfang als durchtragender Grund die Selbsterkenntnis ist (vgl. 15; 40; 101 f.; 125 f.; 210; 276—278; 280) und dessen Methode, wie gegen jede immanentistisch-idealistische Deutung betont herausgearbeitet wird (17; 89; 182, Anm. 85; 344), zwar in der „Sache des Denkens" begründet ist, doch im denkenden Nachvollzug „der im Einen selbst gründenden Systematik von Seienden" (vgl. unten) besteht, also vom Sein der Sache ihr eigenes Maß empfängt (so: 15 f.; 18; 24 f.; 36; 38 f.; 90 f.; 93; 97—99; 127; 195; 238 f.; 244 f.; 270 ff.): Methode und Sache (vgl. 17 f.), ja *Denken* und *Sein* werden im Rückgang in die Begründungszusammenhänge als *in sich unterschiedene, rationale Einheit* oder dynamische Identität in der Differenz evident (vgl. bes. 24 ff.; 31 ff.; 55; 62—64; 91; 95 f.; 98; mit einer gewissen Zweideutigkeit bzgl. des Verhältnisses von νοῦς und νοητόν: 101, Anm. 36; 106; 122 f.; 125; 127 f.; 130 ff.; 188; 194; 206; 224 f.; 243; 251 f.; 329; 332; 345 f.; 368). Die in der ἀσύγχυτος ἕνωσις und ἀδιαίρετος διάκρισις gesehene Realdistinktion erweist sich als *analoger Grundbegriff* des „Systems von Seienden" und hebt sich erst im relationslosen, da über-seienden Einen (vgl. unten, bes. 68 f.) auf; dieser jedem triadisch-dialektisch Vermittelten eigene Grundbegriff kennzeichnet die Perspektive proklischen Denkens, seines ontologischen Identitätssystems (vgl. 35; 51), und hebt sich mit diesem erst in der Berührung des Undenkbaren und Unsagbaren, der Einheit als Unvermitteltheit (vgl. 344 ff.) auf. Dieser in der Ordnung des Denkens und Seins geltende Grund-

begriff steht bei Proklos traditionsgeschichtlich als auch gedanklich im Horizont einer zweifachen Herkunft: Dialektische oder triadisch vermittelte Einheit gründet in der platonischen κοινωνία εἰδῶν (31—48), deren „Topos" nachplatonisch der Nus ist: als einender Sinngrund der vielen Ideen, als Einung in der Unterschiedenheit des Geeinten (39—41; 45 f.; 49 f.; 89—93). Die zweite Wurzel dieses proklischen Grundbegriffs liegt in der Überwindung der stoischen Mischungslehre durch die Anthropologie des Porphyrios (dies ist gegen 42, Anm. 85 nach Nemesio, De natura hominis, PG 40, 601 B: καινότερος οὗτος ὁ τρόπος τῆς κράσεως ἢ ἑνώσεως . . . wohl festzuhalten; man vgl. zur Wirkungsgeschichte *St. Otto*, a. a. O., 157—161); der formalen Struktur nach handelt es sich auch hier um den Begriff einer relationalen dynamischen Identität „wesentlich" Unterschiedener; doch wird dieses Problem der Leib-Seele-Einheit vom Verf. nicht weiter verfolgt (vgl. 46 f.) und aus dem Horizont der platonischen Zwei-Usien-Anthropologie, d. h. aus ihrem Zusammenhang mit der κοινωνία εἰδῶν, zu verstehen gesucht (man vgl. *E. R. Dodds*, Proclus, The Elements of Theology [Oxford 2., 1963] prop. 15—17; 47—49; 186; 190). Wenn nach Proklos eine solche Einung in Unterschiedenheit (vgl. *E. R. Dodds*, a. a. O., prop. 170; 176) nur in der Dimension des Intelligiblen, d. h. der νοητά oder εἴδη (vgl. 39, Anm. 71), nicht aber in jener des Sinnenfälligen selbst möglich ist (41; 47 f.), dann dürfte der Zusammenhang beider Wurzeln des proklischen Grundbegriffs, der je analog auf das „Relationsgefüge" der Einung/Einheit wesentlich Unterschiedener anzuwenden ist, auch noch im Werk des Proklos selbst auszuweisen sein. Ansätze finden sich beim Verf. bzgl. des körperlich Seienden (vgl. 48, Anm. 113) und der proklischen Psychologie (bes. 201 ff.; ferner 72; 194 f.; 196; 198 f.). Inwiefern ist nach Proklos der Mensch, d. h. für ihn platonisch: „die Seele, welche sich des Leibes bedient", als hypostatisch geeintes Relationsgefüge wesentlich verschiedener (vgl. bes. ἀσώματος, ἀμερής) Ideen zu verstehen (vgl. Proklos, In Alcib. I vol. II, 45, ed. V. Cousin: τὸν ἄνθρωπον ἐν τῇ ψυχῇ τὴν ὑπόστασιν ἔχοντα) — oder bedarf ein solcher Begriff weiterer Abgrenzung? Der Verf. weist die Identität in der Differenz zunächst an den durch *alles* Seiende hindurchgehenden *Triaden* aus: Grenze — Grenzenlosigkeit — „Konkretion" (Mischung) und Etwas-Sein — Andersheit — Selbigkeit, wobei die erstere die konstitutiven Prinzipien des Etwas-Seienden zur Sprache bringt und so das *seiende Eine* in seiner Struktur vermittelt; im Vorgriff auf die Frage nach dem *Einen selbst* (vgl. 329 ff.; 343 ff.; analogische und negative Dialektik) fragt der Verf. nach der „Unendlichkeit" des über-seienden „Grundes ohne Grund" (58—60), nach der „Andersheit" bzw. „Selbstidentität" (66—70; 76—78; vgl. 330 ff.) des absolut relationslosen Einen selbst, die als solche sich als undenkbar und unsagbar bzgl. des Einen selbst erweisen, obwohl letzteres offen ist für ein „Ursache-Sein": als Ursache gründet das Eine allererst das Verursachtseiende, das selbst Bezug zu seiner Ursache ist (79—81; 221; 337; 350 f.). Hier klingt ein m. E. für die geistes- und theologie-geschichtliche Forschung noch nicht abgeschlossenes Thema an; nicht nur, daß man in diesem Zusammenhang an den Einfluß des proklischen Parmenides-Kommentars erinnern muß (vgl. *E. Corsini*, Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide [Turin 1962]), sondern auch an die Frage *Werner Elerts*, die er hinsichtlich des „Endes der klassischen Metaphysik in der Christologie" stellte: „Wodurch ist . . . die Person Christi ausgezeichnet, wenn sich das Wunder der Inkarnation in genau den gleichen Kategorien ausdrücken läßt?" (Der Ausgang der altkirchlichen Christologie [Berlin 1957] 44; vgl. 33—70; 260 ff.; ferner vgl. die Untersuchung dieser Frage bzgl. des ἄπειρον bei *Ek. Mühlenberg*, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa [Göttingen 1966]). Proklos hat die Geschichte der christlichen Theologie mitbestimmt, selbst wenn er trotz seiner beeindruckenden Religiosität (vgl. 287 ff.; 313 ff.; bes. 290 f.) und trotz seiner Ausrichtung auf die Heilsfrage (vgl. 315, Anm. 7; 243, Anm. 7) verschlossen war für jeden Glauben, in dem Offenbarungs- und damit Schöpfungstheologie integrierende Momente sind; gerade diese Konsequenz hat der Verf. ausdrücklich herausgestellt (115 f.; 143; 232 ff.; 320 ff.; 345; 365 f.). — Die Identität in der Differenz erweist sich — entsprechend der nachplatonischen Deutung der κοινωνία εἰδῶν — als Strukturprinzip im Dreischritt (89—93; vgl. 94—96) und Kreisgang (124; 165—191) des (ewigen) *Geistes*, der sich immer schon gefunden hat (103; 124 ff.); d. h. in der Trias: Verharren — Hervorgang — Rückkehr, welche „*das* Strukturprinzip des Geistes" (118—129) und *den*

Grund für die Bewegtheit und Einheit des sinnenfälligen Kosmos (118 f.; 130—158; 220) bildet. Diese Trias stellt die in allen Triaden sich vollziehende Denkform dar (vgl. oben Zusammenfassung S. 162 f.) und erweist sich so als die Struktur der autarken *Kausalität* des νοῦς ἀνθυπόστατος (vgl. 119—123) und jener des Demiurgen (134—136; 143 ff.; 219). Durch den Zusammenhang bedingt, fügt der Verf. einen Exkurs zur Frage nach *Ewigkeit* und Zeitlichkeit des Kosmos ein (136—143; vgl. 218 f.); hier taucht der metaphysische *Bild*begriff des Proklos auf (vgl. auch 193; 224 f.; 333), der sich als ein ursprünglicher Fall dynamischer Identität artikuliert (166—179). — Zum Abschluß des Kap. über die triadisch-kyklische Denkweise bei Proklos sei im Hinblick auf den areopagitischen *Hierarchie*begriff (vgl. 49, Anm. 1; 106) angemerkt, daß der Verf. die *subordinative* Gliederung der proklischen Triaden — in sich und als System aller Triaden — im Blick auf die ungeschiedene Einheit Unterschiedener als relative, auf den Ursprung (ἀρχή, μονή) hin analoge Differenz (oder Realdistinktion) ausweisen kann, sofern der Ursprung *in* allem als Grund in je verschiedener Mächtigkeit anwesend ist (vgl. 34, Anm. 45; 91; 92; 101; 199; 329 f.). — Ungeschiedene Einung und Einheit in Unterschiedenheit kennzeichnet die proklische Denkform: denn „die Grundbewegung jedweder Dimension im System von Seiendem" ist „der triadisch bewegte Kreis" (237) oder — und dies „wiederholt" der dritte Teil des Werkes, sofern die Grundbewegung von dem in Zeit verflochtenen Denken nachvollzogen wird — die *Dialektik*, welche sich selbst in die Berührung des Einen hinein übersteigt und ins Schweigen hinein aufhebt (275; 362 ff.): die Voraussetzungen und Grenzen des „Denkens von Undenkbarem" und des „Sagens von Unsagbarem" freilegend (240—382; zur Paradoxie als Struktur des henologischen Denkens und Sprechens bes. 358—360). Es sei angemerkt, daß sich Proklos' Wissenschaftstheorie, wie sie sich hier — weniger ausdrücklich vom Verf. entfaltet — darbietet, in die Sichtweise der alexandrinischen Schule einfügt (vgl. *Kl. Kremer*, Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule [Münster 1961]); die neukantianische Interpretation von Platons Ideen- bzw. Hypothesislehre, es handle sich hierbei um die radikale Begründung der Wissenschaften im Grundgesetz des Denkens selbst (270—274), wird vom Verf. sowohl anhand der platonischen Texte (253—260) als auch anhand von Proklos' dialektischer Methode (bes. 261—270) widerlegt. Wichtiger ist, daß der Verf. hier ein Analogiedenken zur Sprache bringt, welches als Gestalt, in der die platonische Tradition ursprünglich (253 ff.; 268 f.; 333 ff.; 340), wenn auch unter Zurücktreten der Fragestruktur, welche die Ideenlehre Platons in ihrer dialektischen Phase bestimmt, erfaßt wird, „das analogische Differenz*geschehen*" (vgl. *L. Br. Puntel*, Analogie und Geschichtlichkeit [Freiburg 1969], z. B. 557) aufscheinen läßt. „Nicht das Eine selbst nennen wir, wenn wir das Eine „Eines" nennen, sondern das in uns seiende Denken des Einen" (vgl. 367 ff.). K.-H. Uthemann

Müller, Max, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung.* 8° (616 S.). Freiburg-München 1971, Alber. 58.— DM.

Der stattliche Band, den der nach seiner Emeritierung von seinem philosophischen Lehrstuhl in München nunmehr als Honorarprofessor der Theologischen Fakultät in Freiburg weiterwirkende Verf. als reife Frucht seines lebenslangen Ringens uns schenkt, sieht zunächst wie ein dankenswerter Sammelband aus; denn von den neunzehn Abhandlungen, die in ihm zusammengefügt sind, waren alle außer der ersten schon früher veröffentlicht und zum Teil in Vorträgen mitgeteilt (letzteres gilt auch von dem Gedankengut der ersten Abhandlung). Bei näherem Zusehen jedoch überzeugt sich der Leser sehr bald davon, daß hier mehr als eine bloße Sammlung von Einzelstücken geboten wird. Das zeigt sich von der siebten Abhandlung her, die das Herz des Ganzen bildet; sie ist aus vier Gastvorlesungen hervorgegangen, die M. 1957 in französischer Sprache an der Universität Löwen zu halten hatte, herausgegeben unter dem Titel „Expérience et histoire" (1959). Daran schloß sich der Plan zu einem Werk „Transzendentale Erfahrung", das die „Konfrontation eines philosophischen Erfahrungs-Denkens mit der klassischen Begriffsmethaphysik bringen sollte" (600). Die Fruchtbarkeit und Tragkraft des Grundgedankens wurden mannigfach erprobt, woraus im Laufe der Zeit die neunzehn erwähnten Abhandlungen erwuchsen.

Obwohl sie nicht in einen fortlaufenden einheitlichen Text verarbeitet wurden, tritt doch der durchgehende Gedanken-Zug deutlich hervor; so entfaltet der Band das eine Zentralthema nach den verschiedenen in ihm vorgezeichneten Richtungen, wobei die leitenden Gesichtspunkte durch die Worte Person, Geschichte, Freiheit und Bildung angedeutet werden können.

Im Grunde befassen sich alle Darlegungen mit „einer einzigen Frage, der Frage nach uns selbst, welche die Frage nach der Freiheit ist, in die wir eingelassen sind, und ineins damit die Frage nach der Erfahrung der Freiheit, die als Geschichte geschieht" (11) und deren Kern bildet. Der Gegensatz, in dem dieses Erfahrungsdenken zur Begriffsmetaphysik steht, läßt sich folgendermaßen zusammenfassend formulieren: „Kein Nennen von Vermögen, von Wesensbestandteilen, von umfassenden Gattungen und hinzukommenden Artunterscheidungen vermag uns zu definieren, festzustellen und festzulegen, wohl aber vermag dies die Nennung der Tatsache, daß wir Freie und geschichtlich Erfahrende sind" (11). Das daraus erwachsende Buch gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil „Vorblicke auf die Wahrheit" entwickelt in der einen Abhandlung „Die Wahrheit der Metaphysik und der Geschichte" eine Grundlegung, die „sämtliche in den Abhandlungen des Hauptteils gebrauchten Grundbegriffe in ihrem Zusammenhang zu klären versucht" (12). Der zweite Teil oder Hauptteil „Anblicke des Problems" vollzieht die Erprobung, die unter den bereits genannten Gesichtspunkten in viermal vier Abhandlungen den Grundsatz immer von neuem durchprobiert. Der dritte Teil „Rückblicke auf den Weg" ergänzt den Hauptteil durch „Reflexionen zur geschichtlichen Entstehung der dort dargestellten Position" (12); dabei spielen eine Rolle: Aristoteles, Augustinus, Thomas, Pascal, Kant, Husserl, Heidegger, Guardini, R. Schneider; hinzuzufügen ist Platon, der zwar in dieser Reihe nicht auftritt, wohl aber als wichtiger Pol der Auseinandersetzung im Verlaufe der Untersuchungen immer wieder einbezogen wird; ähnliches ist von Hegel, Marx und Teilhard de Chardin zu sagen. Ausdrücklich sei auf die den dritten Teil abschließende Abhandlung „Symbolos — Vollendung und Mitte" verwiesen, in der M. auf seinen eigenen Denkweg zurückblickt und namentlich den für ihn zentralen „Symbolos" thematisch erläutert. Das so skizzierte Ganze bietet nicht nur Prolegomena, sondern leistet schon einen „Vorgriff auf eine Philosophie der Freiheit", die sämtliche „Systeme der Philosophie des Geistes abzulösen" bestimmt ist (12).

Das Denken, das sich auf diese Weise entfaltet, zeichnet sich durch eine bedeutende Kraft der Durchdringung aus; sie bewährt sich an den sachlichen Fragen, an der heutigen Situation, die immer wieder in den Blick genommen wird, und auch an der Geschichte des abendländischen Philosophierens, die in weitem Umfang für die Klärung der Probleme ausgewertet, also nicht nur historisierend berichtet wird. Hinzu kommt eine eindrucksvolle Ursprünglichkeit des denkerischen Vollzugs, die sich vor allem an dem Grundansatz einer Philosophie der Freiheit zeigt; diese wurde wohl noch nie so radikal und folgerichtig von der überlieferten Metaphysik abgehoben; hierbei fällt freilich auf, daß gerade für die Freiheit wichtige Philosophen wie Fichte und Schelling nur wenig zu Wort kommen. Den schlechthin entscheidenden Einfluß des Christentums auf den Durchbruch der Freiheit im Abendland arbeitet M., besonders von Augustinus her, eindringlich heraus, ohne aber in eine Vermischung der Philosophie mit dem Glauben zu geraten (vgl. 152—157). Wie tiefgreifend der Verf. von Heidegger geformt ist, zeigt sich durchgehend in seinen Darlegungen; kurz läßt sich sagen, er habe das „Ereignis" vom Denken auf die Freiheit übertragen (vgl. 526). Zugleich jedoch erweist er sich überall als ein Denker aus eigenem Entwurf, der das von Heidegger Empfangene in sein Eigenes umgesetzt hat. Daher betont er auch in der zentralen Frage der Geschichtlichkeit den Unterschied, der ihn von Heidegger trennt. „Die Menschlichkeit des Menschen wäre unterbestimmt, wenn in vereinfachender Nachfolge von ‚Sein und Zeit' sie einfach mit Zeitlichkeit gleichgesetzt würde, also mit einer Geschichtlichkeit als der Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukünftigkeit" (157). Im Gegensatz dazu sind Menschlichkeit und Geschichtlichkeit „erst voll bestimmt, wenn sich beide als absolute Zeitlichkeit und damit als unendliche Endlichkeit begreifen" (ebd.).

Damit rühren wir bereits an das Zentralthema, auf das bei M. alles ankommt. Es verdichtet sich im Symbolos als einer „Kern-Chiffre für die Geschichtlichkeit der Freiheitsgeschichte im Unterschied zu allen Grundbegriffen der Geistmetaphysik" (555). Näherhin meint Symbolos den Ineinsfall, der sich als „Ankunft des Seins

im Seienden" ereignet (150) und dessen Ort das Freiheitsgeschehen ist. Da dieses aber sich in der Person und sonst nirgends ereignet, besagt Personalität, „daß das Übereinzelne in der Einzigkeit, daß das Ganze in der Innerlichkeit und im verinnerlichenden Gange erst sich selbst hat" (114). Hierbei hängt alles von der Erfahrung ab: „Nur Erfahrung hat aber Bindekraft" (173). Entsprechend dem vom Symbolos her Angedeuteten schwingen in der Erfahrung der Freiheit „Endlichkeit und Absolutheit" ineinander (ebd.), vollzieht sich in der „Erfahrung der Endlichkeit ... auf neue Weise Absolutheitserfahrung; „es gibt gerade im Konkreten und Einzelnen die absolute Erfahrung der Gewißheit: Es war schlechthin gut, dies zu tun" (174). „Ja sogar: In jeder Aufgabe, in jedem Detail steckt das Absolute, in religiöser Sprache gesprochen: In jedem Teil ist Gott präsent und erfahrbar. Die Entdeckung des ‚Unbedingten im Detail' statt im statischen oder dynamischen System ist vielleicht der entscheidende Punkt heutiger Erfahrung" (174 f.). Grundsätzlicher heißt es: „Geschichte und Freiheit sind unbedingte Verpflichtung im Augenblick, wo das Unbedingte an uns herantritt, ohne sich als das Ganze enthüllt zu haben; das Unbedingte bleibt außerhalb unserer Berechnung, Verfügung und Vorstellung. Es ist da innerhalb unserer Bedingtheit als unsere höchste Möglichkeit. Nur Konkret-Bedingtes kann unbedingt verpflichten. Die Verpflichtung der Freiheit wird hier nicht aus vorgestellter oder berechneter abstrakter Ganzheit heraus bewiesen und erwiesen, denn die Schau übers Ganze hat weder die Wissenschaft noch die Philosophie" (174). Dasselbe wird noch bestimmter auf das Handeln hin formuliert: „In einer endlichen, je neu und je anderen Tat sind wir unbedingt gefordert, das Jetzt, das augenblicklich Beste zu tun, nicht das immer und jederzeit Rechte, welches wir in unserer Endlichkeit nicht wissen können; nicht das absolut Gute, das wir nicht leisten können; vielmehr unser begrenztes Gute, ein relatives Gute, das dennoch unbedingt getan werden muß und dadurch zwar nicht absolutes Sein, aber dennoch absoluten Sinn erhält. Nicht erst auf dem Hintergrund eines uns nicht mehr zugänglichen Ganzen wird dieser Sinn erfahren, sondern in der Erfahrung des Augenblicks wird er evident" (173). Dieser letzte Gegensatz wird unterstrichen: „So unabsehbar das Ganze ist, meine Aufgabe kann dennoch auch in dieser Unabsehbarkeit als absolut gefordert erfahren werden" (174). Die damit umschriebene Erfahrung des Unbedingten und unbedingt Sinngebenden findet „an den Grenzen des Wißbaren und nur an ihnen" statt (176).

Dahinter steht eine bestimmte Einschätzung unseres Wissens: „Alle Erkenntnis erkennt sich heute als aspekt-haft, als modell-bezogen", wobei kein Aspekt das Ganze faßt (175). Doch „alle Aspekte und alle Modelle verweisen durch ihre Grenze auf das, was ohne Aspekt und Modell zu sein, dennoch in ihnen zur Gegebenheit kommt. Nur in diesen Verweisen, die von den Grenzen ausgehen, ist jenes, das wir auch das Ganze oder das Seiende nennen können, überhaupt da" (ebd.). „Das Unbedingt-Absolute" wird also nicht als das Jenseits der Grenze erfahren, „sondern in der Grenze selbst und an ihr drängt es sich uns auf" (ebd.). Entscheidend ist daher der Dialog zwischen den Aspekten und Modellen über ihre Grenzen hinweg, worin „das Seiende selbst allein bewußtseinsmäßig bei uns ist" als der „Grund aller Verbindlichkeit" (ebd.). Die Einheit des hier gemeinten Dialogs ist so „dauernd garantiert ... durch das, was nur an der Grenze sich meldet und nie als solches ganz auftritt; dieses aber nennen wir das Geheimnis" (ebd.). Den Ausschlag geben weder „das System, welches das Ganze begreifen und fassen will, noch die Weltanschauung, die dieses Ganze zur Vorstellung und Darstellung bringen will" (ebd.).

Dieselbe Problematik stellt sich in der Einsicht dar, „daß Ewigkeit und Zeit ineinander, beieinander, durcheinander ‚sind'" und daher in jedem Augenblick „das Ewige eingebrochen ‚da' ist" (220). Dementsprechend ist das Ewige „das Innerste der Zeit, ... der ortlose Ort, von woher es Geschichte überhaupt erst geben kann" (219). Von hier aus gesehen, ist Geschichte „das, wo das Ewige im Zentrum der Zeit und nicht ‚über ihr' selbst als es selbst seine ihm eigentümliche Wirklichkeit vielleicht erst erlangt" (204). Daher „ist nicht mehr das Beständige, das Bleibende, die Dauer das Bild des Ewigen, sondern der Augenblick", wodurch „die große Möglichkeit einer kairologischen Geschichte" auftaucht, „die nicht vorhersagbar ist als die Abbildung des ewigen Solls", sondern sich im „unvorhersehbar je Neuen" entfaltet (209). Dieser Ansatz drängt zur Frage: „Kommt an irgendeiner Stelle eine ursprüngliche Einheit von Zeit und Ewigkeit in den Blick der abendländischen Metaphysikgeschichte?" (204 f).

Nach allem lebt das Denken des Verf. aus der Grundentscheidung, „daß Sein eben nicht Gedanke-Idee, sondern Anspruch-Gabe sei, daß Sein nicht von Natur und Geist her, sondern von Geschichte und Freiheit her gedeutet zu werden verlangt" (149). Dabei tritt das Ereignis des Einzelnen im Augenblick an die Stelle des überzeitlichen Wesens als des Allgemeinen, in dem sich die Metaphysik bewegt. Hieraus erwächst die extreme Formulierung: „Die Normativität des Faktischen ist der Wesenszug der Geschichte und damit auch der Geschichtlichkeit" (423). Daß das nicht positivistisch zu verstehen ist, ergibt sich aus dem gesamten dargelegten Zusammenhang; auch heißt es ausdrücklich: „Nur die Faktizität der Geschichte kann das Feld dieser transzendentalen und dennoch absoluten Erfahrung sein" (519). Ebenso tritt an die Stelle der Notwendigkeit des ungeschichtlichen Geistes die je und je neue und unwiederholbare Tat der geschichtlichen Freiheit. Damit hängt es zusammen, wenn „gegenüber der Selbstentfremdung durch die Rezeption antiker Metaphysik und Ethik" „der spätmittelalterliche Nominalismus ... als Versuch der Wiederherstellung eines genuin christlichen Selbst- und Gottesverständnisses" gedeutet wird (411). Folgerichtig nimmt sich auch die Feststellung aus: „Im ‚De servo arbitrio' Luthers ist noch mehr von der wirklichen ‚Freiheit des Christenmenschen' enthalten als im spekulativen Intellektualismus des Thomismus" (ebd.). Das hat seine Auswirkungen auf das Gottesbild, „weil Gott eben mehr in dem Satz, daß er die absolute Freiheit sei, getroffen wird, als mit dem Satz, daß er absoluter Geist sei" (ebd.). Schließlich tritt die Erfahrung an die Stelle des Begriffs, was sich besonders beim „Sein als Ganzheitsgrund des Ganzen zeigt" (451), insofern wir seinen je und je geschehenden Einbruch erfahren, es aber nicht begrifflich zu fassen vermögen. Daher wird das Sein „nie festgestellt, nie gefaßt", „es ist nie vorfindbar, nie vorliegend und damit nie unser Verhalten evident rechtfertigend", so daß es nie „von uns zureichend bestimmt werden kann" (ebd.). „Aber wir lassen uns ... vom Sein stellen", wodurch es „als der Totalgrund unseres Lebens bestimmend in uns" ist, und zwar im „Wagnis des Entwurfs", das aber immer „verantwortbar" bleibt (ebd.).

Zusammenfassend kann man bei M. von einer „neuen Metaphysik, die den ‚Chorismos' durch den Symbolos — ihn bewahrend — aufhebt", sprechen, wobei „die Philosophie der Partizipation, die den Vorgang der Seinsmitteilung vom Seienden her als Teilnahme des Seienden am Sein versteht, nun ergänzt wird durch die Philosophie der Inkarnation, die den Eintritt des Seins ins Seiende so bedenkt, daß der endliche Ineinsfall nicht nur in der Geschichte vorkommt, sondern die Geschichte ist" (572 f.). Darin kündigt sich für den Verf. „ein prinzipiell anderes Seinsverständnis an als in der klassischen Metaphysik"; er stellt seinen „symbolischen Realismus" gegen den „metaphysischen oder positivistischen Realismus", der im Gegensatz zum je einmaligen Ineinsfall des Symbols „auf die Beständigkeit der Anwesenheit, das Dauern, Beharren, Bleiben in der Zeit" hinzielt (593). Die scharfe Konfrontierung, die hier pointiert herausgestellt wird, findet eine gewisse Vermittlung, wenn etwa zugegeben wird: „Die Geltung der immer gültigen Gesetze bleibt unbestritten" (259). Vielleicht darf auch der Satz: „Vermutlich geben aber erst beide Thesen zusammen die volle Wahrheit" (417) auf den gesamten Entwurf von M. ausgedehnt werden. Zunächst wird er von dem gegenseitigen Vorrang von Logos und Ethos, von Theorie und Praxis gesagt, deren Einheit das gesamte Denken des Werkes bestimmt (vgl. 558) und auf die besonders die erste Abhandlung eingeht. Vielleicht also darf man sagen, daß erst beide Gestalten der Metaphysik zusammen die volle Wahrheit erreichen.

Unsere wenigen Andeutungen konnten den Gedankenreichtum von M.s Buch keineswegs nahebringen und insbesondere nicht die reizvollen Abwandlungen darbieten, in denen er seinen vorstehend skizzierten Grundgedanken nach seinen weit ausgreifenden Möglichkeiten entfaltet. Was diesen Grundgedanken selbst betrifft, so arbeitet der Symbolos als das je und je neue Ereignis des Ineinsfalls des Seins und des Seienden, des Ewigen und des Zeitlichen in der geschichtlichen Freiheit eine Problematik heraus, die immer und besonders heute von entscheidender Bedeutung für das Verstehen des Menschen und auch Gottes ist. Geistesgeschichtlich gesehen, drängt sich der Zusammenhang auf, hier werde das ‚Ereignis' von Heidegger durch den ‚Augenblick' von Kierkegaard überhöht. Damit wird eine Sicht gewonnen, die in der klassischen Metaphysik sicher nicht hinreichend beachtet und entfaltet worden ist, die also ein tiefgreifendes Umdenken der überlieferten Denkweise, ja einen neuen

Entwurf verlangt. Daß M. darauf eindringlich hinweist und ein Stück des einzuschlagenden Weges bereits selbst durchschreitet, ist sein unverkennbares und unbestreitbares Verdienst.

Doch kommt der Rez. von der Frage nicht los, ob der Verf. in seiner Entdeckerfreude die neue Metaphysik der Freiheit nicht in einen allzu großen und sogar ausschließenden Gegensatz zur Metaphysik des Geistes bringt. Dabei stellt er den Geist gegen die Freiheit, während andere den Geist so sehen, daß er, in seinem vollen Umfang verstanden, die Freiheit nicht aus-, sondern einschließt. Außerdem scheint er den Geist auf das Überindividuelle zu beschränken; viele finden ihn gerade in der Person verwirklicht, die wesentlich Einzelheit besagt. — Zugleich wird beim „Hineinkommen" in die Geschichte die zu ihr gehörende „Einmaligkeit und Unvergleichbarkeit" in einen Widerspruch zu der „unverändert zeitlos-ewigen Norm" gebracht (592), wozu sich der Rez. fragt, ob das von den Gegebenheiten selbst gefordert wird. Wer nicht dem Nominalismus folgt, entdeckt im Einmaligen doch wohl Normen, die es überschreiten und sich als allgemein von ihm abheben oder aus ihm herauslesen lassen, wie auch M. anderswo hervorhebt (259). Solche Normen wurden freilich häufig im Sinne des Rationalismus in unverändert zeitlos-ewige Schemata verkehrt, dagegen legt ein sachgebundenes Philosophieren heute oft die Bildsamkeit des Geschichtlichen in ihnen frei, wodurch sie dieses weder verflüchtigen noch vergewaltigen. Damit wird als ermöglichender Grund des Geschichtlichen das Übergeschichtliche sichtbar, das nicht äußerlich zum Geschichtlichen hinzutritt, sondern in dessen Durchdringung als Innerstes des Geschichtlichen selbst aufleuchtet.

In der Zurückhaltung M.s gegenüber dem Allgemeinen und Ganzen wirkt sich wahrscheinlich seine Auffassung der menschlichen Erkenntnis aus, die nur „an der Grenze" das Ganze erreiche, das selbst „nie als solches ganz auftritt" (175). Sicher tritt das Ganze als solches nie ganz hervor, weil unser Erkennen stets fragmentarisch bleibt; doch erreichen wir das Ganze vielleicht nicht allein an der Grenze, da es nach der Meinung des Rez. ein auf das Ganze vorgreifendes Erkennen gibt, das allen Teil-Aspekten innewohnt und zugrunde liegt. Wenn das stimmt, ist das Ganze nicht erst in den „Verweisen, die von den Grenzen ausgehen" (175), da, sondern vorgängig zu ihnen entdeckt, weshalb solche Verweise einzig zur weiteren Bestimmung des Ganzen beitragen. Ein Erkennen in dem eben angedeuteten Sinne vermag auch das Faktische des Ereignisses oder des Symbolos, das bei M. ohne weitere Gründung hingenommen wird, auf die darin wirksamen Wesensstrukturen zurückzuführen; diese durchleuchten jenes, ohne aber freilich jenes aus diesen ableitbar zu machen. Damit im Zusammenhang zeigt sich, daß die Methode des Verf. wohl mehr die phänomenologische als die transzendentale ist. Ebenso tritt hinter der Erfahrung, in der M. mit Recht die oft vernachlässigte Quelle von allem sieht und auswertet, der Begriff, der die Erfahrung ausarbeitet, begründet und rechtfertigt, zurück, was nur im Blick auf den rationalistischen Begriff verständlich scheint. Nach allem steigt der Wunsch auf, M. möge eine Synthese zwischen seiner jetzigen Sicht und dem, was er einst in seinem Werk „Sein und Geist" meisterhaft entwickelt hat, gelingen.

Joh. B. Lotz, S. J.

Toinet, Paul, *A la recherche de la Foi perdue.* 8° (192 S.) Paris 1968. 15.50 F. — Ders., *Promotion de la Foi.* 8° (204 S.) Paris 1969. 15.— F. — Ders., *La Foi — Dialogue sur l'essentiel* (Verse et controverse, 10). 8° (120 S.) Paris 1969. 9.60 F. — Alle drei bei Beauchesne.

Veröffentlichungen zur Glaubensfrage und -krise heute sind auch im französischen Sprachraum zahlreich. Und im allgemeinen hat man auch hier den Eindruck, daß dieses Problem wie kein anderes wiederholende, bewahrende und apologetische Äußerungen provoziert, die den Leser gewöhnlich doch nicht überzeugen können. So sind denn im gleichen Verlag (Beauchesne, Paris), aus dem die Arbeiten von *P. Toinet* stammen, auch noch Bücher zu haben wie L'acte de Foi — Ses éléments logiques — ses éléments psychologiques, dessen Autor, *A. Decout,* kurz nach dem Krieg schon neuere theologische Bemühungen um ein vertieftes Glaubensverständnis (etwa seit den Arbeiten von *P. Rousselot;* vgl. dazu die theologiegeschichtliche Darstellung von *R. Aubert,* Le problème de l'acte de foi, Louvain [4]1969) einem größeren Publikum zugänglich zu machen suchte. Selbst neuere Veröffentlichungen

wie der Sammelband „Notre Foi" (Autoren *A. Card. Renard, L. Bouyer, Y. Congar, J. Daniélou*) zum „Jahr des Glaubens" 1967—1968 oder auch *R. L. Oechslin,* Pour une foi personnelle (Paris 1970) bieten kaum mehr als sehr allgemeine und schon bekannte Gedanken.

Um so interessanter scheinen die hier anzuzeigenden Versuche von *P. Toinet,* der mit seinen Überlegungen bei der konkreten Situation des Menschen im französischen Sprachraum ansetzt und von dort aus auf die spezifische Glaubensproblematik verschiedener Kreise eingehen möchte. In diesem Vorgehen sind eine Reihe bedeutsamer Punkte impliziert, die hier wenigstens z. T. hervorgehoben zu werden verdienen. Zunächst einmal wird die Schwierigkeit des Glaubens heute nicht mehr nur einfach als etwas Zufälliges betrachtet, das sich wie selbstverständlich durch eine Erinnerung an das objektive, über den Zeiten schwebende Wesen des Glaubens auflösen würde. Vielmehr gehören nach dem Verf. der konkrete Mensch und seine persönliche Situation konstitutiv zu seinem Glauben oder zu seiner Schwierigkeit mit dem Glauben. Es läßt sich also auch nicht unter Abstraktion dieser Punkte wirklich ehrlich vom Glauben reden. Das aber möchte T. und bedient sich deshalb der Form des „Dialogs", in der er nicht nur auf den anderen eingehen, sondern ihn auch mit seinen Erfahrungen und Schwierigkeiten wirklich zu Wort kommen lassen möchte. In diesem Sinn ist der erste Versuch das Gespräch mit einem Mann, der am Ende seines Berufslebens die Entdeckung macht, seinen Glauben verloren zu haben, und zwar gerade dadurch, daß er seinen vermeintlichen Glauben an andere weitergeben wollte. Dieses persönliche Zeugnis meint den Katholiken in der Selbstverständlichkeit seines Glaubens.

Während es sich dabei der Form nach eher um ein Selbstgespräch als um eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Partnern handelt, versucht „Promotion de la foi — Sur la route des temps nouveaux" mit den bewußten Kritikern und Reformern der heutigen Glaubenswirklichkeit über wesentliche Voraussetzungen, Entscheidung und Ziele für einen zukunftsoffenen Glauben ins Gespräch zu kommen. Es sind also Sachpunkte, die hier im Vordergrund stehen. Schon der Form nach Aufzeichnung eines Dialogs ist der dritte Versuch, in dem ein Gespräch T.s mit *Francis Jeanson* über den Glauben wiedergegeben ist. Jeanson, der sich selbst vielleicht als „gläubigen Atheisten" charakterisieren würde (wobei unter Glaube eine menschliche Funktion oder Haltung zu verstehen ist), wurde in Deutschland durch die Übersetzung seines Buches „Vom wahren Unglauben" (La foi d'un incroyant), München 1963 (Szczesny-Verlag), bekannt. Durch das Gespräch mit ihm wird man darauf aufmerksam, daß es so etwas wie eine Glaubensfrage nicht nur unter Katholiken nach dem Zweiten Vatikanum, sondern sogar jenseits des überhaupt christlichen Bereichs gibt. Damit ist durchaus mehr gemeint als nur eine euphemistische Umschreibung der negativen Erscheinung des Unglaubens oder des Atheismus.

Diese knappen allgemeinen Wertungen waren der genaueren Vorstellung dieser Versuche voranzusetzen, um verständlich zu machen, warum eine Besprechung dieser Arbeiten hier nützlich und sinnvoll sein kann. Denn es läßt sich zunächst einmal kaum behaupten, daß der Verf. in diesen Büchern mit einem streng wissenschaftlichen Anspruch auftritt. Dann läßt auch die situationsbezogene Besonderheit diese Versuche für deutsche Verhältnisse nur wenig relevant erscheinen, wenigstens auf den ersten Blick. Und doch scheinen die hier entwickelten Modelle, selbst wenn sie als solche nicht übertragbar sind, und ihre Implikationen eine Sichtweise der Fragen und der Situation sowie Anregungen zu bieten, die auch für uns von Wert sein können.

„A la recherche de la Foi perdue" (Auf der Suche nach dem verlorenen Glauben) bietet in fünf Schritten 19 meist ziemlich kurze Kapitel, in denen ein Katholik zunächst den Ungläubigen entdeckt, der in ihm selbst steckt. Diese Entdeckung bringt einen bisher für selbstverständlich gehaltenen Glauben in die Krise, ja führt zur Feststellung seines Verlustes. Damit ist aber auch schon der Prozeß eingeleitet, den der Titel des Buches nennt: die Suche nach dem verlorenen Glauben. Sie setzt bei der rigorosen Frage nach der Mitte und dem Grund des Glaubens ein. Ort der Antwort ist das Evangelium, zugleich aber auch die konkrete Situation dieses Menschen von heute (die hier stark naturwissenschaftlich-intellektuell bestimmt ist). Bei dem Versuch, im eigenen Leben das Evangelium und die konkrete Welt von heute in den Glauben hinein zu vermitteln, d. h. den eigenen Glauben vor sich selbst zu verantworten, taucht die Schwierigkeit auf, wie man das gedanklich und praktisch erreichen

kann. Konkret öffnet sich diesem Menschen ein Weg durch die Hypothese *Teilhard de Chardins* (129—162), die ihm die notwendige Synthese der wesentlichen Grundelemente (natürlich nicht in den Details, sondern nur als Zuordnung der fundamentalsten Koordinaten) erlaubt und ihn damit auch den Glauben (wieder)finden läßt. Diese Suche hat eine christologische Tendenz und entspricht insofern der heilsgeschichtlichen Entwicklung im Neuen Testament. Die Verbindung der formalen Suche mit den Zentralgedanken christlichen Glaubens ergibt sich auf diesem Weg ganz natürlich, ohne daß durch abstrahierende Isolierung weder die eine Seite in falscher Weise verobjektiviert wird noch die andere ihren sachlichen Gehalt völlig aus den Augen verliert. Diese summarischen Hinweise auf den Inhalt des Buches müssen hier genügen. Doch soll deutlich unterstrichen sein, daß der Verf mit dieser Selbstprüfung des eigenen Glaubens, mit diesem inneren Dialog zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen, der er selbst ist, beginnt. Auch am Ende des Buches hat man nicht den Eindruck, daß diese Überlegungen nun ein für allemal zu gesicherten Ergebnissen geführt haben. Vielmehr ist hier ein Prozeß in Gang gesetzt worden, der sich in der Hinwendung des Menschen zu Gott im Gebet (165—172) und in der Hinwendung Gottes zum Menschen in Gnade und Sakrament (173—179) fortsetzt, um einmal in Gott auf den Frieden Christi (181—185) zu stoßen, wie es schon in dem bekannten Augustinuswort zum Ausdruck kommt. Trotzdem ist T. der Meinung, daß in dieser Selbstprüfung des Glaubens logisch die erste Aufgabe liegt, die aber dann auch nicht mehr das *ganze* Feld beanspruchen darf.

Im zweiten Versuch läßt sich T. darum in ein Gespräch mit anderen Katholiken ein, und zwar auf der einen Seite mit den gestrig Passiven, die die Kirche auf einer überholten Stufe konservieren möchten, und auf der anderen mit den „Futuristen", die eine radikale und revolutionäre Veränderung wünschen. Dieses Schema und die sich daraus ergebende Polemik vor allem gegen die letzteren dürfte allerdings zu klischeehaft und simpel sein, um einen kritischen Leser wirklich überzeugen zu können. Obschon gerade in manchen Besprechungen und Wertungen dieses Buches von T. diese Seite besonders unterstrichen worden ist, scheinen uns hier sowie in der implizierten höheren Warte des Verf. Schwächen zu liegen, die die positiven Aspekte dieser Arbeit leicht überdecken könnten. Dazu gehört zunächst, daß in den neun Kapiteln *sachliche* Elemente der modernen Glaubenssituation in der Kirche herausgearbeitet werden, daß es also gerade nicht um persönliche Parteiungen und Haltungen gehen soll. Ziel ist vielmehr ein „Voranbringen des Glaubens" (so könnte man den Titel deutsch wiedergeben) in den Punkten, die alle Christen angehen, und zwar aus der heutigen Lage heraus. Trotz der „Unmittelbarkeit des Geistes" (29—49) ist darum zunächst über „Zeiten und Augenblicke" (9—28) zu sprechen. Beides verknüpft sich dann ja für den Menschen im „Prozeß des Todes" (50—70). Die Analyse der geistlichen Situation (71—90; 91—115) führt dann wieder zur heilsgeschichtlichen Betonung der „Aktualität Jesu" (116—138), von der ausgehend „Der Berg, wo Gott wohnt" (139—160) allein zu erreichen ist. „Jerusalem aufbauen" (161—186) ist das Ziel, zu dem aber nur ein neuer Exodus hinleitet, von dem als Aufgabe im letzten Kapitel die Rede ist (187—202). Vorgeschlagen wird also ein geistlicher Weg, der in den Bildern des AT vorgestellt wird: Exodus als Weg zur Gottesbegegnung, allerdings betont innerhalb der Wüste dieser Welt (vgl. 154). Ob T. sich mit seinem Vorschlag in diesem Gespräch wirklich verständlich machen kann, bleibt nicht nur der u. E. hier überwertigen Polemik wegen fraglich, sondern vor allem auch wegen der Wiederaufnahme einer ganzen Reihe von klassischen Vorstellungen und Voraussetzungen (für den Gedanken des „eschatologischen Kampfes", vgl. S. 50 f., scheint T. das auch durchaus zu ahnen), die ohne weitere Begründung und Verdeutlichung heute auch dem gläubigen Katholiken wohl nur mißverständlich sein können. Anderseits kann dieser Versuch trotz seiner Schwächen im Bemühen des Verf. um den Glauben nicht ausgelassen werden.

Dritte Äußerung ist hier „La Foi — Dialogue sur l'essentiel" (Der Glaube — Dialog über das Wesentliche). Dieses Gespräch mit dem Atheisten, der sich Jesus verbunden weiß, ist vielleicht der Schlüssel für das ganze Werk des Verf. in dieser Frage. Grundlage sind die Thesen von *F. Jeanson* in seinem Buch „La foi d'un incroyant" (Vom wahren Unglauben), vor allem die Tatsache glaubender Christen (12). Zweitrangige Fragen bleiben von vornherein außer Betracht, wohl aber wird zu Beginn sorgfältig „Der Geist des Dialogs" (11—20) abgeklärt. Danach

können sofort die Grundbegriffe „Glaube, Fürwahrhalten, Religion" (20—29) zur Sprache kommen. „Gott vor dem Denken" (29—40), „Erkennen und Anerkennen" (41—51), „Israel vor Jesus" (51—57), „Das Problem Jesu" (57—75), „Die Kirche in der Geschichte" (76—83), „Die Botschaft und der Mensch von heute" (83—105) markieren dann die weiteren Stufen dieses Gesprächs, das erwartungsgemäß am Ende offenbleibt und dessen wichtigstes Ergebnis wohl die Tatsache selbst war, daß es stattfand und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde.

Sachlich bedeutet für Jeanson „Glaube" die menschliche Haltung des Vertrauens oder der Treue, die ihn persönlich auch mit Jesus von Nazareth verbindet. Doch versteht er dessen Botschaft, auf dem Hintergrund der Psychoanalyse, als Befreiung vom Vaterbild Gottes, vom Gottesbegriff nach dem „Evangelium der heiligen Scholastik", wie es bei ihm heißt. Damit wird eine grundlegende Schwierigkeit des Menschen von heute ausdrücklich artikuliert, die auch für die früheren Versuche des Verf. schon im Hintergrund stand, die aber auch im christlichen Bereich zu Erscheinungen wie einer „Theologie des Todes Gottes", zum Problem des Sprechens von Gott heute u. ä. geführt hat. Für den katholischen Theologen dürfte es nicht ohne Bedeutung sein, hier ganz konkret und unmittelbar aus einem Gespräch zu erfahren, daß wirklich eine gegebene Schwierigkeit zugrunde liegt und daß für solche Erscheinungen nicht nur sehr abstrakte und gesuchte Überlegungen moderner Philosophen verantwortlich sind.

Toinet sind im Zusammenhang mit seinen anderen Werken eine Reihe von Vorwürfen gemacht worden. Manches könnte man hier von deutschen Erwartungen aus durchaus ähnlich kritisieren. Doch scheint uns das insofern nicht ganz fair, als der Verf. von einer konkreten Situation ausgehend und für sie die Glaubensfrage zu behandeln sucht. Gerade die Bedeutung der konkreten Situation des Menschen — von seinem Denken, von seiner Überlieferung, von seiner Erwartung her — hat er in diesen drei Versuchen besonders deutlich gemacht. Für den deutschen Bereich können sie darum nur paradigmatisch und analog Anregung geben. Diese Verschiebung der Perspektive aber dürfte geeignet sein, den Blick zu schärfen für die wesentlichen Punkte in der Glaubenskrise bei uns, für das, was gleich ist, und für das, was anders ist. Gleichzeitig wird damit ein gewisser Abstand gewonnen, der manches nüchterner sehen läßt, Verkrampfungen vermeiden hilft und unrealistische Schwärmerei ernüchtert.

Sicher ist es mit bloßen Wiederholungen nicht getan. Glaube kann nur lebendig sein, indem man ihn „voranbringt". Noch wichtiger aber ist vielleicht für uns der Versuch, theologische, philosophische und geistliche Elemente in ein Gespräch hineinzubinden, dem zwar aus deutscher Sicht wissenschaftlicher Charakter (was nicht heißt: gedankliche Sauberkeit!) fast völlig fehlt, das aber vielleicht gerade darum dem Menschen gerechter wird.

K. H. Neufeld, S. J.

Zinniker, Franz, *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus.* 8° (194 S.) Freiburg, Schweiz 1972, Paulusverlag. 20.— sFr.

Der Verfasser will eine „exegetisch-historische Studie" über die historischen Probleme der Kindheitsgeschichte nach Matthäus schreiben, zugleich „die Verbindung mit dem Boden nicht verlieren, mit diesem Erdboden, auf dem der Mensch steht, lebt, arbeitet, sich entwickelt und Geschichte macht" (7). Er scheint sich dabei vor allem mit einer beschränkten Zahl von Publikationen im deutschen Raum auseinanderzusetzen, wie die Anmerkungen zeigen. Die Fragestellung und der Gang der Studie beleuchten schlaglichtartig die Situation, in der sich Exegese und Exegeten befinden, wenn sie mit ihren Untersuchungen auf ein Publikum treffen, das vorwiegend an der „Historizität" der biblischen Texte interessiert ist. Wer im Sinne dieses Publikums möglichst viel Historizität retten will, gerät leicht in die Gefahr methodischen und sachlichen Irrtums. — Im Einführungskapitel überblickt der Verf. Mt 1 und 2, um gleich den „Stammbaum", Mt 1, 1—17, abzutrennen und aus der Untersuchung auszuklammern. In Kap. II wird die „literarische Einheit" von Mt 1, 18 — 2, 23 untersucht. Sie sei aus „zwei verschieden gearteten Teilen zusammengesetzt" (29), nämlich aus der Magiergeschichte, Mt 2, 1—12, und dem übrigen „Josefblock" (ebd). Kap. III befaßt sich mit den Erfüllungszitaten. Diese, wie die in Kap. V untersuchten Engelerscheinungen und Träume, gehören nicht zur ursprüng-

lichen Tradition. Letztere sind „orientalische Stilmittel", welche „auch theologische Deutung enthalten, die auf die Wichtigkeit der Ereignisse . . . und auf die Würde und Begnadigung der beteiligten Hauptpersonen hinweisen" (151). Ein Exkurs im dritten Kapitel lehnt ab, daß Mt 1, 18—25 ein „christologischer Midrasch" sein könne, weil die Jungfrauengeburt kein „Theologumenon" (= bloße theologische Annahme), sondern historische Nachricht sei, „eine Überlieferung, die aus Nazareth stammt und auf direkt beteiligte Personen zurückgehen" müsse (102; 104). Ein zweiter Exkurs erklärt, daß der Ausdruck „Sohn der Maria" (Mk 6, 3) kein Schimpfwort sei und so die Ehrbarkeit der Abkunft Jesu nicht in Zweifel gezogen werden dürfe. Das IV. Kap. will zeigen, daß die Magiergeschichte sowohl Elemente der „Legende" wie des „Midrasch" enthalte. Das VI. Kap. erhebt den „historischen Gehalt" von Mt 1—2 und fügt einen Exkurs über die jüdische Verlobung und Vermählung an. Kap. VII gibt eine Zusammenfassung. Es folgen Literaturverzeichnis, Stellenregister, Autoren- und Sachindex. — Aus Kap. VII sei das historische Ergebnis zitiert: „die Intention (des Josefblocks) ist, gewisse Nöte, Schwierigkeiten und Sorgen Josefs in bezug auf das Kind zu nennen und auf die göttlichen Erleuchtungen hinzuweisen, die Josef geführt und dem Messias den Weg in die Welt und zu seinem Volk bereitet haben" (167). Es darf dazu bemerkt werden, daß uns diese „Intention" nicht gültig erhoben zu sein scheint. Sie ist nicht die Absicht des Evangelisten im Sinne der Redaktionsgeschichte. Aber auch die traditionsgeschichtliche Untersuchung, die zu jener hypothetischen Josefschicht führen könnte, ist in diesem Buche mit schweren methodischen Mängeln behaftet. Praktisch fehlt eine sachgemäße Reflexion über die vom modernen Verständnis verschiedene Erzählweise der zu untersuchenden Traditionen. „Legende" oder „Midrasch" sind zu weite und zu ungenaue Bestimmungen der erzählerischen oder literarischen Gattungen. Der „Midrasch" kann ja sehr wohl Haggada über historische Fakten und nicht bloß über „Theologumena" enthalten. Das Targum wird anscheinend nur unter der Rücksicht seiner Adaptation von Schriftzitaten gesehen, die es aber mit der übrigen jüdischen Tradition gemein hat. Methodisch ist es sehr fraglich, die Erzählungen nicht als Ganzheiten „zu entmythologisieren", sondern bloß einzelne Motive (Engelerscheinungen, Träume, Reflexionszitate) als orientalische Stilmittel zu betrachten. Ohne Berücksichtigung der literarischen Gattung, d. h. der vielleicht von unserem historisierenden Verständnis verschiedenen damaligen Erzählweise, ist es nicht erlaubt, eine „vormatthäische" Tradition oder Quelle dadurch zu gewinnen, daß man „redaktionelle" Worte oder Satzteile eliminiert. Man darf aber auch nicht mit dem Verfasser bloß z. B. die Engelerscheinungen und Träume „übersetzen", etwa wie folgt: „Da wurde Josef die Erleuchtung zuteil, und er sprach zu sich selbst: Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter und flieh nach Ägypten . . ." (148). Der Rest der Erzählung wird dann als historisch im modernen Sinne wörtlich genommen? Alle Elemente in einem solchen Bericht müssen auf der gleichen Ebene gesehen werden, sind in die damalige Erzählweise zu versetzen. Es ist nicht einzusehen — um in dieser Richtung nur noch einige Punkte zu nennen —, warum die nach der Methode des Verf. erarbeitete „Sippentradition" der Josefserzählungen genau „historisch" sein müsse, oder warum sie, wenn schon „vom Standpunkt des Mannes erzählt", unbedingt auf Josef und seine nächste Umgebung zurückgehen muß, wenn aus der gleichen Zeit und Umwelt reiches „pseudopigraphisches" Material vorliegt. Schöne Einzelbeobachtungen des Verf. zur Struktur der Texte und manch richtiges Urteil werden durch die oben genannten methodischen Mängel und die einseitig „historische" Fragestellung verdunkelt. Über die Frage nach der Historizität hinaus wird eigentlich auch nicht viel Hilfestellung für die „Pastoral" in diesem Buche geboten. Wer eine Zusammenstellung der Argumente und Texte (meist ausgeführt in deutscher Übersetzung) sucht, welche die möglichst weitgehende Historizität der Motive der matthäischen Vorgeschichte als möglich erscheinen lassen, findet sie in diesem Buche. Einige der Texte (z. B. das testimonium Flavianum) ließen sich im Sinne des Verf. noch weiter aufpolieren. Aber diese Texte und Argumente sind schon länger bekannt. Über die Möglichkeit der Historizität kommen sie, nach der Einlassung des Verf. selbst, nicht hinaus. Damit ist der wissenschaftlichen Auseinandersetzung durch eine neue Zusammenfassung geholfen, die trotz mancher guten Einsicht leider durch Einseitigkeit und methodische Mängel belastet ist. F. Lentzen-Deis, S. J.

Kleineidam, Erich, *Universitas Studii Erffordensis, Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392—1521.* Teil I: 1392—1460, Teil II: 1460—1521 (Erfurter Theologische Studien, 14 u. 22). 8° (XXV u. 398, XVIII u. 396 S.) Leipzig 1964 u. 1969, St.-Benno-Verlag.

Eine neuere Geschichte der deutschen Universitäten des Mittelalters gibt es noch nicht, nur Monographien zu Einzelfragen (vgl. etwa: H. Denifle, Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400 [Berlin 1885]). Speziell für die Erfurter Universität fehlen nähere Angaben, und die Chronik des Zacharias Hogel aus dem Jahre 1670 (Antiquitatum Erfurtensium oder Der Chroniken von der Stadt Erffurt Vier Bücher, im Besitz der Bibliothek des Evang. Ministeriums zu Erfurt) dürfte schwer zugänglich sein. Allein die dortige Franziskanerschule ist durch zahlreiche Arbeiten von L. Meier allgemein bekannt geworden (siehe insbesondere: Die Barfüßerschule zu Erfurt, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38, 2 [Münster 1958]). Hier setzt nun der Verf. mit seiner gründlichen Untersuchung ein. — Die Quellen für die Geschichte der Erfurter Universität fließen nicht sehr reichlich. Das in der Stadt vorhandene Urkundenmaterial (Domarchiv und Stadtarchiv) sowie das aus den päpstlichen Dokumenten bisher veröffentlichte Material bilden die Grundlage. Geschildert wird der erstaunliche Aufstieg, den die Universität Erfurt von 1392 bis etwa 1460 genommen hat: „ohne Förderung eines Herrscherhauses, ohne politischen Einfluß, ohne finanzielle Unterstützung durch die Stadt Erfurt, die ihre Patronin war, sondern allein aus der Kraft ihrer wissenschaftlichen und pädagogischen Leistung wurde sie die größte und am meisten besuchte Universität Deutschlands im 15. Jahrhundert" (I. Bd, VI f.). Dazu kommt noch, daß Erfurt in dieser Zeit keine einzige überragende Persönlichkeit aufzuweisen hatte, da Meister Eckhart bei den Dominikanern, Johannes von Erfurt bei den Franziskanern, Heinrich von Friemar bei den Augustinern und Thomas von Erfurt aus dem Weltklerus vor der Gründung der Universität in Erfurt gewirkt haben. Alle Fakultäten und Ordensschulen der späteren Zeit sind an den Erfolgen der Universität beteiligt; „daß sie aus eigener Kraft die Universität über ein Jahrhundert hinaus auf einer solchen Höhe gehalten haben, in einer Zeit eines völligen Umbruchs des Bildungsideals, in der Zeit der Auflösung der großen mittelalterlichen Synthese — das ist das gemeinsame Verdienst aller der Männer, die in dem Rahmen, der ihnen durch die Grenzen ihrer Begabung gesteckt war, ihr Bestes leisteten in der gemeinsamen Anstrengung im Dienste der Wissenschaft und Erziehung" (I. Bd, VII). — Bei der Überfülle des von K. Gebotenen — er nennt zu bescheiden seine Arbeit nur einen Überblick, der zu weiteren Forschungen anregen soll — ist eine weise Beschränkung für die Wiedergabe des Inhalts notwendig. Besonderes Interesse erweckt die Erfurter Theologie, jedenfalls mehr als ihre Philosophie, Jurisprudenz und Medizin, und zeitlich gesehen, haben die Gründungsjahre (1392—1398) und die spätere Epoche von 1500 bis 1521, da ein entschiedener Nominalismus und auch der Humanismus Einlaß fanden, sicherlich den Vorrang. Damit soll nicht geleugnet sein, daß auch zwischendurch beachtenswerte Erkenntnisse mitgeteilt werden; siehe z. B.: „Die Beziehungen der Universität Erfurt zu den alten Universitäten Köln, Wien, Heidelberg und Paris" (I, 50—56), und: „Die Universität Greifswald, die Universität Basel, die Universität Freiburg i. Br." (I, 163—180), ebenso: „Universitätsneugründungen (Ingolstadt, Trier, Mainz, Tübingen)" (II, 129—139). — Auf die Fürsprache des Kardinalbischofs von Ostia, Philipp von Alençon, und des Mainzer Kurfürsten Adolph von Nassau hin genehmigte Papst Urban VI. am 4. Mai 1389 endgültig die Errichtung einer Universität mit allen Fakultäten zu Erfurt. Zum ersten Rektor wurde Ludwig Mollner gewählt, der in Prag und Montpellier studiert hatte. Die Zahl der Hörer bei der Eröffnung läßt sich nicht mehr feststellen, aber „die Zahl 523, die oftmals . . . angegeben wird, ist mit Sicherheit unrichtig" (I, 13). Anfangs fiel es schwer, die theologische Fakultät mit Dozenten zu besetzen. Von den Augustiner-Eremiten wurde der in Paris ausgebildete Doktor der Theologie Angelus von Döbeln übernommen, dem nur ein Baccalaureus zur Seite stand, Heinrich von Grefenstein. Die Dominikaner und die Franziskaner schlossen sich bald mit ihren Lehrkräften an. Der erste Theologieprofessor aus dem Weltpriesterstand wurde der angesehene Hermann Lurcz aus Nürnberg, Doktor der Philosophie, Medizin und Theologie und Verfasser eines „Tractatus de paralogismis

consuetis fieri in materia Trinitatis benedicte et eorum solucionibus"; im Jahre 1396 wurde er zum Rektor gewählt und starb ungefähr 1399 (I, 265—267).

Über die wissenschaftliche Einstellung der Erfurter Theologie in den ersten Jahren des Bestehens der Universität kann nur schwerlich etwas Bestimmtes gesagt werden. Der Einfluß von Prag her war ohne Zweifel groß, und dort hatten die führenden magistri wie Heinrich Totting von Oyta und dessen Schüler Konrad von Soltau eine starke Hinneigung zu der „modernen" Logik gezeigt. Auch Hermann Lurcz in Erfurt bevorzugte die logischen Probleme in der Theologie; bei ihm „finden wir einen überspitzten Logizismus nicht, wohl aber eine ungemein subtile Logik, die mit einem außerordentlichen Scharfsinn auf alle Fragen der Trinitätslehre angewandt wird" (I, 30). Aber diese eindeutige Vorliebe für die moderne Methodik besagt noch nichts über die inhaltliche Richtung. Wilhelm Ockham wird nicht zitiert, ja dessen Sentenzenkommentar wurde erst im Jahre 1458 durch die Universitätsbibliothek erworben (I, 190). Die Erfurter Theologie kannte zu ihrem Beginn „keinen Schulstreit der alten und neuen Richtung, auch dann nicht, als an vielen anderen Universitäten die philosophische Fakultät sich wegen der zwei Wege in zwei Fakultäten mit je einem Dekan, wie etwa in Basel, teilt" (I, 186). Und neben den Vertretern des Weltklerus und der Augustiner, die man mehr oder weniger der „via moderna" oder besser deren Vorbereitung zuzählen kann, gab es noch Lehrer aus den Orden der Dominikaner und Franziskaner, die thomistisch bzw. skotistisch lehrten. Dagegen waren die Erfurter Professoren von jeher reformfreudig, aber nicht antipäpstlich, geschweige denn antikirchlich. Wenn die These von der Superiorität der allgemeinen Konzilien über das Haupt der Kirche verteidigt wurde, so geschah das aus Sorge für die Einheit der Christenheit und in Übereinstimmung mit der Ansicht vieler angesehener Theologen der damaligen Zeit. Insbesondere fand der Kardinal Nikolaus von Kues bei seinem Eintreten für die Erneuerung von Kirche und Orden Unterstützung, und der Abt des Erfurter Benediktinerklosters St. Peter, Günther von Nordhausen, machte seine Abtei zum geistigen Mittelpunkt der reformierten Bursfelder Kongregation. Andererseits nahmen die Erfurter Theologen auch Stellung gegen die Wallfahrt zum heiligen Blut von Wilsnack und die damit verbundene Wundersucht des Volkes; der ehemalige Philosophieprofessor und nachmalige Prämonstratenser Eberhard Woltmann schrieb sogar einen Traktat „De adoracione et contra cruores" und eine längere Abhandlung gegen Johannes von Capistrano (1452). — Die letzte Periode der Erfurter Universität (etwa 1500 bis 1521) beansprucht am meisten das Interesse des Lesers. Kennzeichnend wurde die Hinwendung zu einem ausgeprägteren Nominalismus, verbunden mit dem Eindringen des Humanismus und der Vorbereitung der Reformationsideen. Aber zugleich gab es in Erfurt auch so etwas wie eine Spätblüte der Scholastik, geknüpft an die Namen Jodokus Trutfetter und Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Der Durchbruch zu einer klaren terministisch-ockhamistischen Schulrichtung erfolgte anscheinend auf einer Quodlibet-Disputation von 1497. Trutfetter und Usingen sorgten auch durch Drucklegung ihrer Schriften für die Verbreitung ihrer Gedanken, zumal nachdem zu Beginn des 16. Jahrhunderts Wolfgang Schenk einen eigenen Verlag in der Stadt aufgemacht hatte. Aber die Problematik wurde mehr auf dem Gebiet der Logik als auf dem der Theologie ausgetragen; so zeigte z. B. Trutfetter „gegen Thomas von Aquin keine Abneigung, sondern schätzte ihn ebensosehr wie Petrus Hispanus, obwohl beide Vertreter der alten Richtung waren" (II, 151). Der Humanismus hatte sich schon seit der Mitte des 15. Jahrhunderts in Erfurt ansiedeln können, aber erst später wurde er zum entscheidenden Faktor. Nikolaus Marschalk, Maternus Pistoris und Mutianus Rufus (seit 1503 in Gotha) waren maßgebend daran beteiligt. „Etwa bis zum Jahre 1505 reicht in Erfurt die Zeit der Koexistenz von Scholastik und Humanismus. Nunmehr geht der Humanismus zum Angriff über. Er erfolgt in zweifacher Weise: einmal durch die stille, aber überaus wirksame Opposition, die von Mutian und seinem Kreis ausging, und ferner im offenen Angriff, wie ihn Hermann von dem Busche und Tilonin Conradi vertrugen" (II, 183). Es gelang Mutian, einen großen Teil der aktivsten und begabtesten jungen magistri für sich zu gewinnen, so Heinrich und Peter Eberbach, Heinrich Urban, Spalatin, Crotus Rubianus, Ulrich von Hutten, Eoban Hessus und später auch Justus Jonas, Johannes Lang, Johannes Draco, Adam Kraft, Justus Menius u. a. m. Mancherlei Unruhen brachen aus, hie und da bis zum offenen Aufstand gesteigert, und von

alldem legen die „Dunkelmännerbriefe" ein beredtes Zeugnis ab. Im Januar 1515 wurde innerhalb der philosophischen Fakultät eine Neuordnung der Vorlesungen über Aristoteles und Grammatik im humanistischen Sinne vorgenommen. Die Auswirkungen auf die Theologie mußten sich bald einstellen, zumal da die alten Professoren, ohne Nachwuchs zu erhalten, starben oder wegzogen. Das Schicksal der Erfurter Universität war besiegelt, und der Zustrom der Studenten versiegte, wozu auch die Gründung neuer Universitäten und die Weigerung des Kanzlers, des Erzbischofs von Mainz, Protestanten promovieren zu lassen, beigetragen haben. Nachträglich sei noch vermerkt, daß die Erfurter auch die Verbindung zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam brieflich herstellten (II, 235 f.). — Damit ist die Darstellung des Verf. bei dem Reformator von Wittenberg angelangt. Die historischen Ereignisse werden in ruhiger Objektivität geschildert: Luthers Studium an der philosophischen Fakultät von Erfurt (seit 1501), seine recht lose Verbindung zu den dortigen Humanisten, die Übersendung der von ihm Ende August 1517 verfaßten „Thesen gegen die scholastische Theologie" und die etwas später erfolgte der 95 Thesen zum Ablaß, die Ausbreitung der neuen Lehre in Erfurt, der feierliche Empfang Luthers bei seinem Einzug im Jahre 1521, der wegen der Maßregelung der dabei beteiligten Kanoniker danach einsetzende „Pfaffensturm" usw. Es wird hier nicht notwendig sein, die Einzelheiten genauer darzulegen, da sie aus der Lutherforschung bekannt sind und K. nur noch Belege aus den Archiven hinzugefügt hat. — Ein Rückblick auf die gesamte Untersuchung läßt erst die gewaltige Arbeit, die hier geleistet worden ist, voll erkennen. Trotz der vielen Namen — das Personenregister geht von Seite 373 bis 391 — kommen die großen Linien der Entwicklung gut zur Geltung. Wenn der Verf. in seiner Einführung erklärt, sich bewußt zu sein, „daß er längst nicht alles Quellenmaterial, das für eine Geschichte der Erfurter Universität vorhanden sein mag, benutzt hat" (I, S. VI), so sind doch etwaige Lücken von kaum einer Bedeutung. Allerdings wäre es für einen weiteren Leserkreis nicht unnütz gewesen, eine Erläuterung der immer wieder angewandten Nomenklatur des scholastischen Schulbetriebes vorauszuschicken. Die sich von neuem stellende Frage nach dem Einfluß des Erfurter Nominalismus auf den jungen Luther und die spätere Entwicklung seiner Theologie würde wohl am besten ein eigenes Arbeitsthema bilden.

J. Beumer, S. J.

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft hrsg. v. R. Haubst, Heft 5—8. Je Gr. 8° (180 S.; 210 S. mit 6 Tafeln; 192 S. mit 4 Tafeln; 279 S. mit 2 Tafeln). Mainz 1965. 1967. 1969. 1970, Matthias-Grünewald-Verlag. 28.— DM, 28.— DM, 24.— DM, 35.— DM.

Bevor auf Einzelheiten eingegangen wird, sei über die vier Hefte in einer kurzen Übersicht referiert. Vorangestellt sind jeweils die Mitteilungen aus der Cusanus-Gesellschaft bzw. dem Institut für Cusanus-Forschung. In H. 5 finden wir den Nachruf von Jos. Koch auf den Verleger der Cusanus-Werke Felix Meiner, in Heft 6 schon den Nachruf auf Jos. Koch selbst und auf Paul Wilpert (R. Haubst). Eine Reihe von Untersuchungen beschäftigt sich mit den Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus v. Kues in verschiedenen Bibliotheken (Brüssel, v. a. aber London, wo 45 Nummern nachweisbar sind). In 2. Fortsetzung wird das kritische Verzeichnis der Londoner Hss aus dem Besitz des N. v. K. weitergeführt (Hallauer, Hoffmann, Kotter) (8, 199—226), mit einem Anhang zu den hebr. Hss (227—237). Von neuen Hss hatte Hallauer schon in H. 6, 146—157 berichtet. Verschiedene Aufsätze sind natürlich, dem Zweck des Cusanus-Institutes entsprechend, den Editionsproblemen gewidmet; andere bringen biographische Details, die v. a. den Spezialisten interessieren. Sehr speziell sind die Studien zu den profanwissenschaftlichen Ideen des Cusaners: „Mutmaßungen über das früheste mathematische Wissen des N. v. K." (J. E. Hofmann, in: 5, 98—136); „Die Herkunft der Elemente der Mathematik . . ." (N. Stuloff, in: 6, 55—64). Dem „Fortleben des N. v. K. in der Geschichte des politischen Denkens" geht P. Sigmund nach (7, 120—128). Philosophischen Problemen beim Cusaner sind die Beiträge des Symposions des wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft in H. 6 gewidmet. Dazu kommen in H. 8 Untersuchungen zur Interpretation von *De Coniecturis* (das eben in neuer Edition von Jos. Koch, Karl Bormann und Joh. Gerhard Senger bei Felix Meiner

erschienen ist; Hinweis darauf in H. 8, 192): „Über die Grundlagen der cusanischen Konjekturenlehre" (Satoshi Oide, 147—178); „Vom Wesen der konjekturalen Logik nach N. v. K." (P. Hirt, 179—191). R. Haubst verbindet damit „Zusammenfassende theologische Erwägungen" (192—198). Die eigentlich theologischen Fragen treten in den vier Heften zurück. H. 5 bringt einen Beitrag von M. Alvarez-Gomez: „Die Frage nach Gott bei N. v. K." (63—85). Der Vollzug des Fragens nach Gott steht zum Thema. Ausgangspunkt ist ein Text aus dem Dialog *Idiota de sapientia:* „Jede Frage nach Gott setzt das Gefragte voraus, und das ist zu antworten, was in jeglicher Frage nach Gott die Frage selbst voraussetzt, denn Gott ist bezeichnet in jeder Begriffsbezeichnung, obwohl er unbezeichenbar ist" (63). Dazu kommt noch ein Text aus *De coniecturis* (I, 7), worin der Cusaner über Gott als „die erste Einheit" spricht. In dem Problem der Frage nach Gott zeigt sich die Offenbarungstheologie des N. v. K., die Dialektik seiner Lehre von der Gotteserkenntnis, in der Spannung seiner affirmativen und negativen Theologie. — Im 3. Artikel von H. 5 behandelt P. E. Sigmund „Konzilsidee und Kollegialität nach Cusanus" (86—97). Interessant ist in diesem Artikel die Frage nach der Autorität des Universalkonzils. Sie setzt zwei Dinge voraus: 1. Das Konzil setzt sich aus Papst und Bischöfen, d. h. den Nachfolgern Petri und der Apostel, zusammen; 2. es repräsentiert den Consensus der gesamten Kirche (*De concordantia catholica* II, 13 u. 14). Leider wird nur kurz auf den geschichtlichen Zusammenhang dieser Fragen hingewiesen (zur Ergänzung ist noch aus Heft 8, 62—66, hinzuzunehmen, wo es um das Problem der Unfehlbarkeit geht). Zu dem Prinzip ‚Quod omnes tangit' — erwähnt S. 90, Anm. 16 — wäre hinzuweisen auf die umfassende Studie von *Y. Congar,* Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet, in: Revue Historique du Droit Français et Etranger 35 (1958) 210—259. — Man erwartet einiges für die Geschichte der Spiritualität bei dem Thema von *R. Haubst,* „Predigtzyklus des jungen Cusaners über tätiges und beschauliches Leben" (7, 15—46). Es geht jedoch — in Fortsetzung der Arbeiten von Jos. Koch — um Datierungsfragen. Quellenkritischen Problemen ist auch die andere Untersuchung von *R. Haubst* gewidmet „Nikolaus von Kues auf den Spuren des Thomas von Aquin" (5, 15—62). Die Studie verfolgt die Geschichte der Begegnung des Cusaners mit Thomas v. A. (I) und untersucht dann die ausdrücklichen Thomaszitate in den Cusanuspredigten (II a), bringt dann eine Übersicht über das echte Thomas-Schrifttum, das N. v. K. kannte (II b), und über die Handschriften, die er nachweislich besaß (II c). Ferner werden pseudonyme Thomas-Texte (in einer der ersten und einer der letzten Cusanuspredigten) nachgewiesen (III), was den Editoren der Predigten bislang unbekannte, quellenanalytische Fakten bringt. Endlich wird (IV) ein Vergleich der beiden Systeme und Gestalten, von den behandelten Texten aus, aber auch darüber hinaus, angestellt.

Nachdem so der Inhalt der letzten vier uns vorliegenden Hefte der MFCG einigermaßen vorgestellt ist, seien noch einige kritische Bemerkungen erlaubt:

1. Die geistesgeschichtliche Rolle des Cusaners ist bestimmt durch den von Roger Bacon erstmalig innerhalb des lateinischen Denkens offenbar gemachten Bruch zwischen theologischer und profanwissenschaftlicher *Denkstimmung.* Er versucht wohl als erster, die seitdem unversöhnt nebeneinander stehenden Denkhaltungen miteinander zu vollziehen, und das nicht mit dem scholastischen Primat des absoluten Vorrangs der theologischen Denkstimmung: Im Gegenteil! Der Cusaner möchte die zerbrochene Einheit der Wissenschaften (zerbrochen in bezug auf die Denkstimmung, die basale Grundhaltung des Denkens) unter dem Vorzeichen des profanwissenschaftlichen Denkens (zumindest, was sein methodisches Vorgehen betrifft) wiederherstellen. Er stellt die frühen Konziliationsversuche scholastischer Provenienz auf den Kopf. Wir wissen heute, daß sein Versuch scheitern mußte, weil das profanwissenschaftliche Denken sich noch nicht ausreichend schulte, weil es offensichtlich noch nicht an die Grenzen seiner Möglichkeiten gestoßen war.

2. Von da aus muß man fragen, ob *R. Haubst* formulieren darf, daß N. v. K. „auf den Spuren des Thomas v. A." wandelte, es sei denn, man faßt dieses Problem rein von den Texten her (als Vorbereitung des quellenkritischen Apparats für die Predigt-Edition). Die Frage selber, die ein solcher Titel anrührt, wäre im großen geistesgeschichtlichen Horizont der Spannung zwischen theologischer und profanwissenschaftlicher Denkstimmung anzugehen, wie schon bemerkt.

Kritisch seien zu diesem Aufsatz noch einige Anmerkungen erlaubt: a) Das Motiv ‚intellectus et affectus' wurde sicherlich von N. v. K. aufgenommen (5, 23), doch hat schon *Bernhard von Waging* in seinem Laudatorium doctae ignorantiae (1451) den Unterschied zwischen der theologia mystica der Mönche am Tegernsee und der docta ignorantia darin gesehen, daß letztere eher mit wissenschaftlichen Mitteln, erstere durch den affectus dem gemeinsamen Ziel der Vereinigung mit Gott zustreben. Zwar wendet sich der Cusaner brieflich (1455) gegen den affectus penitus ignotus der Mönche, doch ist sein Ausgang ebenso mystisch wie der des Bernhard von Waging. Ähnlich, wie knapp 500 Jahre später P. Teilhard de Chardin, versucht Nikolaus das mystisch Erfahrene wissenschaftlich zu rationalisieren. b) Es dürfte deutlicher gemacht werden, daß die Kampfschrift des *Johannes Wenck*, De ignota litteratura, in seiner Kritik an der docta ignorantia nicht auf deren Nähe zu den Schriften Meister Eckharts verweist, der in 26 seiner Thesen von Johannes XXII. schon mehr als hundert Jahre zuvor (1329) verurteilt worden war. In seiner Erwiderung (Apologia doctae ignorantiae) kritisiert Nikolaus keineswegs bloß das Vorgehen Wencks (mit *einer* Berufung auf den Aquinaten), sondern verteidigt — was H. verschweigt — Eckhart ebenso wie einige als häretisch zurückgewiesene Ansichten des Ioannes Scotus Eriugena und des David von Dinant.

3. Die Abhandlungen über die Mathematik des Cusaners (*J. E. Hofmann* in 5, 98—133; *N. Stuloff* in 6, 55—73) sind beide gründlich und gut gearbeitet; doch stört bei beiden die Bezugnahme auf den Euklid-Kommentar des Proklos, den der Cusaner nicht gekannt haben kann, da damals im Abendland noch keine lateinische Übersetzung existierte. Die arabischen Euklid-Kommentare, die Raymundus Lullus vielleicht bekannt waren, reichen jedenfalls nicht aus, die Berufung auf Proklos zu rechtfertigen.

4. Die „Randbemerkungen zur via antiqua und via moderna im Spätmittelalter" von *E. Platzeck* in 6, 35—45 entsprechen leider nicht den Erwartungen. Gerade das Compendium, auf das sich Pl. beruft, formuliert Sätze, nach denen nur die res singulares in actu existentes real seien. Sie lassen auf keinen Fall die Behauptung des Verf. als gerechtfertigt erscheinen, daß der Cusaner *durchgängig* der via antiqua verpflichtet sei. Auch ist die Unterscheidung zwischen Terminismus (bzw. Konzeptualismus) und Realismus vom Verf. ganz unzureichend berücksichtigt worden. Die „terministische" Suppositionslehre des *Petrus Hispanus* ist keineswegs konzeptualistisch, obschon seine Thesen dem Konzeptualismus manches an terminologischem Material bereitstellten. Petrus verläßt im 7. Traktat der Summulae logicales die Logik des Aristoteles und des Boethius (die ‚logica vetus') und bringt unter der Überschrift ‚De terminorum proprietatibus' Momente der ‚logica nova' ins Spiel, die die Supposition als Vertreter dessen, was im Begriffsumfang an Merkmalen enthalten ist, als in eben diesem Begriff verstanden, einführt. Diese Suppositionslogik ist durchaus realistisch interpretierbar.

5. Die Abhandlung von *R. Weier* „Anthropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartsdiskussion um den Menschen" (7, 89—102) übersieht gänzlich die von L. Feuerbach und K. Marx ausgelöste Diskussion um das „Wesen des Menschen", die zu Ansätzen führte, die denen des Cusaners sehr viel näher stehen als die vom Verf. angeführten. Die Frage nach der *ontologischen* Entfremdung oder Unversöhntheit des Menschen war *das* Thema der Anthropologie des N. v. K.: die Differenzierung zwischen homo animalis und homo spiritualis mag zwar für die Predigten des Cusaners zentral gewesen sein, für die spekulativen Schriften war sie jedoch peripher. Die modernen Untersuchungen zur Dialektik der menschlichen Sache (etwa *Th. W. Adornos*) stehen, wenn auch in anderem Interesse verfaßt und mit anderen Voraussetzungen geschrieben, dem Anliegen des Cusaners näher als die anthropologischen Ansätze *H. U. von Balthasars* oder *K. Barths*. Dieser Fehler konnte dem Verf. nur unterlaufen, weil er sich nicht — entgegen der Ankündigung im Titel — der Aufgabe gestellt hat, auch nur ein einigermaßen zutreffendes Bild von der Gegenwartsdiskussion um den „Menschen" zu zeichnen.

6. Der Beitrag *S. Oides* „Zur Interpretation von *de coniecturis*" unterscheidet sich wohltuend von manchem anderen. Hier werden den philosophischen und theologischen Disziplinen, insofern sie den Anspruch erheben, zu apodiktisch-wahren Aussagen zu kommen, Einwände präsentiert, die auch die Einwände der modernen Wissenschaftstheorie sind. Die Aussage des Cusaners, nach der wir stets unser Wissen

nur konjektural formulieren können: Die Konjektur als eine positive Aussage, die an der Wahrheit, wie sie an sich ist, in Andersheit teilhat (De coni. I 11, nr. 57: ed. Koch-Bormann-Senger p. 58, 10—11), hat zwar ein heute kaum mehr zu vertretendes Verständnis von Wahrheit — Wahrheit an sich — mit sich, meint aber etwas Richtiges. Es geht ihm um die Tatsache, daß Worte und Aussagen nur das Fürsich der Dinge ausmachen, die Dinge im Fürsich festmachen. Leider fehlt der Aufweis der Entsprechung im Ansatz mit *Roger Bacon.* Das ‚firmissima videmus atque nobis certissima, ut sunt ipsa mathematicalia' (De docta ign. I, 11) des Cusaners hat wissenschaftslogisch eine ganz ähnliche Funktion wie das ‚Et ideo in sola mathematica est certitudo sine dubitatione' (Opus Maius p. 4, d. 1 c. 3; ed. Venetiis 1750, 47) für den Wissenschaftsaufbau Bacons. R. Lay, S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; hrsg. von Josef Krautscheidt u. Heiner Marré. Bd. 1 (148 S.), Bd. 2 (104 S.), Bd. 3 (194 S.), Bd. 4 (266 S.), Bd. 5 (197 S.) Taschenbuchformat; Bd. 6 8° (166 S.) Münster/W. 1967 bis 1972, Aschendorff. 6.80 DM, 4.80 DM, 8.80 DM, 15.— DM, 12.— DM, 14.— DM.

Bei den „Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche" treffen sich seit einigen Jahren Fachleute verschiedener Disziplinen, an erster Stelle Juristen und unter ihnen namentlich Öffentlichrechtler und speziell Staatskirchenrechtler, aber selbstverständlich auch Theologen (nicht nur katholische) sowie Politologen und Pädagogen beim Bischof und der bischöflichen Behörde von Essen zu zweitägiger Aussprache. Es werden 3 oder 4 Referate gehalten mit daran anschließender, auf hohem Niveau sich abspielender Diskussion, deren Leitung bereits traditionell in der Hand von *U. Scheuner* liegt; dankenswerterweise wird sie in den Berichten vollständig wiedergegeben. Waren die Berichte über die ersten 4 Gespräche zunächst nur als Privatdrucke erschienen, so liegen jetzt die Berichte über alle 6 bisher stattgefundenen Gespräche (1966 bis 1971) als ebenso viele Bändchen auf dem Büchermarkt vor.

Das Gesamtthema „Staat und Kirche" kann von so vielen Seiten her angegangen werden, daß die 4 ersten Gespräche damit ausgefüllt waren und die Spezialisierung auf Einzelthemen erst mit dem 5. Gespräch einsetzen konnte. Über diese ersten 4 Gespräche erscheint daher ein Gesamtüberblick ratsamer als der Versuch, sie einzeln zu würdigen. Der Überblick läßt sofort den überwiegenden Anteil der Juristen erkennen, denen gegenüber die theologischen Beiträge klar in der Minderheit bleiben; jede dieser Tagungen beschränkt sich auf *ein* theologisches Referat: (1) *G. Ermecke,* „Kirche, Staat, Gesellschaft; ihr Verhältnis in sozialtheologischer Sicht"; (2) *F. Böckle,* „Kirche, Staat, Gesellschaft; theologische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis"; (3) *E. Iserloh,* „Die Religionsfreiheit nach dem 2. Vatikan. Konzil in historischer und theologischer Sicht"; (4) *K. Lehmann,* „Die politische Theologie; theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie"; alle übrigen Beiträge sind staatskirchenrechtlicher oder politologischer Natur; die Namen *A. Hollerbach* (1), *H. Maier* (1 und 4), *P. Mikat* (2) und — als ständiger Diskussionsleiter bereits erwähnt — *U. Scheuner* (1), um nur diese zu nennen, mögen verdeutlichen, daß hier wirklich die „erste Garnitur" auftritt.

Soweit nicht des Vergleiches halber ausländische Verhältnisse herangezogen werden, wird selbstverständlich stets die staatskirchenrechtliche Lage vorausgesetzt, wie sie in der BRD nach dem Bonner Grundgesetz besteht, insbesondere nach dessen Art. 4 (Religionsfreiheit), 7 (Religionsunterricht) und 140 (Übernahme der Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung). Gelegentlich wird auf das Reichskonkordat Bezug genommen; dagegen finden die Besonderheiten der Verfassungen einzelner deutscher Länder und insbesondere ihrer Kirchensteuergesetze kaum Erwähnung; in beschränktem Umfang kommt die unterschiedliche landesrechtliche Regelung des sog. „Austritts" aus der Kirche zur Sprache. In der Tat ist für alle Fragen von grundsätzlicher Bedeutung das Grundgesetz entscheidend; letzten Endes hängt alles davon ab, von welchen Prämissen ausgehend man es interpretiert, beispielsweise vom Selbstverständnis der (kathol.) Kirche oder vom Kirchenverständnis eines Außenstehenden oder von der Verständnislosigkeit eines völlig a-religiösen Menschen. — Da an den Essener Gesprächen nur der Kirche wohlgesinnte oder mindestens ihr unbefangen gegenüberstehende Fachleute teilnehmen, besteht eine gewisse Gefahr, daß

ein mit den Dingen nicht vertrauter Leser sich darüber täuscht, wie hart sowohl wissenschaftlich als auch politisch *umstritten* die für die Kirche zweifellos außerordentlich günstige Lage in der BRD ist und wie leidenschaftlich sie von manchen Seiten her bekämpft wird. Nicht nur in der politischen, sondern auch in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit weht ein *rauherer Wind* als im Essener Tagungsraum.

Mit dem 5. Gespräch beginnen die spezifischen Themen. An erster Stelle steht das Thema „Religionsunterricht in öffentlichen Schulen"; dabei wird nicht nur die in der BRD nach Art. 7 GG bestehende Rechtslage untersucht, sondern auch die sehr verschiedenartige Lage in den Schweizer Kantonen. Zwei religionspädagogische Referate, *K. Wegenast* von evangelischer, *P. Schladoth* von katholischer Seite, geben einen guten, allerdings auch sehr ernst stimmenden Einblick in die Lage des Religionsunterrichts nicht nur an den öffentlichen Schulen, sondern ganz allgemein. *E. Friesenhahn*, „Religionsunterricht und Verfassung", bietet in unübertrefflicher Gründlichkeit und Klarheit alles Wissenswerte aus dem Staatskirchenrecht der BRD. Fesselnd ist der Einblick, den *J. G. Fuchs* (Basel) den Leser tun läßt in die unvorstellbar buntscheckige Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche oder richtiger Kirchen in den verschiedenen Kantonen der Schweiz.

Nachdem bereits in früheren, insbesondere im 4. Gespräch das Thema *Kirchensteuer* eine Rolle gespielt hatte, macht das 6. Gespräch die Finanzierung der Kirche zu seinem Gegenstand. *W. Kewenig* behandelt das deutsche System der Kirchensteuer, *H. R. Klecatsky* das österreichische Kirchenbeitragssystem, *R. Metz* schildert das in Frankreich bestehende Trennungssystem und wie unter ihm die reine Freiwilligkeit funktioniert bzw. versagt. Kewenig, der bei seinen Hörern den bestehenden Zustand als bekannt voraussetzen kann, steigt tief in interessante Grundsatzfragen hinab; Klecatsky berichtet, sehr ins Einzelne und Technische gehend, über das in Österreich geltende Staatskirchenrecht und das Recht der Kirchenbeiträge; das Glanzstück dieser Tagung ist bestimmt das Referat von Metz, das wirklich in das Verständnis der französischen Trennungsgesetzgebung von 1905 und die durch sie herbeigeführte Lage der französischen Kirche — nicht allein ihre finanzielle Notlage — einführt. Was abgedruckt vorliegt, ist Übersetzung, die im allgemeinen recht gut ausgefallen ist. An einigen Stellen wünschte man aber den französischen Originaltext vor sich zu haben. Die Übersetzung braucht mehrmals das Eigenschaftswort „laizistisch" (113, 114, 115), jedoch als Hauptwort „Laizität" (121, 126, 142); letzteres gibt offenbar das franz. ‚laicité' wieder; bei „laizistisch" zweifelt man, ob der französische Autor seinen Staat als ‚république laiciste' oder ‚république laicale' bezeichnet. — Amüsant ist die gleich zweimal begegnende Rede von den „bischöflichen *menses*" (108 und 149); *so* steht es bestimmt nicht im französischen Original! — Für kommende „Essener Gespräche" ist vorgesehen, die Verhältnisse weiterer Länder, darunter USA, in die Untersuchung einzubeziehen.

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

Fischer, Erwin, *Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik.* 2., neu bearbeitete Aufl. 8° (363 S.) Frankfurt (M.)/Berlin 1971, A. Metzner Verlag. Ln 38.— DM.

„Trennung von Staat und Kirche" ist in sehr verschiedener Weise möglich; das Thema läßt sich in geradezu gegensätzlicher Richtung behandeln. In dem Untertitel „Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik" gibt der Verf. zu erkennen, von welcher Seite her *er* sein Thema angeht. Man wird ihm bescheinigen müssen, daß er sich redlich um Objektivität bemüht und ausgehend von seinen Prämissen, d. i. von *seinem* Verständnis der beiden Größen Staat und Kirche und *seiner* Interpretation des Bonner Grundgesetzes — ganz wenige Stellen ausgenommen —, mit stringenter juristischer Logik operiert. Man muß sich mit ihm daher notwendig über diese Grundlagen auseinandersetzen. Obwohl F. sehr darauf achtet, von Religion und Kirche nur in respektvollem Ton zu sprechen und ihm nur ganz selten eine abschätzige, wegwerfend klingende Äußerung entschlüpft, ist für ihn Religion — und ähnlich ergeht es bei ihm auch den a-religiösen Weltanschauungen — im Grunde aller objektiven Realität bar; religiöse „Wahrheit" ist, was die einzelne Religion als „wahr" *lehrt* oder die Anhänger dieser Religion für „wahr" halten; mit dem, was wirklich *ist*, hat sie nichts zu tun; mit wissenschaftlicher Wahrheit hat

sie nur den *Namen*, aber sonst nichts gemein; nur wissenschaftliche Wahrheiten haben etwas Reales zum Gegenstand und vermögen sich als wahr, d. h. als Aussagen zu erweisen, die einen Sachverhalt zutreffend zum Ausdruck bringen. Diese Auffassung von Religion hat schlüssig zur Folge, nicht nur daß unbegrenzt viele Religionen und a-religiöse Weltanschauung nebeneinander Raum haben, sondern auch daß der Staat mit ihnen nichts zu schaffen hat, daß es strenggenommen Beziehungen insbesondere rechtlicher Art zwischen Staat und Religionsgesellschaften („Kirchen") oder a-religiösen Weltanschauungsgemeinschaften nicht gibt und nicht geben kann. In *diesem* Sinn versteht F. denn auch das Grundgesetz der BRD.

Natürlich ergibt sich da die Schwierigkeit, daß das Bonner Grundgesetz im bewußten Gegensatz zur Weimarer Reichsverfassung, die den Versuch unternommen hatte, weltanschaulich völlig neutral oder indifferent zu sein, sich zu *vor*gegebenen Werten bekennt und in seiner Präambel sich auf das Bewußtsein der Verantwortung vor Gott beruft, in dem es geschaffen worden sei. Um diese Schwierigkeit zu beheben, sieht F. sich genötigt, den Wertentscheidungen des BGG weltanschaulichen Rang *abzusprechen*. Wollte er damit nur sagen, diese Wertentscheidungen seien nicht Sondergut einer einzelnen religiösen oder a-religiösen Weltanschauung, seien vielmehr einer Mehrzahl, ja Vielzahl von Weltanschauungen *gemeinsam*, so wäre dem zuzustimmen; dem ist in der Tat so, aber das tut dem weltanschaulichen Rang dieser Wertentscheidungen keinen Abtrag. Wenn daher Art. 4 GG „die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses" als *unverletzlich* bezeichnet, so bedeutet das *nicht*, für den Staat seien diese Dinge so belanglos und vor allem so harmlos, d. h. so ungefährlich, daß er sie sich selbst überlassen könne, sich um sie überhaupt nicht zu kümmern brauche. Im Gegenteil, durch Art. 4 bringt der Staat den *Respekt* zum Ausdruck, den er den religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen erweist und den er auch auf die Sozialgebilde erstreckt, in denen sie sich verkörpern, d. i. auf die Kirchen und anderen religiösen und a-religiösen Vergesellschaftungen. — Von hier aus ergibt sich ein völlig *anderes* Bild der Vorstellungen, von denen das GG in bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche ausgeht. Das GG versteht die Kirchen usw. *anders*, als F. es tut, und versteht folgerecht auch das Verhältnis des Staates zu ihnen *anders* als er. Für F. sind Staat und Kirche zwei Dinge, die nicht nur zwei verschiedenen Ebenen angehören, sondern auch schlechterdings nichts miteinander zu tun haben, zwischen denen sich, im Grunde genommen, überhaupt keine Beziehungen herstellen oder auch nur denken lassen, zwischen denen nur die deutlichste Trennung im Sinne völliger Beziehungslosigkeit sachgerecht ist. Der Wert des Fischerschen Buches liegt darin, daß es *diese* Auffassung mit strenger Folgerichtigkeit bis an die Grenzen des Möglichen durchführt; F. zeigt, wohin diese Auffassung führt, wenn man sie ernsthaft und ehrlich *zu Ende denkt;* dafür kann man ihm nur dankbar sein.

Folgerichtig zu seiner Grundposition versteht F. die im BGG enthaltenen Aussagen über religiöse oder kirchliche Angelegenheiten, so insbesondere Art. 7, Abs. 2 und 3 (Religionsunterricht in den Schulen) und Art. 140 (Fortgeltung der Kirchenartikel der WeimRV), als system*widrige* und deswegen streng restriktiv auszulegende Ausnahmen; alles, was sich nicht unangreifbar darauf stützen läßt, ist für ihn rundweg grundgesetzwidrig. Wenn Art. 137, Abs. 5 und 6 WeimRV von Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts spricht, so ist das für ihn eine inhaltsleere Bezeichnung, sozusagen nur ein ihnen aufgeklebtes Etikett, das sie als berechtigt ausweist, Kirchensteuern zu erheben. Rein begrifflich kann man so konstruieren, wie F. es tut; man muß dann allerdings unterstellen, daß diese „systemwidrigen Ausnahmen" ohne jeden Grund sinnlos im GG stehen (was den Schluß nahelegen würde, daß sie am besten so bald wie möglich daraus verschwänden). Geht man dagegen von der plausibleren Annahme aus, daß sowohl die Bestimmungen über den Religionsunterricht in den Schulen als auch die Kirchenartikel der WeimRV nicht durch sinnlosen Zufall in das GG hineingeraten sind, daß dessen Väter vielmehr, als sie sie hineinsetzten, sich dabei etwas *gedacht* haben, unterstellt man, daß selbst nach einem Zusammenbruch so ohnegleichen wie demjenigen nach der Naziherrschaft und dem 2. Weltkrieg die Gesetzgebung nicht vom absoluten Nullpunkt ausgehen kann, sondern an die geschichtliche Entwicklung anknüpfen und den tatsächlichen Gegebenheiten Rechnung tragen muß, dann wird man die Bezugnahmen des GG auf Religion und Kirchen nicht als sinnlose systemwidrige Zufälligkeiten ansehen, sondern als

wohlbedachte und gewollte Wahrung dessen, was erhaltungswürdig erschien. Nach dem Zusammenbruch waren die Kirchen für den mühsam sich wieder aufrichtenden Staat nicht etwas in einer anderen Welt Existierendes und für ihn Belangloses, sondern eine von den wenigen Stützen, an denen er sich aufrichten konnte. In diesem Sinne suchte der wieder ins Dasein tretende Staat ein „partnerschaftliches Verhältnis" zu den Kirchen, und waren diese — ungeachtet der völligen Wesensverschiedenheit zwischen ihnen und dem Staat — wertvolle „Partner" für ihn. Ob der Ausdruck „Öffentlichkeitsauftrag der Kirche(n)" glücklich geprägt ist, darüber kann man streiten. Auch die Grenze zwischen „öffentlich" und „öffentlich-rechtlich" kann man verschieden ziehen. F. aber möchte dem Staat noch immer jene nach christlichem Verständnis nur Gott zukommende Oberherrlichkeit zuschreiben, die der Nationalstaat der Neuzeit sich angemaßt hatte, die im Zeitalter der über Atomwaffen verfügenden Supermächte jedoch nur noch ein mitleidiges Lächeln abzunötigen vermag. Daß der Staat auch sein Verhältnis zu den Kirchen nicht einfach nach seinem souveränen Belieben gestalten kann, sondern dabei auch die Realitäten zu beachten hat, und daß die Kirchen — und unter ihnen nicht zuletzt die von F. so genannten „Großkirchen" — solche Realitäten sind, dem trägt er keine Rechnung. Nichtsdestoweniger ist es nicht nur berechtigt, sondern durchaus nützlich, daß er die Vielzahl tatsächlicher Beziehungen zwischen Staat und Kirche, wie sie in der BRD bestehen, auf ihre Vereinbarkeit mit dem GG untersucht. Es gibt da einige schwache Punkte. So hatten beispielsweise die landsrechtlichen Bestimmungen betr. die Kirchensteuer die mit Art. 4 vereinbarten Grenzen in einer Reihe von Punkten überschritten; in mehreren diesbezüglichen Verfahren vor dem Bundesverfassungsgericht hat F. obgesiegt. Das sollte man ihm nicht verübeln; zu beklagen ist vielmehr, daß man es so weit hat kommen lassen, anstatt fragwürdig oder richtiger gesagt unhaltbar gewordene Positionen aus freien Stücken zu räumen. F. kennt, wenn auch nur aus zweiter Hand, die richtungweisende Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils (PastKonst Ziff. 76, Abs. 5); ihre Befolgung hätte dem BVerfG Mühe und Zeit erspart, der Kirche Ehre gemacht.

Eine der schwierigsten und zugleich anstößigsten Fragen, auf die F. in seinem Buch eingehen muß, ist diejenige nach dem „Austritt" aus der Kirche. Es gibt Erklärungen von katholisch-kirchlicher Seite, die dazu angetan sind, den Eindruck zu erwecken, die katholische Kirche verstoße gegen das heute allgemein anerkannte Freiheitsrecht, Vereinigungen beizutreten, aber auch, wenn man in einer Vereinigung sich nicht (mehr) wohl fühlt, deren Überzeugungen nicht (mehr) teilt oder deren Ziele nicht (mehr) unterstützen will, aus ihr *auszuscheiden* (vgl. Allgemeine Menschenrechtsdeklaration Art. 20, Ziff. 2), wie es beispielsweise in § 39 BGB zum Ausdruck kommt: über eine gewisse Zeit hinaus (hier 2 Jahre) *kann* der Verein kein Mitglied an sich binden. Wenn F. feststellt, man sei sich „sogar im Kreise katholischer Kirchenrechtler über Möglichkeit und Bedeutung des Kirchenaustritts nicht im klaren" (103), so trifft das leider zu. Wenn er allerdings meint, *meine* Ausführungen dazu in der Auseinandersetzung mit *Barion* (Die öffentliche Verwaltung 1970, 148 ff.) seien „nicht widerspruchsfrei" (104), so trägt nur *er* durch ein fundamentales Mißverständnis den Widerspruch hinein (der Ausdruck „religiös verstandene Religionsgesellschaft", den F. zitiert [104] und der dazu beigetragen haben kann, ihn irrezuführen, ist bei mir ein Zitat aus Barion und bezieht sich eindeutig auf die hierarchisch organisierte katholische Kirche im Geltungsbereich des BGG, das ihr den Charakter einer „Körperschaft des öffentlichen Rechts" beilegt). — Wenn ich schreibe, „nach katholischer Auffassung werde jeder Getaufte unwiderruflich in die Kirche eingegliedert", so schiebt Fischer — offenbar guten Glaubens — die Parenthese ein: „damit ist die römisch-katholische Kirche gemeint" (ebd). In der Tat meinen einige Kirchenrechtler es so und stützen sich dabei auf CIC can. 87; insofern ist F.s Fehldeutung meiner Aussage entschuldbar, bleibt aber ein totales Mißverständnis. Schon can. 1099, § 1, n. 1 kennt den Unterschied zwischen Taufe ‚*in* Ecclesia catholica' und Taufe überhaupt oder Taufe außerhalb der röm.-kath. Kirche und knüpft bestimmte Rechtsfolgen ausdrücklich *nur* an die erstere; in der Tat macht nur *sie* den Getauften zum „Katholiken". Ich halte mich an die Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils und entnehme ihr die klare Unterscheidung zwischen der alle Getauften umfassenden Kirche Jesu Christi, zu der auch Nicht-Katholiken gehören, und der als Sozialgebilde (‚compago socialis') im

Raum der menschlichen Gesellschaft stehenden „Gemeinschaft der Gläubigen unter dem römischen Papst". Gewiß versteht die römische Papst- und Welt-Kirche sich als die wahre Kirche Jesu Christi; sie identifiziert sich mit ihr, aber diese Identifizierung ist keine adäquate, sondern ein *in*adäquate, d. h., sie schließt nicht aus — und nach dem 2. Vatikan. Konzil muß man sagen: sie anerkennt ausdrücklich —, daß der Kreis derer, die durch die Taufe unwiderruflich in die Kirche Jesu Christi eingegliedert sind und ihr angehören, weit über den Kreis ihrer eigenen Mitglieder, der „katholischen Christen", hinausreicht. Ein nicht ‚in Ecclesia (sc. Romana)' getaufter Christ, der als solcher nicht „Katholik" ist, kann durch *Ein*tritt in die katholische Kirche deren Mitgliedschaft erwerben; ein in ihr Getaufter oder nach der Taufe zu ihr Übergetretener kann diese Mitgliedschaft verlieren, so beispielsweise durch den Abfall vom Glauben. Leider verfügen wir z. Z. noch über keine allgemein angenommene und streng durchgehaltene Terminologie; infolgedessen ist es schwierig, sich unzweideutig auszudrücken; manche Unklarheit hat darin ihren Grund. — Für jemand, der ausschließlich in *recht*lichen Kategorien zu denken gewohnt ist, mag die durch die Taufe herbeigeführte unwiderrufliche Eingliederung in die Kirche Jesu Christi und die unauflösliche Bindung an sie ein unfaßbares Nichts sein; für den gläubigen Menschen, für den religiöse Bindungen eine Realität sind und schwerer wiegen als rein rechtliche, soziale oder politische Bindungen, ist sie etwas sehr Gewichtiges. Für denjenigen, der diesen Glauben hat (und ihn haben keineswegs nur katholische Christen), für den ist klar, daß von „Austritt" aus der Kirche nur in dem Sinn die Rede sein kann, der den Juristen, den Soziologen und den Politiker allein interessiert, nämlich Austritt aus der Religions*gesellschaft*, die das weltliche Recht nicht anders versteht und verstehen kann denn als Personenvereinigung und auf die es daher auch die Rechtsbegriffe und die Rechtsprinzipien anwenden muß, die es sich für Personenvereinigungen erarbeitet hat. Auch dem a-religiösen Menschen verständlich könnte man es vielleicht so formulieren: die religiöse Dimension der Kirche oder die Kirche in ihrer religiösen Dimension ist für den Staat überhaupt oder jedenfalls für den Staat des BGG schlechterdings nicht faßbar; der Staat kennt nur die rechtliche Dimension der Kirche oder die Kirche in ihrer rechtlichen Dimension; *so* verstanden, ist die Kirche eine Personenvereinigung mit allen Merkmalen einer solchen, deren eigentümliches Wesen der Staat mit seinen begrifflichen Kategorien allerdings nicht in den Griff bekommt. — Wenn nach allgemeinen Rechtsprinzipien der Austritt aus einer Personenvereinigung möglich ist, dann ist er eben deswegen auch aus der Personenvereinigung (Religionsgesellschaft) „Kirche" möglich. Nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche kann es zwar für einen solchen Austritt aus ihr keinen objektiv rechtfertigenden Grund geben; nichtsdestoweniger ist er rechtlich und tatsächlich möglich; von der Religionsgesellschaft der Gläubigen unter dem römischen Papst kann man sich trennen. Wenn der Staat glaubt, weil die Kirche diese Möglichkeit versage, deswegen müsse er sie schaffen, so ist das ein Irrtum im *Tatsächlichen;* glaubt er diese Möglichkeit schaffen zu *können*, dann erliegt er einem *Rechts*irrtum: diese Möglichkeit zu schaffen verwehrt ihm sein Grundgesetz, das die Regelung der eigenen Angelegenheiten der Kirchen *diesen* selbst zuweist und *ihm* versagt. Vollends grundgesetzwidrig aber handelt der Staat, wenn er verlangt, den Willen, aus der Kirche auszutreten, *ihm* gegenüber zu erklären, und sich anmaßt, an diese ihm gegenüber abgegebene Willenserklärung Rechtswirkungen zu knüpfen und darüber zu befinden, wann diese eintreten. — Entgegen F. ist also festzustellen, daß es den „durch den Staat ermöglichten Austritt" (105) *nicht gibt*. Ob früher einmal die Kirchen gewaltsam Mitglieder an sich gezogen oder bei sich festgehalten haben, oder ob es nicht umgekehrt der Staat war, der sich solches anmaßte (‚cuius regio, eius religio'), kann auf sich beruhen. Der heutige Staat, der Staat des BGG, *braucht* den Austritt nicht erst zu ermöglichen, und wenn es dessen bedürfte, würde *sein* Grundgesetz es ihm *verwehren* als Übergriff in ein Gebiet, für das er unzuständig ist. In vielem anderem, das der Staat — sogar im Einvernehmen mit den Kirchen — tut, erblickt F. grundgesetzwidrige Übergriffe; daß er den hier vorliegenden Eingriff in die eigenste Angelegenheit einer Kirche nicht sieht, ist ein erstaunlicher Mangel an der sein Denken sonst kennzeichnenden Folgerichtigkeit.

Allzu leichtgläubig stützt F. gewichtige Aussagen auf einen einzigen Gewährsmann. — Nach ihm wäre auch „die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit nicht von Widersprüchen frei" (105). Für diese immerhin starke Behauptung gegenüber

einem in der ganzen Welt hohe Achtung genießenden Dokument hat er *Böckenförde* als einzigen Gewährsmann (ebda, Anm. 187 b). Da wäre doch wohl größere Vorsicht am Platze. Noch in einem anderen Fall stützt er sich auf nur einen Gewährsmann, *A. M. Knoll* (309), der angeblich „nachgewiesen" hat, daß „das glatte Gegenteil wahr" ist von dem, was bis dahin als richtig galt. Schon die reichlich saloppe Wendung weckt Mißtrauen. Gewiß ist an dem, was Knoll behauptet (keineswegs „nachgewiesen"!) hat, etwas Richtiges. Leider trifft es zu, daß die freiheitlichen Elemente der christlichen Botschaft, wenn man es so ausdrücken darf, zeitweilig aus den christlichen Kirchen ausgewandert waren und im Liberalismus Zuflucht gefunden hatten. Es trifft zu und war längst vor Knoll bekannt, daß es nicht ideale Beweggründe, sondern höchst materielle Interessen waren, die im 19. Jahrhundert zur (leider nicht vollständigen) Abschaffung des Sklavenhandels geführt haben. Nichtsdestoweniger bleibt bestehen, daß es der vom Christentum in die Welt getragene Gedanke der Personwürde des Menschen, und zwar *„aller*, die Menschenantlitz tragen", der Gedanke nicht nur der Gottebenbildlichkeit, sondern auch der Gottunmittelbarkeit *jedes* Menschen war, der sich durchgesetzt hat und heute auch in den christlichen Kirchen wieder unbestrittenes Heimatrecht besitzt. Was den speziell von der katholischen Kirche in Angelegenheiten der gesellschaftlichen Ordnung und der „sozialen Temperierung" des Kapitalismus ausgeübten Einfluß angeht, würde F. sich verläßlicher als bei Knoll beispielsweise aus den einschlägigen amtlichen Publikationen der *Internationalen Arbeitsorganisation* informieren. — Glücklicherweise sind solche Unsachlichkeiten bei F. verhältnismäßig selten; alles in allem legt er sich ein Maß von Zurückhaltung und Selbstbeherrschung gegenüber einem für ihn affektbeladenen Objekt auf, dem man nur seinen Respekt bezeugen kann.

Wer über staatskirchenrechtliche Fragen in der BRD mitdiskutieren will, tut gut daran, F.s Buch zu studieren; es wird ihn vor vielen „ungeschützten" Behauptungen bewahren. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Frielingsdorf, Karl, *Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis. Die Gotteslehre des J. B. Hirscher als Antwort auf das säkularisierte Denken der Aufklärungszeit* (Frankfurter Theologische Studien 6). 8° (XII u. 199 S.) Frankfurt 1970. 29.— DM.

J. B. Hirscher ist primär Moraltheologe sowie praktischer und reflektierender Katechet. Die vorliegende Arbeit untersucht seine „Gotteslehre". In der theologischen Systematik gehört diese zu den Aufgaben der Dogmatik. Immerhin wurde Hirscher wegen seiner Originalität in der Trinitätslehre bei den Dogmatikern schon vor seiner Renaissance, in den 50er und 60er Jahren unseres Jahrhunderts, zumindest zitiert. Man wird aber gerade nach F.s Arbeit beachten müssen, daß Hirscher seine Gotteslehre im wesentlichen in einem anderen Rahmen vorgetragen hat als dem der systematischen Dogmatik. Auch für das Verständnis seiner eigenwilligen Trinitätslehre ist das nicht unwichtig. Anderseits sind seine Ansätze für die Gotteslehre, hinter denen zunächst ein mehr katechetisches Anliegen steht, doch auch für die systematische Theologie so interessant, daß eine systematische Darstellung und Würdigung sich gelohnt hat. Der Ausgangspunkt von der Katechetik her führt in logischer Konsequenz zu einem Gesichtspunkt, der in der heutigen Gottesproblematik eine nicht zu unterschätzende Bedeutung gewonnen hat: F. arbeitet in seiner gesamten Untersuchung „die anthropologischen Implikationen des Hirscherschen Gottesverständnisses" heraus. Die systematische Gotteslehre bedarf dringend der Beachtung des Menschen als des Adressaten der Selbstmitteilung Gottes, nicht um Gott der Anthropologie unterzuordnen, sondern um gerade die Richtung des souverän liebenden Gottes gegenüber einem von Menschen erdachten „höchsten Wesen" deutlich machen zu können. Unter der Wucht dieser Frage hat sich die Befassung mit der „Gotteslehre" Hirschers gelohnt. Es geht dabei weniger um die Entwicklung Hirschers als um eine Wertung des Entwurfs als ganzem.

Der Verf. entfaltet seine These von der „christo-trinitarischen Konzentration" der Gotteslehre Hirschers in vier Teilen:

Der 1. Teil stellt als Kontrast und Ausgangspunkt das Gottesverständnis der katechetischen Schriften der Aufklärungszeit dar. Er ist relativ ausführlich.

Der 2. Teil trägt das Material aus Hirschers Schriften zusammen. Er wird durch zwei Kapitel eingeleitet, die die geistigen und theologischen Strömungen zur Zeit Hirschers darstellen. Mit Recht sind sie knapp gefaßt, weil sich der Verf. auf bereits Erarbeitetes stützen kann.

Der 3. Teil durchleuchtet das zusammengetragene Material auf die Grundstrukturen des Hirscherschen Gottesverständnisses hin.

Ein 4., insgesamt wieder knapp gehaltener Teil arbeitet noch einmal die in der vorhergehenden Untersuchung ohnehin schon aufscheinende Aktualität des Hirscherschen Gottesverständnisses im Zusammenhang heraus.

Ist es sinnvoll, J. B. Hirschers Gotteslehre im Zusammenhang einer eher von gegenwartsbezogenen Fragestellungen geleiteten Untersuchung darzustellen? Jeder kennt die Fragwürdigkeit eines Verfahrens, moderne theologische Tendenzen mit dem Hinweis auf eklektisch manipulierte Sätze früherer Theologen zu legitimieren. Gegen die hier zu besprechende Arbeit wurde ein Vorwurf in dieser Richtung erhoben. (Vgl. die Besprechung v. J. Rief in: Theol. Revue 68 [1972] 39.)

Der Vorwurf ist einer Prüfung wert, da Rief selbst einen wichtigen Beitrag zur historischen Vermittlung Hirschers in unsere Gegenwart geleistet hat. Indes wird man zunächst aber auch der Intention, die F. in seinem Vorwort dargelegt hat, gerecht werden müssen. Die Untersuchung sollte ein theologiegeschichtliches und ein theologisch-spekulatives Anliegen erfüllen (3). Hirscher wird als „Wegbereiter heutiger Theologie" gesehen. Wenn man so will, ist das schon ein Vorverständnis, unter dem die Arbeit erstellt wurde. Aber dieses Vorverständnis ist nicht unabhängig von den vielfältigen Bemühungen einer Hirscherrenaissance entstanden. Was das betrifft, steht der Verf. vielmehr gerade auf dem Boden der historischen Bemühung um Hirscher, wie er insbesondere durch Arbeiten über die Tübinger Schule zu einem gut begründeten Ausgangspunkt heutiger Theologie bereitet werden konnte. Die Arbeit F.s erweckt jedenfalls den Eindruck, daß er sich diese Forschung zu Nutzen gemacht hat und daß er positiv auf ihr aufbaut. Gerade unter Würdigung der einigermaßen erhärteten Originalität und erforschten Entwicklung Hirschers müßte es nutzbringend sein, Hirschers Gotteslehre innerhalb des geschichtlichen Gefälles von der Aufklärung zur Problematik der Gegenwart hin zu betrachten, in der die als überwunden geglaubten Spannungen noch einmal in voller Wucht aufgebrochen sind, die Hirschers Theologie mitgeformt haben. F.s Arbeit mag Hirschers Aussage zu indifferenziert als Einheit nehmen, aber sie ist dem in der Einleitung proklamierten theologiegeschichtlichen Interesse letztlich nicht aus dem Weg gegangen. Insbesondere mit der Untersuchung der Gotteslehre in den Aufklärungskatechismen hat F. konkretes Material zu einem Vergleich vorgelegt, der auch für das Verständnis der Originalität Hirschers nicht unbeachtet bleiben sollte.

Zudem ist F. der methodischen Bemühung um die Auslegung Hirschers dort nicht aus dem Weg gegangen, wo er es für notwendig erachtete. In der S. 99 ausgetragenen Kontroverse mit J. Rief scheinen mir doch — trotz der Entgegnung von Rief in der erwähnten Rezension — beachtliche Gründe für F. zu sprechen. F. vertritt Rief gegenüber die These, daß einige Äußerungen Hirschers über Gott als Geist nicht zu Lasten einer unklaren Trinitätslehre gehen, sondern daß z. B. in Hirschers Moral I^5 87 „Geist", in scholastische Terminologie übersetzt, als göttliches, dem Vater appropriiertes „Wesens"prädikat gemeint sei.

Der Zusammenhang der Stelle spricht eher für die Auslegung F.s. Freilich liegt in der von Rief geäußerten Fraglichkeit ein Problem, das m. W. noch keine befriedigende Untersuchung erfahren hat: Welche Konsequenzen kommen aus idealistischer Geistauffassung für die Pneumatologie überhaupt? Hirscher hat m. W. diese Frage nicht thematisch behandelt. Sie dürfte unmittelbar bei mehr spekulativen Vertretern der Tübinger Schule greifbar sein.

In einen gewissen Gegensatz zum bekannten Hirscherbild hat F. sich gesetzt, indem er die „Idee des Reiches Gottes" als Konzentrationspunkt Hirscherscher Theologie einer kritischen Untersuchung unterzieht (vgl. S. 139—144). Die Auseinandersetzung über die Bedeutung der Reich-Gottes-Idee im Idealismus einerseits und in der christlichen Eschatologie anderseits und die gegenseitigen Beziehungen mag noch nicht abgeschlossen sein. Aber für Hirscher hat F.s Untersuchung wohl doch recht deutlich gemacht, daß bei ihm die theologische Relevanz dieser Idee — ganz im Sinn neutestamentlich-biblischer Tradition — in ihrer christo-trinitarischen, also heils-

ökonomischen Konzentration zu suchen ist. Gewiß besteht zwischen „Reich Gottes" und Heilsökonomie sowieso kein Gegensatz. Aber wenn „Reich Gottes" zu füllen ist, dann heißt das Konkretum das „ewige Heil des Menschen durch Gott in Christus" (186). Und gerade *dieser* Konkretion dient nach F.s Untersuchung die Gotteslehre Hirschers. Gewiß bleiben hier angesichts der systematischen Auswertung eines Nichtsystematikers wie Hirscher Probleme offen. Aber schlechter wäre es, aus diesem Grund auf eine Auswertung Hirschers zu verzichten.

Prof. Dr. Wilh. Breuning, Bonn

Aubert, Roger, Beckmann, Johannes, Corish, Patrick J. und Lill, Rudolf, *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von Hubert Jedin. Bd. VI/1: *Die Kirche in der Gegenwart.* Erster Halbband: *Die Kirche zwischen Revolution und Restauration.* Gr. 8° (828 S.) Freiburg 1971, Herder. Subskriptionspreis 120.— DM, Einzelpreis 136.— DM.

Die Kirchengeschichte der jüngeren und jüngsten Vergangenheit, vor allem des 19. Jahrhunderts, erfreut sich oft nicht gerade einer besonderen Vorliebe seitens des theologisch, aber nicht speziell historisch Interessierten. Andere Perioden, etwa die ersten christlichen Jahrhunderte oder die Zeit der Reformation, scheinen für das theologische Interesse in der Kirche und ihrer Entwicklung ergiebiger zu sein. Und dennoch kann man wohl die kirchliche Gegenwart kaum verstehen ohne die ganze voraufgehende Auseinandersetzung der Kirche mit der „Moderne", die mit Aufklärung und Französischer Revolution einsetzt: eine Auseinandersetzung, die seither in den mannigfachsten Formen, positiv oder negativ, ihre Geschichte bestimmt. Entscheidende Fragen und Probleme der Gegenwart, deren Lösung meist noch heute ansteht, finden sich vorgeprägt in den Auseinandersetzungen des 19. Jh.s; und die damals vollzogenen Entwicklungen und Entscheidungen haben ihr besonderes Gewicht für den Weg der Kirche in der Gegenwart: sei es als Eröffnung positiver Möglichkeiten (gerade auch in den Ansätzen, die damals nicht zum Durchbruch kamen oder kommen konnten), sei es als belastende Hypothek. Für die Frage der Stellung des Christentums und der Kirche in einer nicht mehr (oder wenigstens nicht mehr ausdrücklich) vom spezifisch Christlichen her bestimmten „Welt" dürfte darum auch dort, wo es nicht um „theologische" Auseinandersetzungen im engeren Sinne geht, die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte der Neuesten Zeit von wirklichem theologisch- glaubensmäßigem Interesse sein.

Insgesamt darf man sagen, daß der neueste Band der Herder-Kirchengeschichte diese Erwartungen vollauf erfüllt. An Umfang alle bisherigen Bände übertreffend, behandelt er im großen und ganzen den Zeitraum von 1789 bis 1870. Wie jede historische Periodisierung hat natürlich auch diese Einteilung ihre Problematik. Sie konnte nicht immer konsequent durchgehalten werden: so hat die Säkularisation in Deutschland bereits in Bd. V, im Rahmen der Verflechtung von Reichskirchensystem und kath. Aufklärung, ihren Platz gefunden. Und sie wird manchen geschichtlichen Phänomenen nicht gerecht: so vermißt man z. B. eine der Bedeutung entsprechende Behandlung *Wessenbergs*, des Schicksals und der Nachwirkung seiner Reformideen (von *Lill* auf S. 163 und 168 nur kurz berührt), und allgemein der Verbindungslinien zwischen „katholischer Aufklärung" und Strömungen und Reformideen des 19. Jh.s. — Trotz dieser Nachteile kann aber die hier gewählte Periodisierung als die einzig mögliche gelten: die Zäsur von 1789 braucht nicht eigens begründet zu werden; anderseits empfiehlt sich das 1. Vatikanum als Terminus ad quem: nicht zwar als Wende, jedoch als Höhepunkt einer Konzentration der Kirche auf sich selbst und einer — vereinfacht gesprochen — zunächst polemisch-abwehrenden Stellungnahme zum Zeitgeist, die freilich — bei allem Problematischen und Rückwärtsgewandten — von dem legitimen Anliegen inspiriert war, gegenüber einem autonomen Humanismus den unbedingten Anspruch der Offenbarung zu wahren (vgl. *Aubert* S. 775).

Über 80% des Halbbandes stammen aus der Feder des bekannten Löwener Kirchenhistorikers *R. Aubert;* nur für bestimmte Einzelberichte sind andere Autoren herangezogen worden: für die deutschen Länder *R. Lill,* welcher vor allem — freilich nicht ausschließlich — die kirchenpolitischen Aspekte berücksichtigt; *P. J. Corish* für Großbritannien einschließlich Irland; *J. Beckmann* für die Missionsgeschichte. Durch die so im wesentlichen einheitliche Autorschaft hat der Band eine Geschlossenheit

gewonnen, wie man sie nicht immer in verwandten Darstellungen antrifft; so wurde erreicht, daß hier nicht bloß die Konsultation für Einzelfragen, sondern auch die zusammenhängende Lektüre lohnend und auch für den Nicht-Fachmann interessant ist. Dabei spiegelt die Einteilung, wie schon der Gesamt-Titel des Halbbandes, die geläufige profangeschichtlich-politische Periodisierung wider („Die katholische Kirche und die Revolution"; „Die katholische Kirche und die Restauration"; „Zwischen den Revolutionen von 1830 und der Krise von 1848"; „Die katholische Reaktion gegen den Liberalismus"). Die Lektüre offenbart freilich, daß sich hinter diesen Überschriften keineswegs eine ausschließlich kirchenpolitische Zentrierung der Thematik verbirgt; es geht hier vielmehr um das jeweilige geschichtliche Selbstverständnis der Kirche inmitten der „Welt" und ihrer sich wandelnden Lebensauffassung, welches überall durchklingt; gerade auch bei den für das 19. Jh. durchaus zentralen politischen Stellungnahmen gelingt es *Aubert*, die ideengeschichtlichen Hintergründe und Voraussetzungen aufzuzeigen. Daß das 1. Vatikanum im Rahmen der „Reaktion gegen den Liberalismus" behandelt wird, ist durchaus legitim; für den Historiker stellt es sich nun einmal als Ausdruck und Kulminationspunkt einer — im weitesten Sinne verstandenen — „antiliberalen" Reaktion dar, ganz gleich, wie man über den Wert und die geschichtliche Berechtigung einer solchen „Anti-Haltung" urteilen mag, und auch unbeschadet der bleibenden Bedeutung seiner Aussagen für eine Kirche, die sich nicht mehr voll zu identifizieren vermag mit der Geisteshaltung, aus der sie erwuchsen.

Von *Aubert* als dem Autor des klassischen Werkes über den Pontifikat *Pius' IX.* erwartet man mit Spannung eine vergleichbare Darstellung über die Kirche in der Franz. Revolution, unter den Restaurations-Päpsten und unter *Gregor XVI.*; und man wird nicht enttäuscht. Man findet dort die gleichen gelungenen Synthesen, die gleiche Kombination von solider, auf ausgiebiger Verarbeitung der einschlägigen Literatur gestützter Einzelforschung und der Fähigkeit zu zusammenfassenden Ausblicken, wie man sie von seinen früheren Arbeiten her gewohnt war. Die differenzierte Darstellung der Nuancen, die ausgewogenen Gesamturteile, die oft bezeichnende Erhellung der Situation durch ein zeitgenössisches Zitat oder das Urteil eines anderen Autors machen die Ausführungen sowohl für den Fachhistoriker ergiebig wie für den Nicht-Fachmann interessant. Von besonderem Interesse dürften u. a. sein: die Kapitel über die Krise der Kirche des Ancien Régime (3 ff. u. 16 ff.); über das — für die Zukunft folgenreiche — Verhältnis der Kirche zur Franz. Revolution (23 ff.); die synthetische Darstellung der sich für die Kirche nach 1815 ergebenden neuen Möglichkeiten (108 ff.; besonders 112—14 die Erhellung der Differenzen zwischen „Politicanti" und „Zelanti" sowie auch der sich in den folgenden Jahrzehnten bei vielen Vertretern der Letzteren vollziehenden Wandlungen: gerade hier zeigt sich, daß das vielfach dort angewandte Schema von „Liberalen" und „Reaktionären" ungeeignet ist, die wahre Natur und Tragweite der Differenzen in den Blick zu bekommen!); schließlich die aufschlußreichen Kapitel über *Gregor XVI.*, über *Lamennais* und seine Verurteilung (311—47). Die Darstellung des differenzierten geschichtlichen Hintergrundes bewahrt auch hier vor Pauschalurteilen und Mythenbildungen nach der einen oder andern Seite hin; sie läßt die Geschichte als untaugliches Instrument sowohl für die apologetische Selbstverteidigung wie für die bloße Anklage erscheinen; sie führt zum Verständnis für geschichtliche Entscheidungen und Entwicklungen, offenbart aber auch ihre Problematik und Ambivalenz. — Insgesamt kann man sagen, daß die Ausführungen für diese Zeit — vergleicht man sie mit dem, was bisher in dieser Hinsicht existierte — die zweifellos gelungenste Gesamtdarstellung sind.

Die Partien über den Pontifikat *Pius' IX.* schließen sich weitgehend, soweit dies in einer wesentlich gedrängteren Fassung möglich ist, an die Ausführungen desselben Autors in Bd. 21 der Kirchengeschichte von *Fliche-Martin* an; sie sind aber bereichert durch die zusätzliche Berücksichtigung neuerer Literatur. Dies fiel dem Rez. besonders auf bei der Darstellung der so zwiespältigen Haltung des Papstes inmitten der Ereignisse von 1848 sowie auch der Vorgeschichte des *Syllabus*. Entscheidende Grundhaltungen und Positionen sind vielfach noch pointierter herausgearbeitet (vgl. z. B. S. 755 f. das bezeichnende Urteil Pius' IX. über den katholischen Liberalismus und seine Gunst für die „Ritter des Absoluten"); der Fachmann wird es freilich als einen gewissen Mangel empfinden, daß an einigen Stellen

charakteristische Zitate ohne genaue Quellenangabe angeführt werden. In dem schon durch die Überschrift signifikativen Kapitel „Licht und Schatten der katholischen Vitalität" (650—95) ist besonders gut die spirituelle Ambivalenz der sich damals vollziehenden religiösen Neuausrichtung herausgearbeitet (vgl. S. 658 über die Priestererziehung und S. 686 f. über die Hintergründe der Differenzen zwischen Döllinger und den „Deutschen Theologen" einerseits, den „Mainzern" und „Germanikern" anderseits). Allerdings vermißt man bei der Darstellung der Faktoren der vor allem unter Pius IX. sich vollziehenden Wende in der Spiritualität (663 f.) den ausdrücklichen Hinweis auf ein entscheidendes soziologisches Moment: die Wende zu den Bedürfnissen einer Massenfrömmigkeit und die damit zusammenhängende Mobilisierung des katholischen Volkes, nachdem die religiöse Erneuerung der ersten Hälfte des Jh.s sich vor allem in kleinen Kreisen von Intellektuellen vollzogen hatte. Dieser Faktor klingt zwar an und wird bei der parallel gelagerten Problematik der Differenz zwischen „Münchener" und „Mainzer" Schule (686) ausdrücklich erwähnt; er ist aber wohl generell für die Erscheinung, daß sich unter der bunten Vielfalt der kath. Erneuerungsbewegungen sosehr ausschließlich die ausgesprochen „ultramontane" Richtung durchsetzte, nicht gering zu veranschlagen. — Wichtig ist auch die Darstellung des oft vergessenen Zusammenhanges zwischen Anti-Liberalismus und beginnender Sensibilität für die soziale Frage (756 f.), freilich auch mit der durch diese Verflechtung entstehenden Problematik.

Die Hauptstärke liegt zweifellos, gerade durch die Autorschaft *Auberts*, auf der Darstellung der französischen, belgischen und italienischen Verhältnisse; die die deutschen Länder berührenden Beiträge *Lills* (die deutsche Theologie wird von Aubert mitbehandelt) sind gut, mögen aber manchen deutschen Lesern als zu knapp erscheinen. Auf diesen möglichen Einwand kommt schon der Herausgeber *H. Jedin* im Vorwort zu sprechen. Seine Antwort, es sei gerade wichtig, einen einseitig nationalen Blickwinkel zu erweitern, hat zweifellos ihr Gewicht; man mag hinzufügen, daß gerade die für Aubert im Vordergrund stehenden Länder mit ihren spezifischen Problemen von besonders einschneidender Bedeutung für die Gesamtentwicklung der Kirche unter Pius IX. waren, so daß eine Beschäftigung mit diesen Geschehnissen von mehr als bloß „nationalem" Interesse ist. Der in diesem Band gesetzte Schwerpunkt ist darum wohl kaum als Nachteil zu werten. Im übrigen sei der besonders an den deutschen Verhältnissen interessierte Leser für die erste Hälfte des Jh.s auf Bd. 7 der „Deutschen Geschichte" von *Schnabel* verwiesen, der wohl nach wie vor die gediegenste Gesamtdarstellung bietet. Die beiden Beiträge von *J. Beckmann* zeichnen in den wesentlichen Grundlinien die Entwicklung der seit *Gregor XVI.* einen neuen Aufschwung nehmenden Missionen, aber auch (640 ff.) die mangelnde Aufgeschlossenheit der meisten Teilnehmer des 1. Vatikanums gegenüber einem Faktum, das einmal das bis dahin exklusiv europäische Antlitz der Kirche entscheidend verändern sollte.

Einige kritische Anmerkungen sollen — dies sei gleich vermerkt — durch ihren äußeren Umfang keine Schlüsse auf das Gesamturteil zulassen: Nur am Rande seien zwei geringfügige Fehldatierungen korrigiert: die Wiedereröffnung des Mainzer Seminars durch *Ketteler* (seit 1850 Bischof v. Mainz) geschah nicht 1849 (S. 687), sondern erst 1851; *Pecci*, der spätere *Leo XIII.*, war erst seit 1853 Kardinal, und nicht schon 1849 auf der Provinzialsynode v. Spoleto, wo er zuerst den Plan einer zusammenfassenden Verurteilung der modernen Irrtümer lancierte (S. 750 unten).

Es scheint, daß gegen Ende des Werkes der Platzmangel den Autor zu einer gedrängten Fassung antrieb, der freilich einige wichtige Gesichtspunkte zum Opfer fielen. Dies gilt vor allem für den Beitrag über den *Syllabus*. Zwar ist er durch die Ereignisse neuerer Forschungen (z. B. *Martinas*) angereichert; jedoch wird leider im Gegensatz zu den Ausführungen in Fliche-Martin die wichtige Mechelner Rede *Montalemberts* von 1863 nur kurz erwähnt, ohne auf ihren Inhalt einzugehen, und auch unverständlicherweise als „unselige Rede" abqualifiziert (751). Vor allem fehlt eine Erwähnung der Herkunft und Wirkung des entscheidenden Schlußsatzes des Syllabus, welcher hier, losgelöst aus seinem ursprünglichen Kontext, wie eine Pauschalverdammung der modernen Zivilisation wirken mußte. Man vermißt auch — obgleich z. B. der einschlägige Aufsatz *B. Schneiders* im Literaturverzeichnis zitiert wird — einen Hinweis auf die maximalistischen Interpretationen des Syllabus. — Dagegen kann man sagen, daß das Kapitel über das 1. Vatikanum durch

seine bemerkenswert kurze Fassung (nur 16 S.!) an Qualität nicht verloren hat; allenfalls hätte man gewünscht, daß die belastende Auswirkung des Syllabus auf die öffentliche Diskussion über die päpstliche Unfehlbarkeit, die S. 781 f. kurz gestreift wird, etwas stärker herausgestellt worden wäre (ebenso fehlt auf S. 777 ein Hinweis auf die Forderung nach Dogmatisierung des Syllabus in positiven Sätzen in dem berühmt-berüchtigten „Civiltà"-Artikel vom Febr. 1869). Im übrigen ist eine gewisse Kurzfassung dort gerechtfertigt, wo derselbe Autor bereits in einem allerseits anerkannten Werk die entscheidenden Gesichtspunkte dargelegt hat.

Gegen manche Urteile möchte man auch aus theologischen Gründen Bedenken anmelden. Einerseits bemüht sich der Autor, z. B. *Döllinger* gerecht zu werden (772; auf S. 673 macht er sich sogar in entscheidenden Punkten dessen Urteil von 1863 über den Stand der Theologie zu eigen); anderseits folgt er m. E. an einigen Stellen noch zu undifferenziert dem Urteil der zeitgenössischen Gegner. Döllinger habe auf seiner Rede auf dem Münchener Gelehrtenkongreß 1863 „verschiedene richtige Gedanken" über die theologische Methode dargelegt (693), „forderte jedoch ...": und dann folgen einzelne Gedanken dieser Rede, die gewiß damals anstößig wirkten, die jedoch, in ihrem Gesamtzusammenhang gelesen, ein wesentlich nuancierteres Urteil über D.s Position von 1863 gestatten und die m. E. keineswegs als illegitim angesehen werden können. Die „Forderung nach Unabhängigkeit vom kirchlichen Lehramt" (751 f.) hat jedenfalls D. damals nicht erhoben, auch nicht im Sinne des Gebunden-seins bloß an feierliche Definitionen; und man darf seine damalige Position weder im Lichte von „Tuas libenter" (das ihn offensichtlich mißverstanden hat!) noch auch im Lichte seiner späteren Entwicklung bes. nach dem „Syllabus" verstehen, wenn man sich nicht den Zugang verbauen will. Der Vorwurf der „Vernachlässigung der Führerrolle des Lehramtes" bei manchen „deutschen Theologen" (688 unten) müßte vielleicht durch den Hinweis auf überzogene und undifferenzierte Ansprüche des Lehramtes (z. B. in „Tuas libenter") ausgeglichen werden. Ebenso kann man wohl nicht so undifferenziert sagen, D. habe sich im „Janus" nicht nur gegen die römische Zentralisierung, sondern auch „gegen den Primat des Papstes" (welchen?) gewandt (777).

Es fehlt (vielleicht ist es auch noch zu früh dazu!) eine Gesamtwürdigung eines so komplexen Phänomens wie des „Ultramontanismus" und eine synthetische Darlegung seiner Hintergründe. Die Fortschritte in den einzelnen Ländern und in der Zentrale und die hierbei wirksamen Einzelfaktoren werden zwar sehr gut dargestellt, und auf S. 792 wird en passant der Versuch unternommen, die Gesamtwirklichkeit in den Blick zu bekommen; die anti-ultramontanen Widerstände werden aber dort m. E. etwas zu negativ gezeichnet.

An mehr als einer Stelle merkt man dem Text die Übersetzung aus dem Französischen an; wenngleich sinnentstellende Übersetzungsfehler nicht vorkommen, finden sich doch öfters unpassende und weniger korrekte Ausdrücke.

Immerhin sei erwähnt, daß auch bei den — oft unvermeidlichen — Lücken in der Darstellung ergänzende und dem neuesten Stand entsprechende Literaturhinweise der weiteren Vertiefung dienen. Wertvoll sind ferner die zahlreichen Querverweise zu Personen, Bewegungen oder Ereignissen, welche immer wieder den Zusammenhang herstellen.

Zusammenfassend kann man sagen, daß der vorliegende Halbband, der sich schon durch die Namen der Autoren empfiehlt, nicht bloß dem Fachmann, sondern auch jedem theologisch und historisch Interessierten zur Lektüre empfohlen werden kann. Er bietet einen faszinierenden Einblick in den Weg der Kirche im Laufe fast eines Jahrhunderts: einen Weg, der nach dem relativen Tiefpunkt um 1800 durch eine erstaunliche und auch für die Gegenwart trostreiche Erneuerung und einen (keineswegs bloß oder auch nur in erster Linie quantitativen) Aufschwung des kirchlichen Lebens gekennzeichnet ist; aber auch in steigendem Maße Hand in Hand mit der Konzentration der Kirche auf sich selbst durch eine zunehmende Verhärtung und Abgeschlossenheit, der manche interessante und andersartige Ansätze zum Opfer fallen. Das Problem des Verhältnisses von Kirche und „Moderne" bleibt nach 1870 ungelöst bestehen; und die Richtung, die die Kirche vor allem unter Pius IX. einschlug, offenbart die Ambivalenz jeder geschichtlichen Entscheidung, die jeden Gewinn mit einem Verlust einkauft und die darum auch immer der Korrektur bedürftig ist.

Kl. Schatz, S. J.

Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da „La Civiltà Cattolica" a cura di Giovanni Caprile S. J. Vol. I: *Annunzio e preparazione* P. I: 1959—1960; P. II: 1961—1962; Vol. II: *Il primo periodo* 1962—1963; Vol. III: *Il secondo periodo* 1963—1964; Vol. IV: *Il terzo periodo* 1964—1965; Vol. V: *Il quarto periodo* 1965. 8° (XV u. 437 S.; XIX u. 771 S.; XII u. 644 S.; XII u. 674 S.; VI u. 583 S.; XI u. 755 S.). Roma 1965—1969, Edizioni „La Civiltà Cattolica". Zusammen 18.500 Lire.

Die Veröffentlichung der so geschätzten Konzilschronik zum II. Vatikanischen Konzil, die *G. Caprile* während des Konzils in der *Civiltà Cattolica* herausgab, in 5 umfangreichen Bänden (dabei Bd. I in zwei Halbbänden) schließt eine außerordentlich gewissenhafte Mitarbeit am II. Vaticanum ab, die weit über sensationslüsternen Journalismus hinausgeht. Die Buchveröffentlichung begann mit der Analyse der 3. Periode (1964—1965) (= Band IV), weil der Verf. glaubte, daß es ihm in den diesbezüglichen Berichten am besten gelungen sei, die Kriterien zu verwirklichen, „che, pur essendomi presenti alla mente fin dal principio, andarono assumendo man mano forma più concreta et più matura" (vol. IV, p. V). In der Vorrede zu diesem Band gibt C. denn auch diese Kriterien an: 1. Genauigkeit, verbunden mit der nötigen Reserve und Diskretion gegenüber den Konzilsvorgängen und dem Willen „di attribuire larga parte agli atti pontifici ed episcopali riguardanti il Concilio", was anderen Berichterstattern nicht in derselben Breite möglich war (ebd. V). 2. Vollständigkeit. Ruhige Nacharbeit erlaubte dem Verf. nach der Hetze der Konzilsjahre und -sitzungen nützliches Material zu sammeln, das die verschiedenen Daten der Chronik erhellen und auch die Bulletins aus den Konzilstagen ergänzen, präzisieren und auch lebendiger machen konnte. C. stützte sich auf seine eigenen Notizen in der Konzilsaula, zu der er freilich erst ab der 2. Sitzungsperiode zugelassen wurde, auch auf die Notizen seiner Kollegen; er hatte die besondere Chance, seine Aufzeichnungen mit den Originalen der Konzilsreden und anderen wichtigen Dokumenten zu vergleichen. So sind seine kurzen Auszüge aus den Reden eine sehr zuverlässige Informationsquelle. Das 3. Kriterium ist die „unparteiische" Berichterstattung: „mi era proposto soltanto di esporre i fatti, lasciando agli altri di trarre le conclusioni. Almeno hoc erat in votis" (ib. VI). Diese so vorausgesetzten und angewandten Grundsätze haben in der Nacharbeit für die Buchedition aus den Originalberichten der CivCatt weithin etwas Neues gemacht, wie vor allem die beiden ersten Halbbände zeigen, die als dritte Folge in der Reihe der 5 Bände erschienen sind. C. konnte in den Zwischenzeiten der Konzilsjahre und unmittelbar danach viel auseinanderliegendes Material sammeln und Unediertes oder wenig Bekanntes und schwer Auffindbares einfügen. Die Entstehungsgeschichte des ganzen Werkes zeichnet C. im 1. Halbband (V—IX) nach: was er 1954 im Marianischen Jahr gemacht hatte, sollte auch für das II. Vaticanum geschaffen werden: „un notiziario periodico, che informasse ampiamente i lettori sull'argomento" (I 1, p. V). Er weist auch auf ein Vorbild hin, das er als Mitglied der Redaktion der CivCatt einsehen konnte, ein unveröffentlichtes Tagebuch zum Vaticanum I, das im Archiv der CivCatt aufbewahrt wird und auch dem Papst *Johannes XXIII.* zugänglich gemacht wurde, dessen Großzügigkeit denn auch dem Verf. die Wege zu seiner bedeutsamen Arbeit ebnete.

Der 1. Halbband umfaßt die Chronik zur Ankündigung und Vorbereitung des Konzils. Interessant sind die Hinweise auf Pläne zur Weiterführung des Vatikanum I unter *Pius XI.* und *Pius XII.* (I 1, 3—14. 15—29). Bisher unbekannte Einzelheiten aus dem Vatikanischen Archiv werden geboten, besonders die Themenvorschläge, die unter *Pius XI.* durch *Lépicier* und *Hugon* ausgearbeitet worden waren. Hätten die Frauenrechtler des Vaticanum II einige dieser Thesen gekannt, wären sie mutiger gewesen; ‚De officiis ac muneribus mulierum in societate. 1. Utrum et quaenam munera et officia mulieribus in vita publica competant. — 2. Quo pacto debeant mulieres officia suo statui convenientia explere' (I 1, 8). Für *Pius XII.* hebt C. am Schluß hervor, daß der Papst viel getan habe, um den Konzilsgedanken für *Johannes XXIII.* vorzubereiten, daß aber die geplante Themenstellung ganz von der Sorge beherrscht war, vor Irrlehren zu warnen und Abweichungen vom Glauben zu verurteilen, was ja auch noch weitgehend in die ersten Schemata des Vaticanum II einging. Bedeutsam ist aber eine ‚Concilii Oecumenici Declaratio authentica', die i. J. 1950 vorbereitet worden war und schon als Vorläuferin des späteren Schema 13

zu bezeichnen ist (latein. Text S. 30—32; ital. T. 32—35). In I 2 kommt C. auf das Thema „Pio XII e il Concilio" zurück (687—689, mit Ergänzungen zu seinen früheren Ausführungen). Im 2. Teil des I. Halbbandes bietet C. die Einzelheiten zur Ankündigung des Konzils (39—54), im 3. Teil das Echo in der Welt (57—103); im 4. Teil folgen die päpstlichen und bischöflichen Dokumente und Berichte über Vorgänge zwischen Januar 1959 u. Mai 1960 (107—160). Der 5. Teil dokumentiert die eigentliche Vorbereitungsperiode von 1959—1960 (Il Periodo antepreparatorio, 163—181). Dann folgt im 6. Teil die Schilderung der ersten Monate der unmittelbaren Vorbereitung (Juni—Dezember 1960, 185—330). Den Abschluß von I 1 bildet ein Anhang mit Berichten vor allem über ökumenische Aktivität und die Synode von Rom.

Der 2. Halbband von I dokumentiert in Notiziario 13—54 die Vorbereitungstätigkeit zwischen Januar 1961 und Oktober 1962, bes. was die Tätigkeit der Zentralkommission anbetrifft. Schon treten die Namen bestimmter Kardinäle und Bischöfe hervor, die im Konzil führend werden sollten. Im Anhang ist ein interessanter Vergleich gezogen zwischen den beiden Ankündigungsbullen zu Vat. I und II (690—696). Aufmerksamkeit verdient auch ein Aufsatz von *H. Rondet, S. J.*, Al margine del Concilio: Un documento profetico? (715—722), worin ein großes Konzilsprojekt eines polnischen (?) Priesters aus dem Jahre 1912 geboten wird (715—722). Der Entwurf sah insgesamt 14 Sitzungen und eine große Zahl von Teilnehmern des Konzils vor (716).

Der 2. Band des Werkes dokumentiert und analysiert die 1. Konzilsperiode 1962—1963 (Notiziario 1—22). Das bedeutsamste Dokument ist hier die Eröffnungsrede *Johannes' XXIII.* vom 11. Okt. 1962, die an einer wichtigen Stelle im lateinischen Text gegenüber dem italienischen Originaltext abweicht. C. berichtet darüber ganz objektiv (II, S. 5). Treu vermerkt er auch von Anfang an die kleineren und größeren Aufregungen, welche die 1. Sitzungsperiode gekennzeichnet haben, so die schnelle Beendigung der 1. Generalkongregation vom 13. Okt. 1962, wo schon die Mitglieder der verschiedenen Kommissionen gewählt werden sollten (nach der schon bewährten Besetzung in der Vorbereitungszeit), ohne daß die Bischöfe sich genügend darauf vorbereiten konnten. Durch die Intervention von *Card. Liénart*, Lille, dem sich die Kardinäle *Frings, Döpfner* und *König* anschlossen, wurde die Generalkongregation nach 50 Minuten Dauer geschlossen und die Abstimmung auf den 16. Okt. verschoben. Das hat wohl nicht wenig dazu beigetragen, den weiteren Kurs des Konzils zu bestimmen. Ein wichtiges Faktum war darin gegeben, daß das *Schema über die Liturgie* an die Spitze der zu behandelnden Schemata gestellt wurde, deren Texte in 119 Einzelheften mit 2060 Seiten im Druck geboten wurden (vgl. *A. Grillmeier*, Vorbereitung und Themen des Konzils, in: Führer durch das Konzil, Fromms Taschenbücher ‚Zeitnahes Christentum', 25 [Osnabrück 1962] 22—52). Die tatsächlich verabschiedeten Texte umfassen in der Vatikanischen Ausgabe 835 Seiten, wobei praktisch alles neu bearbeitet ist. Aufregende Tage sollten sodann der 20. und 21. November 1962 werden, mit der 23. und 24. Generalkongregation. Nach dem Abschluß der Beratungen über das Schema der Liturgiekonstitution war am 14. Nov. das Schema *De Fontibus Revelationis* in der Aula vorgelegt worden. Am 20. Nov. sollte die Generaldebatte darüber geschlossen und zu Kap. 1 übergegangen werden. Das hätte bedeutet, daß das Schema grundsätzlich angenommen und nur auf seiner Basis hätte weiter diskutiert werden können. Die vorgelegte Form wies aber wesentliche Mängel auf. Statt nun eine einfache Abstimmung mit dem Ziel, ob das Schema angenommen oder abgelehnt werden sollte, durchzuführen, schlug der Generalsekretär des Konzils eine merkwürdige Abstimmung vor: ‚An disceptatio de schemate Constitutionis dogmaticae de Fontibus Revelationis interrumpenda sit.' Ob positiv oder negativ entschieden worden wäre, das Schema blieb grundsätzlich in Geltung. Verwirrung entstand insofern, als ein ‚*non* placet' ein *positives* Ergebnis haben sollte: eben die grundsätzliche Annahme des Schemas. C. schildert genau den Vorgang während der Abstimmung, deren Ergebnis zunächst am folgenden Tag bekanntgegeben werden sollte, aber dann doch zu Ende der Generalkongregation vorlag: Die Zweidrittelmehrheit für die Unterbrechung der Diskussion wurde nicht erreicht, das Schema blieb in possessione, die Einzeldiskussion sollte beginnen. Die Mehrheit der Konzilsväter fühlte sich überfahren. Die Erregung war groß. *Johannes XXIII.* löste das Problem am folgenden

Tag und setzte das Schema von der Diskussion ab, dafür eine Gemischte Kommission ein. Der Weg zur Konstitution ‚Dei Verbum' war eröffnet (175—182; zur Eigenart dieses 1. Schemas vgl. den Herderkommentar zu Dei Verbum 503; ThPh 41 [1966] 161 f.). Bd. 2 enthält noch den Bericht über die Aktivität des Papstes *Johannes XXIII.* bis zu seinem Tod am 3. Juni 1963 (421). Es ergab sich nun die Notwendigkeit einer Papstwahl ‚perdurante celebratione alicuius Concilii generalis', wofür *Pius XII.* schon die nötigen Bestimmungen erlassen hatte (421). Der neue Papst *Paul VI.* hatte noch als *Kard. Montini* am 5. Dez. 1962 eine viel beachtete Rede in der Aula gehalten, in der er zurückgriff auf die bedeutsame Rede von *Kard. Suenens* vom 4. Dez 1962 (247). Die beiden Redner traten dafür ein, daß die Idee der „Kirche" bestimmend für die weiteren Konzilsdiskussionen sein sollte, was Kard. Montini dann als Papst Paul VI. durch seine Enzyklika ‚Ecclesiam suam' ankündigte und skizzierte und in der weiteren Konzilsführung durchhielt. Der Anhang von Bd. 2 bringt verschiedene Versuche einer zusammenfassenden Rückschau auf die erste Sitzungsperiode und eine Würdigung des Pontifikats Johannes' XXIII.

Der 3. Band ist der 2. Periode des Konzils (1963—1964) gewidmet. Sie brachte die Beratungen über die Schemata von der Kirche, über die Bischöfe, den Ökumenismus, die Verabschiedung der Konstitution über die heilige Liturgie (4. Dez. 1963). Am schärfsten waren die Diskussionen über die Kollegialität des Bischofsamtes, um das Schema ‚De B. M. Virgine', ob es ein selbständiges Konzilsdokument werden oder in die Konstitution De Ecclesia einbezogen werden sollte (160—163). Von Bedeutung waren die 5 Fragen zum Schema über die Kirche, die zur Abstimmung vorgelegt wurden, um den weiteren Weg der Arbeit zu bestimmen (168—171).

Der 4. Band analysiert die 3. Periode des Konzils (1964—1965) mit ihren 48 Generalkongregationen, 618 Konzilsreden und 147 Abstimmungen. Gegenstand der Verhandlungen waren die Schemata über die Kirche, die Bischöfe, die Religionsfreiheit, die nichtchristlichen Religionen, die Offenbarung, das Laienapostolat, über Dienst und Leben der Priester, die Ostkirchen, die Kirche in der Welt von heute, die Missionen, die Orden, die Ausbildung der Priester, die christliche Erziehung, die Ehe (ein Text, der am 20. Nov. 1964 dem Papst zur weiteren Behandlung übergeben wurde). In der Sessio publica vom 21. Nov. 1964 kam die feierliche Verkündigung von der Konstitution ‚Lumen gentium', des Dekrets über die Ostkirchen, des Dekrets über den Ökumenismus. Der besonders kritische Tag dieser Periode war der Tag des Aufschubs der Abstimmung über die ‚Libertas Religiosa' (503—505). Am 18. Nov. 1964 war angekündigt worden, daß der *definitiven* Abstimmung über das Schema von der Religionsfreiheit die andere vorausgehen sollte, ob schon zur endgültigen Abstimmung geschritten werden könne. Am 19. Nov. aber verlas *Kard. Tisserant* einen anderen Entscheid des Consilium Praesidentiae, ‚non esse procedendum ad suffragationem in hac concilii sessione' (504). Was folgte, war eine der erregtesten Szenen im Konzil, besonders unter den amerikanischen Bischöfen. In diesem Zusammenhang würdigt C. noch *Kard. Meyer*, der sich bes. für dieses Schema eingesetzt hatte und nun versuchte, zusammen mit den Kardinälen *Ritter* und *Léger* vom Papst eine Zurücknahme dieses Beschlusses zu erreichen (503, Anm. 13). Die andere große Spannung belastete zunächst mehr die Mitglieder und Berater der Theologischen Kommission, als es um die sog. Nota explicativa praevia ging, die für viele das ganze Ringen um die Kollegialität in Frage zu stellen schien. C. berichtet darüber und über anderes in dem Supplement als Notiziario n. 64 (466—490): Aspetti positivi della terza sessione del Concilio. Darin stellt er mit Recht die 3. Periode als die theologisch bedeutsamste des Konzils dar (mit Hinweis auf die Äußerungen von *Kard. Frings*, *König* und *Siri*). C. referiert objektiv über die Aktivität der Minorität gegen die Verabschiedung des 3. Kapitels der Kirchenkonstitution und schließt dann: „Così nacque la Nota explicativa praevia, preparata dalla Commissione dottrinale (die Periti wurden zu den ersten Beratungen nicht zugelassen, was naturgemäß wenig Gefallen fand), ma dal Papa personalmente sollecitata, voluta, riveduta, ritoccata ed approvata . . ." (487, mit Nota 29). C. nimmt hier — wie auch sonst verschiedentlich — gegen die Übertreibungen der Tagespresse und die „Fama" innerhalb des Konzils, die von „maneggi, raggiri, monovre e cose del genere" sprachen (488, Nota 32), Stellung.

Der abschließende 5. Band schildert und dokumentiert die Abschlußperiode 1965. Sie zählte 41 Generalkongregationen, 332 Konzilsreden und 250 Abstimmungen. Die

Diskussionen gingen über die Religionsfreiheit (als Nr. 1 genommen in Erinnerung an die Proteste der 3. Sitzung), die Kirche in der Welt von heute, die Missionen, über Dienst und Leben der Priester. In den Sessiones Publicae wurden verabschiedet die Dekrete über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, die Ausbildung und über Dienst und Leben der Priester, die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, über die Missionstätigkeit der Kirche, über das Apostolat der Laien, die Erklärungen über die christliche Erziehung, über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, vor allem aber die Konstitution über die Göttliche Offenbarung (Dei Verbum) und die Pastoralkonstitution. Auch hier gab es innerhalb der Theologischen Kommission noch ein letztes Ringen um eine offenere Formulierung über die Inerranz der Heiligen Schrift und ein ähnliches Eingreifen des Papstes wie bei der Kirchenkonstitution; vgl. Herderkommentar (528—558). Die 9. Sessio Publica brachte noch die Erklärung über das Nicht-Bestehen der Exkommunikation zwischen Konstantinopel und Rom. In Notiziario 84 und 85 bringt C. eine Bilanz des Konzils und ein Apprezzamento sul Concilio, mit vielen Einzelangaben über Teilnehmer, Aktivitäten vor und während des Konzils und seine Dokumente. Im Appendix werden noch einige Ergänzungen geboten: „Pio XI., la Curia Romana e il Concilio (681—701), „La ‚preistoria' del Concilio" (702—705); „Giovanni XXIII e la questione del Celibato sacerdotale" (706—709). Ferner *G. Arrighi*, „Il Cardinale Agostino Bea, primo presidente del Segretariato per l'unione dei Cristiani" (710—722).

Dieses monumentale Werk über die Vorgänge vor und auf dem Vaticanum II ist ein erster — und zwar geglückter — Versuch, eine Übersicht über den Ablauf der Ereignisse und die Vielzahl der Dokumente und ihrer Genesis zu bringen. Man muß die Genauigkeit und die Arbeitskraft von *G. Caprile* bewundern, der in so kurzer Zeit anhand der besten Informationsquellen eine so vorzügliche Übersicht zustande brachte. Die *Civiltà Cattolica* — einst vielfach angegriffen wegen ihrer Publizistik vor und während des Vaticanum I — verdient alle Anerkennung für ihre Arbeit auf dem Vaticanum II. Natürlich kann ein Chronograph, der sich vor allem an die offiziellen Dokumente und Quellen halten muß, nicht schon die Para-Dokumente und die Para-Activitates verarbeiten, die aber dennoch viel zum Verständnis der konkreten Vorgänge und der einzelnen Dokumente beitragen können. Solches kann nur aus privaten Tagebüchern — mit Vorsicht auch aus den Presseberichten und Pressediensten, die sich gerne auf solche Dokumente stürzten — erarbeitet werden. So kann die Geschichte der drei großen Konstitutionen über die *Kirche*, die *Offenbarung* und die *Kirche in der Welt* nicht geschrieben werden ohne Verwertung auch von Entwürfen, die zwar offiziell nicht notiert wurden, aber zum Teil insgeheim großen Einfluß ausgeübt haben. Wenn heute die Enttäuschung über die nicht-gereiften Früchte und über angeblich vom Vaticanum II her ansetzenden Auswüchse groß ist, so zeigt das, daß die Christenheit nicht die nötige Disziplin hat, um ein so großes Geschehen wie das des Vaticanum II auszuleben. Eine der Hauptursachen der nachkonziliaren Krise ist das Stoppen jener Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen auf dem Konzil, die immer wieder für beide Teile als so vorteilhaft erfunden wurde, mit dem Ende des Konzils aber schlagartig aufhörte; eine andere Ursache ist das Auseinanderleben von Römischer Kurie und kirchlicher Öffentlichkeit in den verschiedenen Erdteilen. Rückkehr zum Alten dort und Flucht in oft unkontrollierte Erneuerungssucht hier lassen die echten Früchte des Konzils vielleicht allzuschnell verkümmern. Das Schicksal des Vaticanum II ist es, daß seine Apertura in eine allgemeine Krise der Welt und ihrer Institutionen hineingeriet. Die eingeleitete Apertura hätte die andere Funktion der Kirche, Zeichen der Sicherheit und Klarheit zu sein, nicht verdunkeln dürfen. Die Synthese ist nur schlecht gelungen. War die Kirche noch nicht reif für ein Konzil *Johannes' XXIII.*? Hat sie den „Pfingststurm", den sie ersehnte, nicht ertragen? A. Grillmeier, S. J.

Umschau

1. Theologische Gegenwartsfragen. Ökumene

de Lubac, Henri, Glaubensparadoxe (Kriterien, 28). 8° (110 S.) Einsiedeln 1972, Johannes-Verlag. Kt. 9.50 DM. — Aphorismen sind Sonntagskinder, geboren aus der glücklichen Verbindung von unmittelbarer Lebenserfahrung und umfassender Einsicht eines geschärften Geistes. Dauerhafte Wirksamkeit aber eignet ihnen nur, wenn sie so tief angesetzt sind wie bei einem Pascal oder auch bei Montaigne und Nietzsche, Namen, die sich auch in der vorliegenden Sammlung finden. Deren Ansätze aber gehen bis in die Jahre des zweiten Weltkrieges zurück, und ihr Abschluß liegt nun auch schon fast 20 Jahre hinter uns. Dennoch dürfte Hans Urs von Balthasar bei dieser Neuübertragung und Neuherausgabe mit seiner Vermutung recht haben, daß diese „Paradoxes" (1944) und „Nouveaux Paradoxes" (1954) des christlichen Glaubens die Probleme unserer gegenwärtigen Glaubens- und Kirchensituation vorausgesehen und die nötigen Heilmittel verabreicht haben. Nach ihm nimmt uns H. de Lubac hier „in Kur". — Aber es geht nicht nur um den Leser und um seine Situation. Die Kur wird nur möglich, weil sich der Verf. in diesen Gedanken auch persönlich mit seinem Leben und mit seinem eigenen Glauben engagiert. Über die für ihn charakteristische Mischung von lächelnder Güte und Unerbittlichkeit des ehrlichen theologischen Lehrers hinaus blitzt hier an allen Ecken das gelebte Zeugnis eines Glaubenden durch: „Er (der Theologe) trägt den demütigen Titel eines Glaubenden und setzt keinen höher im Wert" (105). Das ist um so wertvoller, als de L. bekanntlich allen Versuchen sehr reserviert gegenübersteht, über seine Person zu reden, Daten und Erklärungen mitzuteilen. Das scheint ihm die Sache zu verdunkeln, der er sich verpflichtet weiß. In den „Glaubensparadoxen" aber macht er selbst die Türen weit auf, zum Mitdenken, Miterfahren, Mitleben ... Wer hier mittut, wer sich wirklich einläßt, wird also nicht allein selbst in Kur genommen, sondern wird auch den Autor so kennenlernen wie das durch keine noch so vollständige Information über ihn möglich wäre. Unter 15 Stichworten sind die Gedanken und kurzen Betrachtungen angeordnet. „Paradox", „Christsein", „Zeugenschaft", „Anpassung", „Geist", „Inkarnation", „Absichtslosigkeit", „Sozialisierung", „Wahrheit", „Mensch", „Welthaftigkeit", „Umgang", „Schmerz", „Innerlichkeit" und „Glaube" lauten diese Titel. Eine ganze Reihe von Namen taucht auf: Pascal, Nietzsche, Overbeck, Bloy, Péguy, Hegel, Kierkegaard, Marx, Comte, Newman, Sartre von den neueren, aber auch Sokrates, Aristophanes, Augustinus, Thomas von Aquin, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales, Bossuet und Fénelon. Sie sind nicht bloß Gesprächspartner, sie sind auch Führer, „das Christliche in seiner Fülle und Reinheit wiederzufinden" (30). Das ist um so notwendiger, als das Christentum „ein Geheimnis ist, vor dem wir immer als Nichtswisser und Uneingeweihte stehen" (23), und als es an falschen Propheten nicht fehlt, die der Verf. S. 80 charakterisiert (zum rechten Propheten vgl. die Bemerkungen S. 91 f.). — Von der Sache des Christentums her kann de L. dann auch einige Male Worte für die Distanz finden, zugunsten eines scheinbaren Egoismus, die uns zunächst schockieren (vgl. 42 f.; 50 f.; 76 f.). Aber hier erklärt ein Zitat Bergsons: „Die Heiligen: ‚Sie brauchen bloß zu sein: ihr Dasein ruft bereits'" (18). Deshalb könnte man das ganze Bändchen, so wie es vorliegt, auch leicht unter zwei große Themen stellen, die letztlich nur eins sind: Leben und Wahrheit. Was damit gemeint ist, sollte aber sorgsam aus den Gedanken de Lubacs selbst herausgehört werden; denn es ist nicht sicher, daß er und die Leser hier von vornherein die gleiche Wirklichkeit im Auge haben. — Sosehr diese „Glaubensparadoxe" neben allen gelehrten theologischen Veröffentlichungen stehen mögen — könnten sie als Paradoxe überhaupt einen anderen Platz haben? —, so unentbehrlich ist ihre Sicht und ihr Anliegen für theologische Arbeit auch heute. Bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach dem Ort der Theologie, nach dem Ort des Glaubens sollte diese Hilfe dankbar herangezogen werden.

K. H. Neufeld, S. J.

Schlette, Heinz Robert, Einführung in das Studium der Religionen. (rombach hochschul paperback, 31). Kl. 8° (204 S.) Freiburg 1971, Rombach-Verlag. Geb. 18.— DM. — Der Titel des Buches ist genau zu beachten: Schlette will keine Einführung in die Religionen bieten, sondern in das Studium der Religionen einführen. Damit ist gesagt, daß im Vordergrund des Interesses die Problemstellungen im Rahmen des Studiums der Religionen bzw. die Weckung des Problembewußtseins stehen. Verf. wendet sich auch nicht so sehr „an Fachgelehrte und Fortgeschrittene" (9), sondern an solche, die erst in die Religionswissenschaft eindringen wollen. Er verzichtet auch bewußt auf eine umfassende Behandlung der Thematik, geht diese vielmehr gleichsam fächerartig an. — Den Ausgangspunkt (1: 11—23) bilden eine recht brauchbare Einleitung in die Religionswissenschaft und ihre Abteilungen, unter denen Verf. eine neue Disziplin „Religionskritik" eingefügt sehen möchte (17), sowie Überlegungen zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. In einem zweiten Teil (2: 24—88) veranstaltet Verf. einen „Rundblick" über die wichtigsten Großreligionen, Hinduismus, Buddhismus, die jüdische Religion, das Christentum und den Islam. Die Reihenfolge wird nicht begründet. Im Vordergrund stehen sollen die Fragen, „welches jeweils der Kern, die wirkliche und spezifische ‚Lehre' dieser Religionen sei und wie es sich in der Gegenwart mit ihnen verhalte" (26). Wieweit diese Fragen im einzelnen Beantwortung gefunden haben, läßt sich diskutieren. Mir selbst erscheint jedenfalls dieser Teil, der Informationen aus vorliegender Literatur kompiliert und auswählt, der schwächere Teil des Buches zu sein. — So scheinen mir Kastenwesen und Karma-Gesetz „als gemeinsame Grundlage des Hinduismus" (28) eben doch letztlich nur angesprochen, jedoch weder wirklich erklärt noch aus der Tradition des Hinduismus heraus auf die Gegenwartssituation hin hinreichend verdeutlicht zu sein. Gegenüber der — wenn man so will — anthropologisch-soziologischen Seite des Hinduismus kommt die theologische mit der Problematik von Polytheismus, pantheistischem Monismus, der Frage nach Realität und „Maya" u. ä. zu kurz. — Ähnliches wäre zum Buddhismus zu sagen. Die Frage ist hier, von welchem Standpunkt aus die vier edlen Wahrheiten gesehen werden. Es gibt keinen solchen jenseits der heute vorherrschenden historischen Gestalten des Buddhismus, zumal des Theravada und Mahāyāna. Wo Verf. die beiden großen Ausprägungen schließlich einführt, stellt man fest, daß er den Mahāyāna-Buddhismus recht einseitig darstellt, wenn er vor allem auf die Anreicherungen durch „zahlreiche religiöse Vorstellungen Asiens", „monotheistische und polytheistische Elemente" (46) verweist. Die Bedeutung des Übergangs zum „Bodhisattva"-Ideal und dessen Aktualität für den Gegenwartsbuddhismus kommt nicht in den Blick, wie auch die Diskussion um das Verhältnis von Nirvana/Nichts/Sūnyata und Gottesfrage, die heute vor allem in der denkerischen Arbeit japanischer Buddhisten und Philosophen eine wichtige Rolle spielen, unerwähnt bleibt (vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Das schweigende Nichts angesichts des sprechenden Gottes. Zum Gespräch zwischen Buddhismus und Christentum in der japanischen Kyoto-Schule: NZSTh 13 [1971] 315 bis 334). Darüber hätte man bei Heidegger bereits einiges lernen können und bei K. Jaspers, dessen „Die großen Philosophen I" ja ausdrücklich zitiert wird (vgl. 111 A.2). Sehr mißverständlich ist das Sprechen von einer „gleichsam zweischichtige(n) Metaphysik" (48, vgl. 51: „das buddhistische Verständnis einer in sich zweischichtigen Wirklichkeit"). Fragwürdig gegenübergestellt werden später „das mönchische Theravada und anspruchsvolle Zen-Schulen" „dem mehr volkstümlichen Mahāyāna und Amidismus" (153). Das Thema „Buddhismus" greift Verf. dann später noch einmal auf, wo er den Buddha mit Jesus vergleicht (111—125). Die dort gemachten Aussagen zur Quellenlage unserer Information über beide Gestalten sowie zur wissenschaftlichen Bearbeitung der Quellen sind sehr zu unterstreichen (115 f.). Die „Sache des Buddha" wird in der Überwindung des Leidens gesehen (119). Die Sache Jesu ist weniger plastisch. Ob es nicht doch daran liegt, daß die beiden Schlüsselworte „Schuld" und „Vater" letztlich Worte in Anführungszeichen bleiben (vgl. 122)? Kurzformeln bleiben, auch wenn sie nicht theologisch, sondern religionswissenschaftlich formuliert sind, eben doch vom Verständnis und Verständniswillen dessen abhängig, der sie formuliert. — Die selbstkritische Haltung des Christen, der hier in die Religionswissenschaft einführt, dürfte den Grund dafür bilden, daß die Ausführungen über das Christentum nicht nur im Hauptabschnitt über diese Religion eher gewunden klingen. Doch braucht darüber hier nicht ausführlicher gesprochen zu wer-

den. Die Schatten des Christentums belasten denn m. E. auch über Gebühr die Behandlung der jüdischen Religion und des Islam, die in beiden Fällen durch einen unvermittelteren Blick gewonnen hätte. — In einem dritten Teil behandelt Verf. „Einzelprobleme" (3: 89—196). Dabei treten die Religionen in ihrer Konkretheit (abgesehen von dem schon erwähnten Kapitel „Der Buddha und Jesus") stärker in den Hintergrund, das den Religionen Gemeinsame an Problematik, Kritik und Herausforderung in den Vordergrund. Der Plural „Religionen", der im Buchtitel erscheint, betont in diesem Zusammenhang eigentlich nur noch, daß „Religion" nur in historisch-pluraler Form unter uns zu finden ist. Besprochen werden das Verhältnis der Religionen zueinander, Aufgaben und Probleme der Religionskritik, die Frage nach der Religion außerhalb der Religionen, der Anteil der Religionen und der Religionswissenschaft an der Friedensforschung. In diesen Kapiteln liegt die eigentliche Stärke des Buches, das von hier aus zu einer neuen Aufgabenstellung der Religionswissenschaft zu führen vermöchte. Die Problemblindheit dieser Wissenschaft dürfte aber auch einiges mit der schon berührten selbstkritischen Neutralität des *christlichen* Religionswissenschaftlers zu tun haben, die nicht zuletzt deshalb so nachdrücklich auf die gesamte Wissenschaft und ihre Methodik gewirkt hat, als ja diese Wissenschaft in einer vom Christentum geprägten Kulturwelt entstanden ist. Dieser Ausgangspunkt wirkt sich auch beim Verf. entsprechend aus, so daß bei aller Zustimmung zu den methodischen wie auch inhaltlichen Anstößen die Frage bleibt, ob nicht die Fragen der „anderen" im Grunde einmal mehr zu kurz kommen. Sind „unsere" Fragen wirklich schon bzw. werden sie wirklich, wie wir gerne dogmatisch behaupten, auch „ihre" Fragen? Verf. spürt selbst, daß z. B. Afrika zu kurz kommt (109 f.). Persönlich meine ich, daß man dasselbe doch auch noch von Asien sagen könnte, auch wenn die „Polarität Asien—Abendland" (109) stärker ins Auge fällt. — Zu den bereits genannten Fragen kommen noch zwei Exkurse: der erste nach dem Kapitel über Buddha und Jesus: Bemerkungen zur Metamorphose der negativen Theologie (125 bis 131). Was über die heutige Abwesenheit Gottes als „negative Theologie" gesagt wird, ist anregend; die Aussagen über das „Nichts" in den Religionen Ostasiens dagegen reichen als Ansatz zu einem Gespräch mit den Vertretern jener Religionen kaum aus (vgl. als Hinführung zu *einem* Bereich der heutigen Diskussion meine Arbeit: Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitarō and the Kyoto School: Monumenta Nipponica 21 [1966] 354—391). Der zweite Exkurs nach dem Kapitel über die Religionskritik: Religion und Zynismus. Die Kritik der Unterscheidung zwischen spirituell Fortgeschrittenen und den „einfachen Leuten" geht auf einen Vortrag bei einem Internationalen Colloquium in Jerusalem 1970 zurück. — Abschließend sind zwei Punkte herauszuheben, die weiter diskutiert zu werden verdienen: In seinem Kapitel „Religion außerhalb der Religionen" versucht Verf. eine Neuformulierung dessen, was „Religion" ist: „Man kann jetzt sagen, daß alles, was diese menschliche Grundkraft anfordert, bindet, in Dienst nimmt, ‚Religion' sei" (168). Über die Feststellung hinaus, daß eine solche Formel über die formulierten und institutionalisierten Religionen hinaus Religion suchen könnte, hätte sie nach Meinung des Verf. weitere Konsequenzen: „Gelingt es jedoch, Religion allgemeiner als die Fähigkeit des Menschen zu bestimmen, sich überhaupt hinzugeben an etwas, das für ihn absolut gilt, weil es ihn unbedingt angeht, und gelingt es darüber hinaus, diesem Verständnis von ‚Religion' zu allgemeiner Anerkennung zu verhelfen, so entsteht eine Chance für die Haltung positiver Toleranz, nämlich aus dem Bewußtsein heraus, daß jeder Mensch in einer von ihm frei zu vollziehenden und zu verantwortenden Bindung stehen kann, die zwar anderen angeboten und erklärt, jedoch niemals als eine Art gnostischen oder eben traditionell-religiösen Transzendenz- und Heilswissens für objektiv gesichert genommen und so allgemein zur Geltung gebracht werden darf. Die Fundierung von ‚Religion' in der Fähigkeit, sich auf ein Unbedingtes, einen ‚Sinn überhaupt' beziehen zu können, ermöglicht einen Humanismus der Freiheit, Vernunft, Solidarität, auch des intellektuellen Streits um die ‚Wahrheit' und trägt damit zugleich zur Ausarbeitung der Basis einer wahrhaft menschlichen Politik bei" (174). Meine Frage an dieser Stelle würde lauten: Warum aber wird dann nicht stärker dieser Bezug auf ein Unbedingtes und religiöser Gottesglaube zueinander vermittelt? Kann bei diesem Humanismus wieder von Frömmigkeit und Gebet gesprochen werden? — Gegen einige Reflexionen jüngerer Zeit — P. L. Bergers „Auf den Spuren der Engel" und H. Coxs

„Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe" vor allem — setzt sich Verf. in seinem Epilog: Religion und Traurigkeit (191—196) zur Wehr. Sosehr man ihm in einigen Punkten seiner Kritik, zumal Bergers, zustimmen wird (vgl. bes. 193 f.), so sehr wird man zugleich sein Verständnis bzw. Mißverständnis des Gelächters bei Cox anzweifeln. Die Frage ist ja doch: Wer lacht denn, Jesus der Harlekin oder Herodes und Pilatus, der Clown oder die, die ihm zuschauen und zuhören? Oder lachen sie beide auf ihre Weise? Liegt die Existenz der gemeinten „Narren" wirklich so weit entfernt von dem schönen Schlußsatz des Buches: „Die Verweigerung des Sich-trösten-Lassens, solange alles ist, wie es ist — treffen wir in ihr auf das wahre ‚Wesen' aller ‚Religion'?" (196)? — Auch das neue Buch von Schlette erfordert kritische Leser, doch solche wünscht sich das Buch ja. Bei allen Ausstellungen im Detail kann auf jeden Fall eine anregende und weiterführende Lektüre versprochen werden. H. Waldenfels

Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika, hrsg. von H.-W. Gensichen, G. Rosenkranz, G. F. Vicedom, ab Bd. III auch P. Beyerhaus. Bd. I—III. 8° (146, 192 u. 152 S.). Bd. I: Das Problem einer „einheimischen" Theologie, hrsg. von H.-W. Gensichen; Bd. II: Beiträge zur Biblischen Theologie, hrsg. von G. Rosenkranz; Bd. III: Beiträge zur Systematischen Theologie, hrsg. von G. F. Vicedom. München 1965, 1967, 1968, Kaiser. Kt. Bd. I 9.50 DM, Bd. II 14.50 DM, Bd. III 11.50 DM. — 1965 erschien der erste Band der o. g. Reihe. G. Rosenkranz schrieb damals im Vorwort, die Herausgeber hätten die Absicht, „alljährlich einen Band der *‚Theologischen Stimmen'* — jeweils aus einem Fachgebiet der ‚jungen' Theologie — herauszubringen" (I, 8). Erschienen sind seither ein Band zum Problem einer einheimischen Theologie mit Beiträgen aus Japan (Kitagawa), Taiwan (Song), Indien (Chandran, Appasamy), Afrika (Mpumlwana, Sawyerr), umrahmt von einer sehr gründlichen Einleitung zum Thema von H. W. Gensichen und einem Beitrag „Die geistige Situation der nahöstlichen Christenheit" von Ch. H. Malik. 1967 wurde Bd. II veröffentlicht mit Beiträgen zur Biblischen Theologie überwiegend aus Asien (Indien: John; Ceylon: Vitanage, de Silva; Indonesien: Sidjabat; Burma: Chain; Philippinen: Arichea Jr.; Japan: Yagi), dann aus Afrika (Ägypten: Mansour; Uganda: Mbiti; Sierra Leone: Thompson), schließlich einem aus Mittelamerika (Mexiko: Otaduy). 1968 folgte dann Bd. III mit Beiträgen zur Systematischen Theologie vorwiegend aus dem Bereich der Christologie wiederum aus Asien (Indien: Chethimattam, kath., Rao, Rouner; Thailand: Koyama, ein japanischer Missionar; Formosa: Song; Japan: Kitamori), Afrika (Ägypten: Kamil; Nigeria: Adegbola; Uganda: Mbiti) sowie einem aus Südamerika (Argentinien: Miguez-Bonino). Ein Band „Kirche und Gesellschaft" wurde angekündigt, steht aber bislang aus. Die Reihe stagniert also bedauerlicherweise. Ob sich das kühne Unternehmen einer Umfrage nach eigenständigen Beiträgen einer nicht-europäischen Theologie zur christlichen Theologie am Ende als zu kühn herausgestellt hat? Tatsächlich ist der Ertrag der bisher erschienenen Bände, wenn man auf sie nach einigen Jahren Abstand erneut zurückschaut, doch recht unterschiedlicher Art. Der Beitrag aus dem Erdteil, der uns sprachlich-kulturell noch am nächsten steht, Lateinamerika, ist quantitativ und qualitativ der schwächste. Ein Kenner der lateinamerikanischen Szene schrieb uns dazu: „Von einer eigenständigen lateinamerikanischen Theologie kann man noch nicht sprechen. Zwar gibt es einige Versuche, die sich mit der konkreten Wirklichkeit Lateinamerikas auseinandersetzen, doch tun sie es mit importierten Kategorien. Die beiden abgedruckten Aufsätze von Otaduy und Miguez-Bonino sind jedoch keine repräsentativen Beispiele solcher Versuche." Repräsentativ und auch hinsichtlich der gebotenen Einblicke instruktiv sind in allen drei Bänden die Japaner. Am überzeugendsten sind die Überlegungen im Bd. I, der von den Aufgaben handelt, die sich der Theologie in den verschiedenen Kulturen stellen. Demgegenüber nehmen in den weiteren zwei Bänden jene Beiträge einen zu breiten Raum ein, die zwar von Nichteuropäern verfaßt sind, dennoch aber zu wenig von der Warte des Nichteuropäers her konzipiert sind. Die gebotenen Einblicke sprechen so von Stärken und Schwächen der Theologie in Asien, Afrika und Lateinamerika. Man möchte — schon um des Gespräches und der Herausforderung in beiden Richtungen willen — wünschen, daß die Herausgeber das mühsame Geschäft nicht aufgeben, Theologen jener Erdteile zu

weiteren Äußerungen zu animieren, und so doch jenen Beitrag vielleicht mitheraufführen helfen, bei dem — wie G. Söhngen vor Jahren meinte — „uns Abendländern zunächst und noch lange Hören und Sehen verginge". Nach der Lektüre dieser Bände ist zu sagen: Noch ist dieser Zeitpunkt nicht gekommen. H. Waldenfels

Haubst, Rudolf (Hrsg.), Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene. Mit Beiträgen über seine Aktivität für die Einheit der Christen und seine ökumenisch gezielte Ekklesiologie. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 9). 8° (224 S.) Mainz 1971, Matthias-Grünewald-Verlag. Kt. 29.— DM. — Der vorliegende Band enthält die Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 22.—24. 9. 1970, das unter einem ökumenischen Thema stand. Außer den 7 Referaten und den 2 Ansprachen von Tagungsteilnehmern, die bei ökumenischen Gottesdiensten gehalten wurden (*G. Heinz-Mohr:* Wenn Kirche geschieht... Gedanken zu der Schrift „Vom Frieden im Glauben"; *R. Weier:* „Aus Gnade gerechtfertigt"), sind interessante Diskussionsbeiträge mitabgedruckt. Bezeichnend und der Thematik des Symposions entsprechend scheint, daß diese Diskussionen immer wieder auf die Frage nach dem Amtsverständnis hinaussteuerten (100 f.; 138; 159 ff.). Mehr historische Beiträge bieten die Referate von *E. Meuthen:* Nikolaus von Kues in der Entscheidung zwischen Konzil und Papst (19—33); *W. Krämer:* Der Beitrag des Nikolaus von Kues zum Unionskonzil mit der Ostkirche (34—52); *H. Hallauer:* Das Glaubensgespräch mit den Hussiten (53—75). Die sachliche Problematik des Ökumenismus kommt mehr in den folgenden Beiträgen zur Geltung, zumal in den sich daran anschließenden Diskussionen: *M. de Gandillac:* „Una religio in rituum varietate" (92—105); *R. Röhricht:* Der ökumenische Reichtum der Wahrheit (125—136); *R. Haubst:* Der Leitgedanke der repraesentatio in der cusanischen Ekklesiologie (140 bis 159). Gerade der zuletzt genannte Beitrag bietet für die derzeitige Diskussion interessante Gesichtspunkte, insofern nach Nikolaus von Kues sowohl die repraesentatio Christi als auch die repraesentatio der Kirche, der Ortskirche, der Diözese und der Gesamtkirche in den Trägern des Amtes zur Geltung kommt. Es seien auch noch die im Anhang beigegebenen Titel genannt: *G. Heinz-Mohr:* Friede im Glauben. Die Vision des Nikolaus von Kues (166—184); *G. von Bredow:* Die Weisen in De pace fidei (185—189); *B. Hanssler:* Die Idee der Völkergemeinschaft bei Nikolaus von Kues (190—199); *W. Goerdt:* Nikolaus von Kues in Rußland (200—216), ein Beitrag, in dem über die Wirkungsgeschichte des cusanischen Denkens besonders im Hinblick auf Wl. Solowjew berichtet wird. Angefügt ist ein Register mit Namen, das allerdings, wie Stichproben ergaben, gewisse Unsicherheiten, sinnstörende Verdoppelungen und Inkonsequenz in der Anlage aufweist: Albrecht Achilles (Markgraf) dürfte mit dem gleich folgend genannten Albrecht von Brandenburg identisch sein; Palacký gibt es nicht auf S. 59, sondern nur Palacký, der ebenfalls unmittelbar folgt; daß Finfinis, Polyefktos auch unter Polyefktos Finfinis geführt wird, ist überflüssig; Nikolaus de Tudeschi läuft beim zweitenmal schlicht unter Tudeschi, N., Pius II. fehlt und muß unter Enea Silvio gesucht werden, obwohl Päpste doch sonst als solche angeführt werden. Statt „Undine" muß es doch wohl (auch im Text) Udine heißen.
W. Simonis

Köhler, Oskar, Bewußtseinsstörungen im Katholizismus. 8° (268 S.) Frankfurt 1972, Josef Knecht. 23.— DM. — Es ist heute oft erschütternd, zu erleben, wie sich mit einem allzu billigen Gerede von „Geschichtlichkeit" der Kirche und des christlichen Glaubens ein im Grunde rein „punktuelles", auf den Augenblick fixiertes Verständnis verbindet, das die reale Geschichte entweder verdrängen oder aber durch eine allzu simple „Vergangenheitsbewältigung" sich ihrer Last entledigen möchte. Der Autor, Professor für Universalgeschichte in Freiburg, möchte diese Verengung, sei sie auf seiten der „Konservativen" oder auch der „Progressiven", überwinden, indem er die Wurzeln der gegenwärtigen innerkirchlichen Krise aufzeigt: ein im Grunde unfreies und gestörtes Verhältnis zur Geschichte auf beiden Seiten; Probleme und Geschehnisse, die, vergessen und aus dem Bewußtsein verdrängt, sich dennoch nicht aus der Welt schaffen lassen und als Trauma wiederkehren. Aber dies nicht, um anzuklagen, und erst recht nicht, um mit der Geschichte durch „Bewältigung" fertig zu werden — so einfach macht sie es uns nicht —, sondern um sie anzunehmen, mit

ihr und aus ihr zu leben und dadurch einen Beitrag zur Heilung zu leisten (16 f.). — Zu diesem Zwecke bedient sich der Verf. eines ganz neuen und eigenen literarischen Genus: fingierter zeitgenössischer Briefe an kirchliche Persönlichkeiten der letzten 100 Jahre, die in ihrem Leben die Probleme und Fragen austrugen, die in die gegenwärtige Krise hineinspielen und, oft ungelöst, eine gesunde und freie Entwicklung blockieren. Aus diesen Briefen spricht der Autor selbst: und was in ihnen aufgerollt wird, ist ein Jahrhundert Glaubensschicksale, sehr persönlicher Schicksale, die aber in sich ein Jahrhundert Kirchengeschichte (mindestens unter einem bestimmten Aspekt) rekapitulieren. — Es sind Persönlichkeiten wie Dupanloup, Döllinger, Hefele, Ehrhard, Tyrrell, Schell, Lagrange, Loisy, F. X. Kraus, aber auch Pius X., Ludwig v. Pastor und Bischof Keppler von Rottenburg, also aus zwei zugespitzten Krisenzeiten: der um das 1. Vatikanum, vor allem aber aus dem Modernismusstreit um die Jahrhundertwende. Jeder Beitrag enthält eine Kurzbiographie, den fingierten Brief (oder aber eine andere Form der Reflexion des Autors) und schließlich eine Dokumentation mit Quellenangabe. — Was hierbei fasziniert, ist folgendes: Man findet einerseits — im Unterschied zu manchen verkrampften und darum für den Fachhistoriker so peinlichen „Modernisierungen" — keine künstliche Frisierung der historischen Wirklichkeit auf „aktuelle" Fragestellungen hin. Die Briefe geben das zeitgeschichtliche Kolorit von *damals* wieder und zeichnen sich durch seltenes historisches Einfühlungsvermögen aus. Man könnte fast sagen, sie sind so verfaßt, als wenn sie 1870, 1900 oder 1920 geschrieben wären — aber zugleich sind sie ganz so geschrieben, daß sie den Verf. verraten, der 1972 über das Damals nachdenkt. Was damals getan, gefragt und erlitten wurde, offenbart — nicht trotz, sondern wegen seiner historischen Echtheit — seine brennende Aktualität für heute, gerade auch in verwandelten Fragestellungen. Die Personen werden in ihrer Zeit gelassen, sprechen dadurch aber gerade unsere Zeit an. Was weiter beeindruckt: es geht nicht — wenigstens nicht in erster Linie — um abstrakte „Ideen" und Probleme, sondern um lebendige Menschen, die diese Ideen verkörpern, um — oft erschütternde, auf jeden Fall nachdenklich stimmende — Glaubensschicksale. Und Menschenschicksale lassen sich nicht aus der Welt schaffen; sie bleiben als Frage und Herausforderung auch dort, wo man glaubt, „Probleme" gelöst zu haben oder darüber hinweggekommen zu sein (vgl. vor allem das Kap. über Pius X.: „Die Verteidiger des Glaubens und die Opfer am Wege der Rechtgläubigkeit", S. 197 ff.). Die immer lebendige und mit treffenden Formulierungen gefüllte Sprache sowie die engagierte, jedoch von Schwarzweißmalerei und den heute so beliebten Klischees freie Darstellungsweise tragen ihrerseits dazu bei, das Werk zu einer spannenden und interessanten Lektüre zu machen, die man, auch nachdem man sie einmal gelesen hat, nicht wieder weglegt. — Es ist gewiß das Recht des Historikers, *einen* Aspekt aus der Kirchengeschichte des letzten Jahrhunderts auszuwählen. Wie bereits aus den Namen der Personen deutlich geworden ist, geht es hier um die Problematik „Theologie und Lehramt". Der Autor will dabei nicht in den Chor der verbitterten Ankläger einstimmen; er will zunächst verstehen, „wie es dazu gekommen ist". Liegt nicht die Tragik vor allem darin, daß das Lehramt seine gewiß notwendige „kritische" Funktion vielfach im Sinne einer ausgesprochen „nachgeschichtlichen", nicht mehr auf zukünftige Entwicklung hin offenen Konservierungsfunktion verkannt hat (20)? Mußte die bloß bremsende und blockierende Ausübung dessen, was Tätigkeit kritischer Unterscheidung sein sollte, und die Überforderung durch undifferenzierte Ansprüche nicht einen Stau erzeugen, der eines Tages zu einem zerstörenden Dammbruch führt? Fragen, die nicht wirklich gelöst, sondern durch bloße Verurteilungen und Verwaltungsmaßnahmen verdrängt werden, melden sich wieder neu an. „Pius X. hat geglaubt, er hätte den Modernismus besiegt ... Aber der Modernismus ist nicht besiegt. Er ist nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder aufgetreten, im einzelnen anders, differenzierter, aber um so härter, je mehr es um den ‚harten Kern' unseres Glaubens geht. Für die Zeit um die Jahrhundertwende haben wir ziemlich eindeutige Unterscheidungen ... Aber wie finden wir zu Unterscheidungen in unserer Gegenwart" (207)? — „Unterscheidung": dies ist es, was dem Autor am Herzen liegt. Er gehört nicht zu denen, die auf der Woge eines modischen Progressismus schwimmen. An mehr als einem Beispiel weist er auch auf, wie die damaligen Vertreter des „Neuen" sich in Sackgassen verrannt haben, wie die übergroße Öffnung gegenüber der scheinbaren „Gegenwart" leicht auch wieder zu Verengungen führt, die den Blick für das Morgen verstellen — weil

die Geschichte eben nicht immer geradlinig im selben Sinne weiterläuft! Aber es ist auch keine Lösung, zu versuchen, „die Krise amtlich zu beenden" (vgl. den Brief an H. Jedin, S. 27 ff.) und nach einem lehramtlichen „Schluß der Debatte" zu rufen (259). Wie diese „Unterscheidung" auszusehen hat, dafür gibt der Verf. keine Patentrezepte. Vielleicht ist es der Hauptwert des Buches, daß es auf leichte Lösungen verzichtet, vielmehr vor allem *nachdenklich* stimmt — und selbstkritisch: „Können wir im Rückblick auf jene Zeit nicht ein Gespür für viele ihrer Illusionen — für die Illusionen der einen und für die der andern — und damit ein wenig Distanz gewinnen zu unserer eigenen Situation und unseren mutmaßlichen eigenen Illusionen?" (261.) Die Antwort, die am Schluß (in dem Brief an Karl Färber) angedeutet wird, der „Rückstieg in einen sehr einfachen Glauben" (258 f.), mag manchem vielleicht auf den ersten Blick zu inhaltsleer oder zu pietistisch erscheinen. Und doch ist es hier keine Flucht vor den eigentlichen Problemen, keine Abwertung der Theologie, sondern m. E. die einzig mögliche Antwort des gläubigen Historikers, der die geschichtliche Bedingtheit so vieler Positionen nicht aus dem Bewußtsein verdrängen kann und darf, der sich nicht auf Gedeih und Verderb einer theologischen „Richtung" zu verschreiben vermag und der sich darum auf den anfänglichen „Weg des Glaubens" besinnt, der der theologischen Reflexion vorausliegt — auf einen Weg, den wir alle in der Gemeinschaft der pilgernden Kirche miteinander zu gehen haben — auf einen Weg, den wir in unserer Erbärmlichkeit und Begrenztheit nur im Vertrauen auf den Geist gehen können, der in alldem bei uns ist. „Ist es nicht in der ganzen Geschichte des christlichen Glaubens so gewesen, daß es der eine dem anderen weitergibt und daß dennoch ein jeder in seinem persönlichen Geschick und dem Geschick seiner geschichtlichen Welt aus seinem ‚Herr, hilf meinem Unglauben!' leben muß, weil es halt ein im Grunde glaubensferner Irrtum ist zu meinen, es könne der Glaube in einem festen Gebäude bewahrt werden, wie es ein ebenso glaubensferner Irrtum des Leichtsinnes ist, man könne ungestraft die Wegmarken mißachten, die in den Jahrhunderten unserer Glaubensvorfahren errichtet wurden?" (Schlußworte auf S. 261 f.) Und nicht umsonst schließt gerade das Kapitel über Pius X. mit dem Ruf „Veni, Sancte Spiritus". Kl. Schatz, S. J.

Schult, Arthur, Pfingstgeist und Christentum. — Ders., Vom übersinnlichen Wesen des Menschen. — Ders., Eros und Agape. Kl. 8° (98, 124 u. 76 S.) Bietigheim/Württ. 1962, 1966, 1969, Turm-Verlag. Je Buch 7.60 DM. — Neben den beiden großen Werken Sch.s, „Das Jo-Ev als Offenbarung des kosmischen Christus", besprochen in dieser Zeitschrift 45 (1970) 620—21, und „Astrosophie als kosmische Signaturenlehre des Menschenbildes", besprochen ebd. 47 (1972) 141—46, hat der Verf. noch eine Reihe kleinerer Werke veröffentlicht, zu denen die oben angezeigten gehören. Sie erschienen in der Reihe „Turm-Bücherei" mit der Bandnumerierung 6/7, 15/16, 23/24. — Sch. betrachtet seine Themen immer vor dem Horizont eines kosmosophisch-theosophisch verstandenen Christentums. Er fühlt sich verwandt mit den Schauungen eines *Swedenborg* und *Jakob Lorber*, er kennt und verwertet manche Lehren der Anthroposophie, setzt sich aber auch immer wieder kritisch, ja ablehnend mit *Rudolf Steiners* Spekulationen auseinander. So geht er einen nuanciert eigenen Weg. Von seiner fast alle Weltreligionen umfassenden ökumenischen Weite kann der Kirchenchrist gewiß viele Anregungen empfangen; verschiedentlich wird er aber auch schwärmerisch-spiritualistischen Stellen bei Sch. ein entschiedenes Nein entgegensetzen. Aus der weltweiten Ökumene aller Religionen sind es besonders die Weisheitslehren der Veden und Upanishaden, die der Verf. ständig in sehr fruchtbringender Weise mit heranzieht; es sind religiöse Weistümer, denen Sch. überdies ein eigenes Werk in der genannten Reihe gewidmet hat („Die Weisheit der Veden und Upanishaden", Turm-Bücherei 8/9). — Im erstgenannten Werk *Pfingstgeist und Christentum* bedauert Sch., daß nach der Etablierung der Kirche unter Konstantin und seinen Nachfolgern die charismatische Kraft des Pfingstgeistes immer mehr dahinschwand. „Von nun an gilt das Wort ‚ecclesia vivit lege Romana', ‚die Kirche lebt nach römischem Gesetz'" (12). Die heutige Pfingstbewegung weist sicher darauf hin, daß zu lange das spontane Moment im Glaubensleben zu kurz kam! Andererseits muß man darauf hinweisen, daß auch Sch. der beliebten Falschübersetzung von Lk 17, 21 verfällt (32): es heißt im Ev. ja nicht „das Reich Gottes ist inwendig in euch", sondern „das Reich

Gottes ist schon mitten unter euch", nämlich in der Person Jesu! Genauso wird zu undifferenziert manchen atl. Propheten Kultfeindlichkeit nachgesagt (36). Erst recht fragwürdig wird es, wenn Sch. aus seiner Polemik gegen die kirchliche Trinitätslehre heraus behauptet, daß die „trinitarische Taufformel am Ende des Mt-Ev ... bekanntlich erst nach dem Konzil von Nicaea in den Urtext eingeschoben worden ist" (39), als wenn erst im Gefolge dieses Konzils von 325 die trinitarische Taufformel geschaffen worden wäre. Dabei kennt bereits die *Didache* (200 Jahre vor Nicaea!) genau diese trinitarische Formel, wie sie jetzt bei Mt steht. — Sch. selbst muß auch zugeben, daß eine ausschließlich charismatische Gemeindeverfassung, wie sie ihm allein (außer in Notzeiten) als legitim erscheint, schon in den Äußerungen des frühchristlichen Bischofs Ignatius von Antiochien (um 100 n. Chr.) widerlegt wird (50). Ist der Pfingstgeist in der späteren Kirche wirklich erloschen, wie Sch. behauptet (56)? Ist er in vielen kirchlichen Heiligen nicht immer wieder gegen Erstarrung und Verfall aufgebrochen? Diese Charismatiker gab und gibt es auch innerhalb der offiziellen Kirche. Dennoch sind Sch.s Anklagen gegen eine zu legalistisch und machtpolitisch gewordene Kirche als Rufe ins Gewissen zu beherzigen! Vielleicht bedenkt er aber auch zu wenig, daß wir als „pilgernde Kirche" nie schon perfekte Geistkirche sein können; wir bleiben geschichtlichen Einseitigkeiten und menschlicher Schuld verhaftet. Eine oft bittere, aber demütig machende Situation! — Das zweite Werk *Vom übersinnlichen Wesen des Menschen* enthält eine Sammlung von Vorträgen, die jetzt in der Buchform zum Teil erweitert wurden. Die Themen lauten: *Parapsychologie heute!; Intellektualbewußtsein und kosmisches Bewußtsein; das Wesen des Menschen — Leib, Seele, Geist; das Menschenbild im Spiegel der neun Seligpreisungen.* Sch. versucht u. a. hier metaphysische Strukturen des Menschen und des Weltalls aufzuzeigen. Diese Strukturen sind andernorts, in den anfangs genannten großen Hauptwerken weitläufig ausgeführt. Der Vorteil dieses Bändchens ist nun, daß hier kurz und straff, also übersichtlicher, über diese Strukturen gesprochen wird. Andererseits hätte für die Drucklegung vermieden werden müssen, daß sich manchmal ganze Passagen wortwörtlich in den Kapiteln wiederholen. Ein bedeutsamer Gedanke ist der: „Neben der Menschwerdung des Logos im Fleische, die sich vor zweitausend Jahren in Palästina vollzog, gibt es auch eine Menschwerdung des Logos im Geiste, die sich an allen Orten und zu allen Zeiten in der Menschheit vollziehen kann. Denn der Logos, so heißt es im Prolog des Jo-Ev, ist das ‚wahrhaftige Licht, das einen jeden Menschon erleuchtet' (Jo 1, 9) ... Im gleichen Sinne nennt die Johannesapokalypse Christus ‚das Lamm, das geschlachtet ist vom Urbeginn der Welt' (Apoc. 13, 8). Christi Opfertod hatte erlösende Kraft, längst bevor er in der Geschichte sich ereignete. Die Heilswirkung des Opfertodes Christi ruht auf dem ewigen, innergöttlichen Liebesakt, nicht auf der ihn enthüllenden Geschichtstatsache von Golgatha. An diesem Mysterium haben alle Zeiten und Völker teil" (95). Nach Sch. ist der Mensch aber — bei aller Strukturparallelisierung mit dem Makrokosmos — in diesem sichtbaren Universum nicht restlos eingefangen; der Verf. beschreibt den Menschen im Sinne des als Motto vorangesetzten Böhme-Wortes: „Jedes Menschenleben ist inwendig bodenlos und öffnet sich zur unermeßlichen Tiefe Gottes." — Der letzte Beitrag, die Schau des Menschen nach den Seligpreisungen der Bergpredigt, ist wohl die schönste und gelungenste Arbeit dieses Sammelbandes. — Das dritte Werk *Eros und Agape* versucht anhand des atl. *Hohenliedes* und des ntl. *johanneischen* Werkes dieses Thema zu entfalten. Sch.s Kommentar über das Hohelied schließt mit den resümierenden Worten: „So ist das Hohelied der irdischen und himmlischen Liebe zugleich ein Lied der mikro- und makrokosmischen Größe des Menschen" (45); himmlisch ist aber hier noch im Sinne des hinanziehenden Eros verstanden. — Der zweite Teil, über die johanneische Gottesschau, enthält tiefe Passagen einer *theologia negativa* über den unbegreiflichen Gott (57—60). Sch. fußt bei seiner Auslegung johanneischer Gedanken sehr stark auf den Aufzeichnungen *Jakob Lorbers*, eines Grazer Musiklehrers, der 24 Jahre lang (ab 1840) eine Stimme in sich vernahm, die ihm diktierte. Schreibmedium oder mystisches Phänomen? Der bekannte ev. Konfessionskundler *Kurt Hutten* hat in seinem Werk „Seher, Grübler, Enthusiasten" den von Haus aus katholischen Lorber — bei allen dogmatischen Einwendungen — als persönlich sehr achtbaren, liebenswerten Christen gewürdigt, der unbehausten Menschen „eine große Hilfe" sein kann. Auch Sch. erweckt immer wieder große Sympathien, da er bei aller persönlichen Eigenart nie in theosophischen Spekulationen oder okkultistischen Irr-

gängen hängenbleibt. Ganz klar bekennt er: „Alles Wissen, das okkulte, kosmische Schauen einbegriffen, ist begleitet vom Zweifel ... Darum ermangelt alle Wissenschaft der Absolutheit und erlaubt der Seele kein Ausruhen auf Ewigkeitsgrund. Niemals kann das Wissen letzte Basis der Gewißheit sein, auch kein okkultes Wissen. Gewißheit im höchsten Sinne gewährt nur der Glaube, jenes verinnerlichte Leben und Lieben, das ein unmittelbares Innewerden der Wahrheit selber ist, eine persönliche Berührung zwischen der Person Gottes und der Person des Menschen. Keine okkulte Forschung führt zu Gott. Gott ist nur der Gott der persönlich erfahrenen und erlebten Offenbarung" (74). So wird man Sch.s Werke zwar mit kritischen Vorbehalten lesen, dennoch auf der anderen Seite sich aber häufig genug reich beschenkt sehen. W. Schlepper, S. J.

Wendland, Heinz-Dietrich, Die Krise der Volkskirche — Zerfall oder Gestaltwandel? (Rhein.-westf. Akademie der Wissenschaften — Geisteswissenschaften — Vorträge G 176). 8° (81 S.) Opladen 1971, Westdeutscher Verlag. Kt. 9.30 DM. — Den verschiedenen Bedeutungen von „Volk" entsprechen mindestens ebenso viele Auslegungen des Begriffs „Volkskirche"; ihnen und ihren Ursprüngen geht W. nach. Von besonderem Interesse sind die Ausblicke auf die von Staatskirchentum oder gar von landesherrlichem Kirchenregiment völlig unbeeinflußten Verhältnisse in den USA. W. kommt zu dem Ergebnis: Staatsreligion, staatliche Privilegierung einer bestimmten Kirche, Hinein-geboren-Werden in die Kirche, so daß die Abstammung das „Bürgerrecht" in der weltlichen und in der kirchlichen Gemeinde zugleich mit sich bringt („Parochialprinzip"!), u. dgl. m. müssen fallen; in Zukunft kann „Volkskirche" nur bedeuten: Kirche für alle, d. i. Kirche, die allen offensteht. Die theologische Quintessenz des Ganzen faßt der Schlußsatz der englischen Summary kurz und bündig zusammen: „Solely the decay and death of the obsolete traditions, customs and ties of convention can open new roads to the church of the future" (70). O. v. Nell-Breuning, S. J.

2. Biblische Hermeneutik. Exegese

Ernst, Josef (Hrsg.), Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament. 8° (413 S.) Paderborn 1972, Schöningh. Geb. 32.— DM. — Der von dem Paderborner Neutestamentler herausgegebene Band enthält 10 Beiträge, die z. T. bereits veröffentlicht waren (meist in der Zeitschrift „Theologie und Glaube") und hier vereint ein Spektrum von Stellungnahmen zum Problem der Schriftauslegung anbieten. Wie Schriftauslegung praktiziert wird bzw. wurde und welche Probleme dabei auftauchen, das wird nicht systematisch entwikkelt, sondern an Hand von Beispielen vorgeführt. Daher die Aufsätze, die sich mit der Schriftauslegung bei Tertullian (*O. Kuss*, 55—87) und mit der Kontroverse zwischen Erasmus und Luther um den Sinn der Schrift zur Frage des freien Willens (*O. Kuss*, 89—149) befassen; daher auch die Aufsätze, die das Problem der Schrift- (d. h. AT-)auslegung innerhalb des NT an relevanten Beispielen entwickeln: *J. Ernst*, Schriftauslegung und Auferstehungsglaube bei Lukas (177—192); *G. Richter* bringt einen umfangreichen, bisher unveröffentlichten Beitrag über „Die alttestamentlichen Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh. 6, 26—51a" (193—279), in dem er zu dem Ergebnis kommt, daß der Dogmatiker Johannes (274) nicht eigentlich Exegese treibt, sondern die Schrift für seine eigene theologische Konzeption in Anspruch nimmt, daß er zwar gegen seine Gegner an die Schrift appelliert, aber sich nicht scheut, die Schrift bzw. deren traditionelle Auslegung auch zu ignorieren oder ihr zu widersprechen, wenn sie nicht in sein theologisches Konzept paßt. Außerdem arbeitet der Evangelist nicht direkt mit der Schrift, sondern nur mit zeitgenössischen Traditionen, die selber die Schrift in bestimmter Tendenz verwenden und midraschartig wiedergeben, wobei sie sich manchmal sogar gegen den Wortlaut der Schrift wenden. Bislang unveröffentlicht war auch der Beitrag von *J. Eckert*, Paulus und die Jerusalemer Autoritäten nach dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte / Divergierende Geschichtsdarstellung im Neuen Testament als hermeneutisches Problem (281—311). *F. Schröger*, Verfasser der Arbeit über den Verfasser des Hebräerbriefes als Schrift-

ausleger, 1968, steuert aus demselben Arbeitsgebiet den Aufsatz über „Das hermeneutische Instrumentarium des Hebräerbriefverfassers" bei (313—329). Der Beitrag von *A. Sand* (von dem außerdem der auch schon früher publizierte Aufsatz „Hermeneutische Prinzipien des Offenbarungsverstehens bei Rudolf Bultmann" hier abgedruckt wurde, 151—175), „Wie geschrieben steht ..." Zur Auslegung der jüdischen Schriften in den urchristlichen Gemeinden (331—357), faßt in etwa die Ergebnisse zusammen: wenngleich in formal-methodischer Hinsicht die junge Kirche ähnlich mit der Schrift umging wie das Judentum, brachte doch die neue In-Beziehung-Setzung der Schriftaussagen auf Christus, den Auferstandenen, hin, also eine inhaltliche Neubestimmung und Relecture, zusehends Differenzen zwischen jüdischem und christlichem Schriftverständnis zutage. Die genannten Beiträge werden gleichsam umrahmt von einem sachlich-historischen Überblick über die Problematik der Hermeneutik im Laufe der Geschichte der Theologie, den der Herausgeber selber verfaßte (17—53), und dem Beitrag von *O. Kuss*, Exegese und Theologie des Neuen Testamentes als Basis und Ärgernis jeder nachneutestamentlichen Theologie (359—408), in dem eine innertheologische Standortbestimmung geboten wird und offen auch ein wenig gegen den Zeitgeist des „Interpretierens" als eines „Weginterpretierens" der Kernaussagen des NT polemisiert wird. — Zur Veranstaltung dieses wie bei Schöningh üblich gut ausgestatteten und doch relativ preiswerten Sammelbandes meint der Herausgeber selber: „Die Beiträge dieses Buches erheben keineswegs den Anspruch, bisher nicht Geleistetes vorlegen zu wollen. Sie zeigen vielmehr, wie und auf welche Weise eine Gruppe von Exegeten sich den Fragen zu stellen sucht ... Das Übereinstimmende und Einende liegt weniger in der Sicherheit des Antwortens als vielmehr in der Eindringlichkeit des Fragens" (7). W. Simonis

Schürmann, Heinz, Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1—9, 50 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 3). 8° (XLVIII u. 592 S.) Freiburg-Basel-Wien 1969, Herder. 96.—, Subskr. 88.— DM. — Ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament). 8° (367 S.) Düsseldorf 1968, Patmos. 44.— DM. — Die beiden Werke des wohlbekannten Erfurter Exegeten seien hier zusammen genannt, weil sie sich gegenseitig ergänzen und einen Überblick geben über lange Jahre unermüdlicher exegetischer Forschung, von einem einzelnen, oft unter erschwerten Bedingungen vollbracht. Zunächst ein Wort zum Kommentar. Mit Recht wird gesagt, es handele sich um den zur Zeit bedeutendsten Synoptikerkommentar. Wer dieses Buch konsultiert, kann nur dankbar und mit Erstaunen feststellen, welche umfassende Information auf allen einschlägigen Gebieten hier geboten wird. Allein die Literaturangaben sind eine Fundgrube für jeden, der an den synoptischen Evangelien, nicht bloß am Lk-Ev, arbeitet. Es sei z. B. darauf hingewiesen, daß neben den Quellen zu Bibel, Judentum, Frühchristentum, Judenchristentum, Gnosis, Hellenismus, zu den Hilfsmitteln usw. auch die bedeutenden Kommentare zum Lk-Ev aus der christlichen Antike und dem Mittelalter angegeben sind. Aus dem 16.—18. Jh. findet sich eine große Zahl, aus dem 19.—20. Jh. eine „Auswahl aus einer Liste von mehr als 180 Lukaskommentaren" verzeichnet. Aber auch die weitere, in abwägender Auswahl und übersichtlich geordnet angeführte Literatur ist eine in sich wertvolle Lk-Bibliographie. — Es sei dieser Rezension erspart, nun das ganze Werk durchzugehen und zu jedem Abschnitt Meinung und Gegenmeinung aufzuzählen. Es genüge die Feststellung, daß die erste Hälfte des Lk-Ev, Kap. 1, 1—9, 50 fortlaufend kommentiert und mit den Parallelen verglichen wird. Damit ist eine stattliche Reihe wichtiger Texte aus dem NT aufgerufen. Bereits die Darlegung des Proömiums Lk 1, 1—4 nimmt einen Kommentarraum von 25 Seiten ein und stellt eine glanzvolle, die gesamte Traditions- und Redaktionsarbeit des Lk-Ev betreffende Untersuchung dar. Größtes Interesse der Leser weckt gewiß die Exegese der Vorgeschichte des Lk-Ev oder, wie der Verf. sagt, des „Präludiums", Lk 1, 5—2, 52. Gemäß früheren Vorarbeiten des Verf. (siehe gleich) sind Kap. 3 und 4 unter dem Titel „der Anfang von Galiläa aus" zusammengefaßt. Das 5. und 6. Kap. des Lk-Ev sind als „neue Ordnung und Weisung" des Herrn, Kap. 7—9 unter dem Stichwort „Scheidung und Entscheidung" geboten. — Erste Aufgabe eines Kommentars ist es, nicht vielerlei, sondern gezielte Auskunft zu geben, die die Interpretation des Textes, wie er liegt, ermöglicht. Aus einer Überfülle an möglicher Vermittlung

von Material hat der Verf. auf knappstem Raum Sachhinweise, Quellenzusammenfassungen, Verweise auf verwandte und vergleichbare Literatur und kurz begründete Urteile geboten, wie wir sie zur Zeit in keinem Kommentar über die Synoptiker finden. Jeweils wird zunächst die Gliederung und Einteilung des Textes, wie sie der Verf. vornimmt, begründet und ein einleitender Überblick über den näheren Textzusammenhang gegeben. Dann folgen eine schematische Gliederung mit Angabe der synoptischen Parallelen, eine Übersetzung des Bibeltextes, darauf der Einzelkommentar, Sinnabschnitt für Sinnabschnitt. Am Schluß einer solchen Besprechung des Textabschnittes steht gewöhnlich eine Zusammenfassung der literarkritischen, quellenmäßigen und die Redaktionsarbeit des Lk betreffenden Fachuntersuchung. Bei größeren Abschnitten — als Beispiel sei Lk 1, 26—38 herausgegriffen (58—64) — folgt eine gedrängte, aber äußerst informativ begründete Darlegung der Art, Gestaltung und Entstehung des Textabschnittes und über seinen theologischen Gehalt, jeweils in Auseinandersetzung mit anderen Meinungen. Im Fall des Beispiels der Jungfrauengeburt (60 ff.) gibt der Verf. auch einen Überblick darüber, wie er sich das Werden dieser Tradition, den Sinn, den historischen Bezug und die Bedeutung im Lk-Ev denkt. Und er fügt hermeneutische Überlegungen und Ansätze der Vertiefung der hiermit aufgeworfenen Fragen aufgrund des Textbefundes hinzu. Gerade auch in diesen kleingedruckten Texten nach dem eigentlichen Kommentar und in den dazugehörigen Anmerkungen findet der Leser die exegetische und theologische Diskussion zusammengefaßt mit dem Urteil des Verf.

Das bisher Gesagte diene als Begründung für die höchste Anerkennung und Zustimmung, die wir diesem Kommentarwerk entgegenbringen. Es seien noch einige Bemerkungen hinzugefügt, die die Situation dieses Werkes in der jetzigen exegetischen Auseinandersetzung betreffen und zugleich zum zweiten oben genannten Buch von Sch., zum Sammelband „Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien", Stellung nehmen. Ein Kommentar zum Lk-Ev kann nicht geschrieben werden, ohne daß der Autor zu konkreten Streitfragen und zu unentschiedenen Erklärungsmöglichkeiten des Bibeltextes eine „Position" bezieht. Nun gehört Sch. zu denjenigen, die frühzeitig auch auf die Grenzen der „klassischen" formgeschichtlichen Methode hingewiesen haben. Nach der Meinung des Rezensenten hat sich Sch.s im oben genannten Sammelband wieder abgedruckter Artikel aus dem Jahre 1960 „Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition" (39—65) in der nachfolgenden Diskussion bewährt. Für ein breiteres Publikum und für viele, die Theologie verstehen und lehren sollen, ist es zur Zeit immer noch und (leider) vor allem die „Historizität" der evangelischen Tradition, an der sich manche Fragestellungen und nicht selten leidenschaftliche Diskussionen entzünden. Sch. hatte in diesem Artikel einen Weg gewiesen, wie wenigstens auf einem bestimmten Sektor mit den Mitteln der bisher benutzten Methode eine Verfeinerung der Arbeitsinstrumente versucht werden könnte, so daß man genauer zum vollständigen Sinn und damit auch zum historischen Gehalt eines Textes gelangt. Mit solchen Mitteln der exegetischen Wissenschaft hatte er schon früher (1958) in „Die Sprache des Christus" (83—108) wertvolle „Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten" mitgeteilt. Wichtige Folgerungen lassen sich auch aus den übrigen traditionsgeschichtlichen Arbeiten ziehen, die im Sammelband vereinigt sind. Aber dort und öfters noch im Kommentar spiegelt sich auch die Erkenntnis wider, daß wir mit diesen Methoden, wie sie zur Zeit vorliegen, eigentlich an einem „Patt" angelangt sind. Genaue Auskünfte, z. B. über den historischen Grund einer Reihe evangelischer Texte, kann der Forscher von der jetzigen exegetischen Plattform aus nicht geben. Man wird deshalb mit größter Achtung verfolgen, wie Sch. sich davor hütet, aufgrund ungenügender Forschungsergebnisse voreilige Aufschlüsse, z. B. über die (Nicht-)„Historizität" der Jungfrauengeburt oder der Wunderberichte, zu geben. Von der Methode her gesehen, fällt ein Vergleich zwischen Sch.s Überlegungen und anderen Arbeiten auf dem Gebiet der Bestimmung der Historizität oft genug zugunsten Sch.s aus. In einer Reihe von Fällen wird man sich ja fragen, ob der Hintergrund der „Motive" in einem Bibeltext wirklich genau bekannt und ob die Bestimmung der literarischen Gattung und Erzählweise ausreichend gelungen ist. Neue Funde und die fortschreitende Untersuchung der schon vorhandenen Belege können nur dazu auffordern, sich noch mehr um den Text und die damalige Umwelt als z. B. um die Abwägung von für unsere modernen Begriffe im Bibeltext vorliegenden „Unstimmigkeiten" und „Widersprüch-

lichkeiten" zu bemühen, die dann in komplizierte Spekulationen über die wahrscheinliche historische Aussageabsicht münden. Auf diese Weise, besonders wenn mehrere Texte, die vielleicht nicht vollständig aufgearbeitet sind, verglichen werden, gelangt man doch bloß zu Hypothesen. Diese müssen noch von woanders her gestützt werden, und manches Mal sieht man ihnen an, daß sie gar von woanders her vorkonzipiert wurden. Die zur Zeit mit Heftigkeit aufgebrochene Grundlagen-, Sprach- und Methodendiskussion zeigt, daß manche Exegeten sich doch wohl auch ein wenig zu zuversichtlich zur „Historizität" geäußert haben. In solcher Situation weder leichtfertig vorzupreschen noch „fundamentalistisch" zu urteilen, sondern nüchtern zu sagen, was die jetzige Forschungslage hergibt, ist einer der großen Vorzüge der beiden Werke, die hier besprochen werden, besonders des Kommentars. Allerdings bezieht der Verf. in den oben beschriebenen Fällen, in Auseinandersetzung mit wichtigen Meinungen, auch eine eigene Position. Aber er gibt in klarer Sprache seine Gründe an. Und es ist immer lehrreich, zu beobachten, mit welchem Sinn für Methode, für bisher vorgebrachte sachliche Begründungen und mit welchem Fingerspitzengefühl er sich in schwierige Überlieferungssituationen vortastet.

Ein zweites Gebiet, auf welchem der Verf. wichtige Ergebnisse vorlegt, ist die traditionsgeschichtliche und vorredaktionelle „Quellen" der Evangelien betreffende Forschung. Außer dem Kommentar müssen die im Sammelband gebotenen Arbeiten und die sonst erschienenen und hoffentlich weiter erscheinenden Studien des Verf. mit berücksichtigt werden. Genannt seien die Untersuchung über den „Bericht vom Anfang" (69—80), die unter den Titeln „Auf der Suche nach der Redequelle" (111 bis 156) und „Zu lukanischen Sondertraditionen" (159—247) gebotenen Arbeiten. Dem einen oder anderen Kollegen mögen die vom Verf. durchgeführten Operationen, auf die im Kommentar ebenfalls verwiesen wird, mit äußerst scharfem, wenn nicht zu spitzem Scheidemesser vorgenommen erscheinen. Aber auch ein solch kritischer Betrachter wird sich auf die vom Verf. angegebenen Gründe verwiesen fühlen, und er wird von dorther manche Hilfe für seine eigene Position in der Auseinandersetzung entlehnen. — Ein besonderes Verdienst Sch.s ist sein Beitrag zur Redaktionsgeschichte. Die Auseinandersetzung mit H. Conzelmanns Thesen zieht sich durch die Vorarbeiten (vgl. das Autorenregister zum Sammelband) und vor allem durch den ganzen Kommentar. Überzeugend wirkt die Detailarbeit am Text, die Sch. vornimmt, gegenüber dem nun doch mit relativ wenigen Fakten untermauerten großen Wurf der „Mitte der Zeit", sosehr sich jeder, der das Lk-Ev auslegt, H. Conzelmanns Untersuchungen verpflichtet weiß. Es ist allerdings notwendig, an vielen Stellen im Kommentar nachzulesen, um des Verf. Meinung über die „Redaktion" des Lukas aufzuspüren. Diese Schwierigkeit liegt auch in der Technik des Kommentars begründet. Die für den Schluß des zweiten Bandes angekündigte „Einleitung" wird wohl eine gewisse Abhilfe bringen. Wertvolle Ergänzung bieten auch die im Sammelband angeführten Arbeiten im Kapitel „Zur lukanischen Redaktion" (251 ff.). Mancher mag noch mehr an Hinweisen zur lukanischen Konzeption erwartet haben, mancher wird auch an einzelnen Stellen den Text des Lk-Ev anders gliedern, aber man wird Sch.s Ausführungen weiterführen bzw. widerlegen müssen, um den eigenen Vorschlag zu begründen.

Der Verf. ist aber nicht bloß „Fachexeget", Philologe oder vergleichender Religionswissenschaftler, er ist echter Theologe. Das zeigt sich immer wieder bei der Interpretation der Texte. Es finden sich in jedem Abschnitt Hinweise oder längere Ausführungen zur theologischen Bedeutung des Lk-Textes. Daß sich Sch. auch „ex professo" mit theologischen Überlegungen auseinandersetzt, beweisen seine sonstigen Schriften, im Sammelband findet sich z. B. der Artikel „Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschato-logie und Theo-logie im gegenseitigen Verhältnis" (1959) wieder abgedruckt (13—35). Aus all dem geht hervor, daß dieser Sammelband und auf jeden Fall der Kommentar zum unentbehrlichen Rüstzeug jedes Exegeten der synoptischen Evangelien gehören. — Sowohl der Sammelband wie bereits dieser erste Band des Kommentars werden durch zahlreiche gute Register erschlossen. Beide Bücher sind sehr sorgfältig gearbeitet und gedruckt. Auch im Kommentar finden sich viele griechische Zitate und in den Anmerkungen z. B. textkritische Abkürzungen und Siglen. Der Druck war also wohl ziemlich mühsam und aufwendig. Dem Rezensenten, der auch mit nichteuropäischen Kollegen und Studenten zusammenzuarbeiten Gelegenheit hat, sei zum Schluß jedoch eine Bemerkung gestat-

tet, die sich auf den Preis, besonders des Kommentars, bezieht: Es ist sicher, daß sich Studenten und viele Kollegen im größeren Teil der Welt diesen Kommentar wegen seines hohen Preises nicht aus eigenen Mitteln — wie man es sich wünschte — auch als persönliches Exemplar erwerben können. Angesichts dieser Tatsache müssen wir in der Bundesrepublik uns wohl ernstlicher als bisher die Frage stellen, ob wir solche Werke nach unserem Standard vertreiben dürfen, ob wir nicht um der Sache willen verpflichtet sind, solche zum unersetzlichen Bestand christlicher Bibelexegese gehörenden Bücher erheblich billiger zugänglich zu machen. Es sieht so aus, als ob die sich wiederholenden Klagen so vieler ernstlich Interessierter mittlerweile zum berechtigten Vorwurf würden. F. Lentzen-Deis, S. J.

Schlier, Heinrich, Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge, III. 8° (320 S.) Freiburg 1971, Herder. 40.— DM. — Es handelt sich um einen dritten Sammelband mit exegetischen Aufsätzen und Vorträgen (nach „Die Zeit der Kirche" und „Besinnung auf das Neue Testament"). Einige der 18 Beiträge waren bisher unveröffentlicht; die meisten aber waren bereits an anderen Stellen erschienen — vorwiegend in den letzten Jahren. In 2 Aufsätzen befaßt sich der Verf. mit der ntl. Theologie des Wortes Gottes („Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes"; „Gotteswort und Menschenwort"). In „Reich Gottes und Kirche nach dem Neuen Testament", „Über die Herrschaft Christi" und „Das Ende der Zeit" geht es um den eschatologischen Charakter der christlichen Glaubensbotschaft. Zentrale Themen der johanneischen Theologie werden in drei Artikeln behandelt („Zur Christologie des Johannesevangeliums"; „Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie"; „Die Bruderliebe nach dem Evangelium und den Briefen des Johannes"). In acht Beiträgen legt der Verf. paulinische Texte aus („Die Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi nach dem Apostel Paulus"; „Die Stiftung des Wortes Gottes nach dem Apostel Paulus"; „Die ‚Liturgie' des apostolischen Evangeliums (Röm 15, 14—21)"; „Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus"; „Das Herrenmahl bei Paulus"; „Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis"; „Der Christ und die Welt"; „Das, worauf alles wartet. Eine Auslegung von Röm 8, 18—30"). Es folgen schließlich eine Interpretation des 1. Petrusbriefes („Eine Adhortatio aus Rom. Die Botschaft des ersten Petrusbriefes") und als „ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen": „Das bleibend Katholische". — Der Verf. legt in der Einleitung des Bandes seinen theologischen Standort dar, der sich in den verschiedenen Aufsätzen durchsetzt und durchhält und der auch schon in der Wahl und Zusammenstellung der behandelten Themen erkennbar wird: 1. Es handelt sich um eine Theologie, die das eschatologische, in Jesu Christi Person, Kreuz und Auferwekkung ein für allemal geschehene Offenbarungsereignis auslegt. 2. Diese Theologie geht von der Überzeugung aus, daß es „eine geschichtliche Überlieferung der Offenbarung gibt, die exklusiven und normativen Charakter hat" (10) — was sich grundlegend in der Kanonizität der Hl. Schrift auswirkt. 3. Diese Theologie beansprucht, „kirchliche" Auslegung der Hl. Schrift zu sein, in die freilich die Erkenntnisse der historisch-kritischen Arbeit an der Bibel eingehen. Die Einnahme des so charakterisierten theologischen Standortes geschieht nicht willkürlich, sondern drängt sich von der Hl. Schrift selbst her auf und ist somit sachgemäß. Letztlich ist es „das Ende der Zeit", das „Herkunft und Recht der Voraussetzungen" (12) erweist. Das „Ende der Zeit" ist „mehr oder weniger die verborgene Mitte aller vorgelegten Arbeiten", und diese versuchen zu entfalten, „was dieses Ende, das der Anfang ist, meint" (12). — Zwar nimmt der Verf. nicht ausdrücklich Bezug auf die Eschatologie-Diskussion dieses Jahrhunderts, aber sie ist als theologiegeschichtlicher Hintergrund doch stets gegenwärtig. Und nur auf diesem Hintergrund wird das große sachliche Gewicht der Beiträge ansichtig. Die Rede vom „Ende der Äonen" bezeichnet in diesem Zusammenhang eine katholische Position, die sich von den enteschatologisierten (A. Schweitzer), entmythologisierten (R. Bultmann), entkerygmatisierten (F. Buri) Theologien, die vom Ausbleiben der Parusie ausgehen, ebenso tiefgreifend unterscheidet wie von den modernen enteschatologisierten, weil rejudaisierenden säkularistischen Theologien. — Die Beiträge zeichnen sich durch Klarheit, Schlichtheit, Kürze und Prägnanz in Aufbau und Sprachstil aus. Der Verf. spricht stets ohne Umschweife zur Sache. Seine Aussagen sind gleichzeitig differenziert und eindeutig. Die Entschiedenheit der Stellungnahme des Verf. zwingt den Leser, nun seinerseits sich zu entscheiden. In die-

sem Sinn wirkt das Buch klärend und trägt zur Unterscheidung der Geister in Kirche und Theologie bei. — Der Verf. sieht ein Prinzip des Katholischen darin, daß die entschiedene Entscheidung Gottes, die in Jesus Christus für die Welt geschehen ist, sich in der Kirche fortsetzt. „Sie in ihrer Leibhaftigkeit als Leib Christi ist durch ihre konstitutiven Elemente und durch alles, was diese aufgreifen und gestalten, die Exposition der gefallenen Entscheidung Gottes, der Erweis und Ausweis ihrer äußersten und konkreten Entscheidung" (302). Die Kirche ist Leib Christi. „Es ist der Heilige Geist, der die Entscheidung Gottes als geschehene gegenwärtig erschließt, und er hat ... den Leib Christi erschlossen in den Leib Christi auf Erden, in die Kirche" (302). Das biblische Bild des Leibes Christi ist geeignet, vielleicht unentbehrlich, wenn man das eschatologische Wesen der Kirche beschreiben will. Es hebt die bruchlose Kontinuität der Bewegung, die aus der entschiedenen und konkreten Entscheidung Gottes entsteht, ans Licht. Zwingt aber die Erfahrung, die die Kirche mit sich selbst in der Geschichte gemacht hat und heute macht, nicht dazu, das Leib-Bild um ein anderes Bild zu ergänzen, das die Gebrochenheit der kirchlichen Antwort auf Gottes Wort, also ihre Sündigkeit, zum Ausdruck bringen kann (vgl. Vat. II, Lumen Gentium 8; Gaudium et Spes 43)? Das Bild der „Braut" (vgl. dazu *H. Schlier,* Zu den Namen der Kirche in den Paulinischen Briefen, in: Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg 1964, Herder. 294—306) bietet sich an, die quasipersonale Eigenständigkeit und Gegenständigkeit der Kirche Christus gegenüber und darin sowohl ihre liebende Treue als auch ihre mögliche Untreue darzustellen. Im Prinzip des Katholischen sollte m. E. das nicht voll überschaubare Miteinander dessen, was das Leib-Bild *und* das Braut-Bild zur Sprache bringen, zur Geltung kommen.

W. Löser, S. J.

Schelkle, Karl Hermann, Theologie des Neuen Testaments. I. Schöpfung. III. Ethos (Kommentare und Beiträge zum Neuen Testament). Gr. 8° (I: 172 S., III: 347 S.) Düsseldorf 1968 (I), 1970 (III), Patmos. Ln. I, 21.— DM; III, 32.— DM. — Mit Band I und III seiner „Theologie des Neuen Testaments" hat der Verf. bisher die Hälfte seines auf vier Bände geplanten Werkes herausgebracht. Weitere Bände über die „Heilsgeschichte der Offenbarung" und „Gottesherrschaft, Kirche, Vollendung" stehen noch aus. Dem Fachmann wird hier eine handliche und (jeweils am Anfang eines Abschnitts) reichdokumentierte Zusammenfassung wichtiger Themen und Motive der ntl. Theologie geboten, dem interessierten Nichtfachmann eine ausführliche, niemals zuviel voraussetzende Einführung.

Sch. gliedert seine „Theologie des Neuen Testaments" bewußt nicht nach ntl. Schriftengruppen, sondern nach Themen, die ihrerseits dann entsprechend den wichtigsten ntl. Schriftengruppen (meist mit einer atl. Einführung) behandelt werden. Der Vorteil dieser Behandlung des Stoffes ist die erleichterte Verwendbarkeit innerhalb der dogmatischen Theologie. So eignet sich das Buch als Nachschlagewerk bibeltheologischer Art zu wichtigen Themen dogmatischer Theologie, ohne den mühsamen Rekurs auf das „Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament", hrsg. von G. Friedrich (begründet von G. Kittel), zu fordern. Der dritte Band vermag denselben Dienst speziell für Fragen und Themen der Moraltheologie zu leisten. — In der Behandlung der Einzelthemen versucht Sch. jeweils den verschiedenen Ausprägungen der ntl. Theologie Rechnung zu tragen. Im ersten Band werden dabei die Themen „Welt", „Zeit und Geschichte" und „Mensch" behandelt. Der dritte Band beginnt mit einem Paragraphen über „Begriff und Geschichte der Theologie des Neuen Testaments", einer Art nachgeholter methodologischer Einleitung, und behandelt dann Grundlagen und Einzelthemen der ntl. Ethik („Grundlagen", „Grundhaltungen", „Ziele", „Sachgebiete"). Aus Gründen der Konvenienz werden die drei syn. Evangelien jeweils unter der Überschrift „Synopse" am Beginn der ntl. Abschnitte zusammengefaßt. Hier hätte man sich gelegentlich etwas mehr Unterscheidung der doch sehr verschiedenartigen Theologien der drei syn. Evangelisten gewünscht. Die Apostelgeschichte hätte dabei (entgegen früheren Entwürfen) mit Lukas zusammengefaßt werden dürfen. Der Unterschied zwischen der Verkündigung Jesu und deren Interpretation durch die syn. Evangelisten wird zudem nicht immer genügend deutlich. — Die Methodenfragen zu Beginn des dritten Bandes werden naturgemäß besonderes Interesse wecken. Mit Recht verlangt Sch. hier das Bemühen um eine ntl. Theologie, auch wenn deren Ausgangspunkt die stets verschiedenen Theologien der ntl. Autoren

(und ihrer Quellen) sein müssen (III, 21). Mit Recht erkennt er auch den Verkündigungscharakter der ntl. Schriften, angefangen von den Evangelien, und deren Verwurzelung in der Botschaft vom Auferstandenen (III, 15). Vielleicht hätte dieser hermeneutische Ansatzpunkt im einzelnen noch klarer zur Geltung gebracht werden können (am Anfang hätte dann nicht die „Lehre von der Schöpfung" gestanden!). Die Problematik des Verhältnisses von Gotteswort und Menschenwort wird angedeutet, wenn auch sicher nicht zufriedenstellend gelöst („Nicht jedes Wort der Bibel ist buchstäblich und wörtlich Gottes Setzung. Es sind auch menschlich unvollkommene Worte darin": III, 14). Hier kann man auf einen weiteren, fruchtbaren Dialog des Exegeten mit dem Systematiker hoffen, dem das vorliegende Werk von Sch. dienen will. (Im Inhaltsverzeichnis von Band III machte der Druckfehlerteufel aus dem „alttestamentlichen" das „altdeutsche Gotteswort"!) J. Beutler, S. J.

Gnilka, Joachim, Der Epheserbrief (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band X: Faszikel 2). 8° (XVIII u. 328 S.) Freiburg-Basel-Wien 1971, Herder. Geb. 53.— DM; Subskr. 48.— DM. — In der Reihe der Gefangenschaftsbriefe läßt J. Gnilka auf die Auslegung des Philipperbriefes (1968) den Kommentar zum Epheserbrief folgen. Der Einzelexegese (53—326) wird eine ausführliche Abhandlung über Einleitungsfragen vorausgeschickt (1—52). In der Adressenfrage (1—7) entscheidet sich G. — unter der Voraussetzung, daß der Epheserbrief nicht von Paulus stammt — für die immerhin vorhandene, wenn auch weniger gut bezeugte Lesart ἐν Ἐφέσῳ. Sie gibt den Ort der Entstehung an und den Radius, für den er bestimmt ist. — Das Verhältnis zum Kolosserbrief (7—13) läßt auf verschiedene Verfasser schließen. Epheser ist jünger als Kolosser und literarisch abhängig von ihm, aber beide stehen in der gleichen paulinischen Tradition. — Die Verfasserfrage (13—21) ist damit schon präjudiziert, wird aber durch theologische, linguistische und historische Argumente untermauert. Vor allem die sachlich-theologischen Anhaltspunkte fallen bei der Beurteilung des deuteropaulinischen Charakters des Briefes ins Gewicht: Der Abschnitt Eph 3, 1 ff. mutet wie ein Rückblick auf Paulus an; die Kirche aus Juden und Heiden läßt nicht mehr die Spannung und den Kampf des Apostels erkennen; das Bild von der Kirche, gegründet auf dem Fundament der Apostel und Propheten (2, 20), setzt die Gründergeneration voraus; die universale Kirche als „Leib" mit dem „Haupt" Christus ist trotz der Ansätze bei Paulus deuteropaulinische Konzeption; wichtige paulinische Themen (Parusie, Rechtfertigung) fehlen. Diese und andere Beweismomente werden im Verlauf der Exegese und in den Exkursen weitergeführt und vertieft. Die Pseudonymität darf nicht als Fälschung mißverstanden werden. Der Verfasser, aus der „Schule" des Apostels, denkt die Theologie des Meisters weiter und tritt bewußt mit seiner Person zurück, um das Wort des Apostels neu zur Sprache zu bringen. Zeitlich ist die Entstehung des Briefes um das Jahr 90 anzusetzen. — Überlieferungsgeschichtlich (21—29) steht der Brief im Schatten der paulinischen Briefe; die Nähe zu 1 Petr beruht nicht auf literarischer Abhängigkeit, sondern auf der gemeinsamen paulinischen Tradition. Skeptisch beurteilt G. die Übernahme fester liturgischer Texte oder Schemata, wie sie von Schille, Kirby, Pokorny vorgeschlagen wurde; wohl aber halte sich der Verfasser von Epheser im ersten Teil (1—3) in freier Weise an das im jüdischen und christlichen Beten weitverbreitete Ordnungsgefüge: Lobpreis (Eulogie) — Dank/Bitte — Doxologie, wobei er liturgische Formeln übernehme und liturgischen Stil imitiere. Im zweiten, paränetischen Teil werde essenisch-qumranische Tradition sichtbar. — Nach Aufbau, Stil und Art (29—33) kann der Brief als Homilie bezeichnet werden, die im ermahnenden Teil die Konsequenzen aus der im 1. Teil gegebenen Lehre über die Kirche zieht. — Die religionsgeschichtliche Voraussetzung (33—45) sucht G. nicht in der gnostischen Ideenwelt, sondern mit Colpe und Hegermann in den Spekulationen der hellenischen Synagoge und ihres bedeutendsten Vertreters Philo von Alexandrien. Dem ekklesiologischen Konzept des Briefes komme die philonische Logos- und Anthroposlehre am nächsten; doch könne die Bezeichnung der Kirche als „Leib Christi" ohne die paulinische Theologie nicht erklärt werden. — Anlaß des Schreibens (45 bis 49) ist wohl die Verwirrung der asiatischen Kirche durch den Synkretismus, dem gegenüber das Bild der universalen Kirche ins Bewußtsein gerufen wird. — Einen Überblick über die Lage der textlichen Überlieferung bietet der letzte Abschnitt der Einleitung (49—52). — Aus dem Kommentar des Textes, der sehr sorgfältig gearbei-

tet ist, auf der Höhe der Forschung steht und zu durchaus selbständigen Urteilen vorstößt, seien einige Einzelheiten besonders hervorgehoben: Die Gliederung der Eulogie (1, 3—14) sieht G. gegeben durch die drei Partizipien ὁ εὐλογήσας (v. 3), προορίσας (v. 5), γνωρίσας (v. 9) und durch die Relativsätze ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν (v. 7) und ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν (v. 11); mit dem zweiten Partizip (v. 5) verbindet er ἐν ἀγάπῃ ; mit dem dritten (v. 9) die Worte ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει. — Die Übersetzung der schwierigen Verse 9 f. lautet: „In aller Weisheit und Einsicht hat er uns das Geheimnis seines Willens kundgetan nach seinem Huldratschluß, den er zuvor in ihm gefaßt hatte für die Durchführung der Zeitenfülle: (nämlich) in dem Christus als dem Haupt das All zusammenzufassen, was in den Himmeln und was auf der Erde ist." — In den Versen 1, 11—12 stehen nicht die Judenchristen besonders im Blickpunkt; denn das „kai" (v. 11) bezieht sich auf das Verbum ἐκληρώθημεν; und am Ende von v. 12 schauen die Worte τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ nicht zurück in eine jüdische Vergangenheit, meinen vielmehr den Hoffnungsstand der christlichen Gegenwart, der im Blick auf den Stand der Vollendung ein „vor" bedeutet; mit Recht weist G. auf Kol 1, 5 hin. — Bemerkenswert sind die Worte des Verf. zu Eph 1, 22 f.: „Somit stellt sich das Verhältnis Christus — Kirche — Welt so dar, daß Christus zwar das All erfüllt, daß aber die Kirche im besonderen sein Pleroma ist. Die Begriffe Pleroma und Soma bleiben ihr ja vorbehalten. Die Kirche nimmt also eine Mittlerstellung ein zwischen Christus und τὰ πάντα. Durch sie, sein Pleroma, geschieht Erfüllung der Welt vom Haupte Christus her" (99). — Im Abschnitt 2, 1—10 ist noch nicht die besondere Lage der Heiden ins Auge gefaßt; es geht um die grundsätzliche Bestimmung des Menschen außerhalb des Heils und um seine Verwiesenheit auf Christus, den Mittler des Heils. Die Worte τέκνα φύσει ὀργῆς (v. 3) bezeichnen nicht (jedenfalls nicht direkt) die Erbsündlichkeit; sie besagen, daß die unter der Herrschaft des Welt-Äons Stehenden ihrer Lage entsprechend „wirklich" Kinder des Zornes sind. — Die vor allem in 2, 5 f. sichtbar werdende präsentische Eschatologie des Briefes hat keinen gnostischen Hintergrund; näher kommt ihr die qumranische Eschatologie, die ein eschatologisch-gegenwärtiges Heil zu kennen scheint (119 f.). — Im Abschnitt 2, 11—22 wird das Geheimnis der Kirche unter dem Gesichtspunkt ihrer Einheit aus Juden und Heiden betrachtet. Den Versen 2, 14—18 liegt wohl ein altes Christuslied zugrunde, das der Verfasser des Epheserbriefes, unter Umdeutung eines ursprünglichen (nicht notwendig gnostischen) kosmisch-räumlichen Vorstellungsschemas (vgl. die Worte τὰ ἀμφότερα und τὸ μεσότοιχον v. 14), auf die Einigung der Völkergruppen durch die Aufhebung des Gesetzes bezog; diesen Versen ist es auch eigen, daß Christus direkt als Subjekt des Heilshandelns hervortritt. — Der Abschnitt 3, 1—12 wendet sich speziell dem Dienst des Apostels an der Kirche zu: Das durch Offenbarung empfangene „Geheimnis" (Beteiligung der Heiden am Heil, Kirche aus Juden und Heiden) hat er als Diener des Evangeliums verkündet und dadurch zu verwirklichen gesucht; das derartig in der Kirche realisierte und offenbar gewordene Heilsgeheimnis hat seinerseits eine Offenbarungsfunktion in der Weltöffentlichkeit. — In den Versen 3, 14—19 richtet sich das Gebet des Apostels letztlich darauf, daß die Gläubigen zu erkennen vermögen, wie der Heilsraum der Kirche (v. 18) erfüllt wird von der Liebe Christi (v. 19 a), damit sie so vom Pleroma Gottes erfüllt werden (v. 19 b). — Der mit dem 4. Kapitel beginnende paränetische Teil des Briefes setzt ein mit der Betonung der Einheit (4, 1—6) und der Vielfalt der Dienste (4, 7—16) in der Kirche. Die von Christus gegebenen Ämter (v. 11) sollen hinwirken auf die Zurüstung aller Gemeindeglieder zum kirchlichen Engagement (v. 12); das ἔργον διακονίας in v. 12 ist nicht der amtliche Dienst, sondern die Dienstleistung, zu der jeder Christ angehalten wird für den Aufbau des Leibes Christi. — Zum Abschnitt 5, 22—33 findet G. die treffenden Worte: „(Die Ehe) wird zum Abbild des höheren Liebesbündnisses, die dienende Hingabe des Mannes an seine Frau zum Abbild der Lebenshingabe Christi, die Hingabe der Frau an ihren Mann zum Abbild des Angewiesenseins der Kirche auf Christus", und wenn auch das μυστήριον (v. 32) nicht das Sakrament der Ehe bezeichnet, sondern das Geheimnis Christus—Kirche, so liegt es doch im Kontext dieses Abschnittes, daß „die Ehe ... im christlichen Heilsgeschehen verwahrt erscheint und von daher jede andere menschliche Verbindung überragt" (289). — Die laufende Texterklärung wird an passenden Stellen mit wertvollen Exkursen unterbrochen: „Das Weltbild" (63—66); „In Christus" (66—69); „Die Ekklesiologie" (99—111); „Die

Eschatologie" (122—128); „Ein älteres Christuslied" (147—152; Eph 2, 14—18); „Hieros Gamos" (290—294). — Der Rahmen dieser Besprechung gestattet es nicht, auf den reichen Inhalt dieser Exkurse einzugehen. Sie dienen der vertieften und systematischen Darstellung und religionsgeschichtlichen Beleuchtung wichtiger Begriffe und Lehrpunkte. Die vier ersten suchen auch den deuteropaulinischen Charakter des Epheserbriefes weiter zu begründen. Ob aber in dieser Frage die Diskussion abgeschlossen ist, möchte ich bezweifeln. Die Nähe von Kol und Eph zu den unbestrittenen Paulusbriefen ist immerhin so groß, daß man vielleicht doch zu dem Urteil kommen kann, Paulus selbst habe „weitergedacht" und sich weiterentwickelt in Richtung auf Sprache, Stil und theologischen Gehalt der beiden genannten Briefe. Es ist hier nicht der Raum gegeben, darauf näher einzugehen. Einige kritische Bemerkungen zur Exegese von 1, 3—14 möchte ich beifügen: Nach dem thematischen Einleitungsvers (v. 3) bilden vv. 4—6a, 6b—7, 8—10, 11—14 (mit den Unterteilen vv. 11—12 und vv. 13—14) inhaltlich geschlossene Einheiten. Die Einschnitte scheinen deshalb nicht bei den Partizipien, sondern bei den Verba finita καθὼς ἐξελέξατο (v. 4), ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς (v. 6b), ἧς ἐπερίσσευσεν (v. 8) und ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν (v. 11) zu liegen. Die beiden ἐν-Wendungen wird man besser zum Vorhergehenden beziehen; die erstere (ἐν ἀγάπῃ), weil die Liebe Gottes als Grund der Vorausbestimmung genügend durch κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ zum Ausdruck gebracht ist; die letztere (ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει), weil die Offenbarung des Geheimnisses v. 9—10 unsere überfließende Begnadigung mit „Weisheit und Einsicht" zum Ziele hat. In v. 12 dürften die Worte εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ den Ton haben und nicht lediglich akklamatorische Zwischenbemerkung sein. Denn mit dem Verbum ἐκληρώθημεν (wir wurden Erloste, wurden zu Erben bestimmt) richtet sich der Blick doch wohl auf die Endvollendung; vgl. in v. 14 ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας. Als Erben sollen wir, die wir (hier) „in Christus Hoffende gewesen sind", (endgültig) „zum Lobpreis seiner (der göttlichen) Herrlichkeit sein". Ähnlich schließt ja auch die Anwendung auf die Adressaten: Der Geist als „Angeld unseres Erbes" zielt hin „auf die Erlösung derer, die (Gottes) Eigentum geworden sind", und letztlich „auf den Lobpreis seiner Herrlichkeit" (v. 14). K. Wennemer, S. J.

Giblin, Charles Homer, S. J. In Hope of God's Glory. Pauline Theological Perspectives. 8° (424 S.) New York 1970, Herder and Herder. 13.50 $. — Immer wieder wird der Ruf laut nach Büchern, die, gemäß den Prinzipien sachgerechter Exegese erarbeitet, eine gute Einführung in die Bibel geben und doch zugleich nicht in Kleinigkeiten hängenbleiben, sondern theologische Einsicht und geistliche Anregung bieten. Von vielen Lesern wird die eigentliche exegetische Fachliteratur als „zu hoch" empfunden. Die „geistliche Schriftlesung" soll aber nicht bloß von der „geistlichen" Tradition gespeist sein, losgelöst von der strengen, wissenschaftlich begründeten Schriftauslegung. Da im deutschsprachigen Raum Bücher, die beiden Anforderungen genügen, nicht gerade im Übermaß vorhanden sind, sei auf dieses Werk eines amerikanischen Autors — G. ist Professor an der Fordham University in New York City — hingewiesen. Das Buch hat zwei Hauptteile, die man auch getrennt voneinander lesen kann. Ziel des Verf. ist es, eine Hinführung in die Leitgedanken paulinischer Theologie anhand der Texte zu bieten. Im ersten Teil (3—237) umreißt er, chronologisch vorgehend, die Grundgedanken der paulinischen Briefe: 1 und 2 Thess, Gal, Phil, 1 und 2 Kor, aus dem Römerbrief Kap. 12—16. Er möchte zeigen, wie das paulinische „Evangelium" je und je anders in die verschiedenen Situationen der Gemeinden hineingesprochen wird. Zugleich zeichnet sich die Entwicklung der paulinischen Lehre ab. Und es öffnen sich immer neue Einsichten in den lebendigen, apostolischen Geist des Paulus. Dieser Teil ist auch eine gute Einleitung in die Lesung der paulinischen Briefe, exegetische Fachworte und Methoden werden gleichsam nebenbei erklärt. Der zweite Teil des Buches (241—398) bringt nach Bemerkungen über das Sendungsbewußtsein und die Berufung des Paulus eine Darlegung der wichtigen Kapitel 9 bis 11 und 1—8 des Römerbriefes. In beiden Teilen des Werkes sind dem Verf. wichtige Texte in englischer Übersetzung strukturiert abgedruckt. Am Ende des Buches finden sich eine Zeittafel, vier Karten, ausgewählte Literatur zu den einzelnen Paulusbriefen und zu den behandelten paulinischen Themen, Autoren-, Stellen- und Sachregister. F. Lentzen-Deis, S. J.

3. Dogmatik

Bouillard, Henri: Comprendre ce que l'on croit (Collection Intelligence de la foi). 8° (156 S.) Paris 1971, Aubier-Montaigne. — Der auch im deutschen Bereich bekannte Autor, theologisch besonders durch die Übertragungen seiner Werke „Blondel und das Christentum" (dt. 1963) und „Logik des Glaubens" (dt. 1966), legt hier in der Reihe „Intelligence de la foi" eine Arbeit vor, die sich ganz direkt mit dem eigentlichen Thema dieser Reihe beschäftigt. Es geht um das Verständnis dessen, was man glaubt, um die Glaubenseinsicht. Nicht so sehr ein weiterer Versuch in der schon nicht mehr überschaubaren Flut von Veröffentlichungen zur Glaubenskrise und zur Glaubensnot, als vielmehr eine vernünftige und verantwortliche Begründung des Glaubens. Doch umgreift hier das eine das andere, und nur der Ansatz und die Fragestellung erscheinen heute eher ungewöhnlich. Die Arbeit besteht aus fünf selbständigen Beiträgen, die in den Jahren von 1964 bis 1969 entstanden sind, doch hat der Verfasser sie hier sehr überlegt und geschickt zusammengestellt, so daß sich durchaus ein überzeugendes und zusammenhängendes Ganzes ergibt. Man könnte von einer durchdachten Skizze „für einen Weg der Reflexion" (11) sprechen. Zunächst wird unter dem allgemeinen Titel „Glauben und Verstehen" (13—42) ein Zugang zur Frage und zu dem vorgeschlagenen Weg erarbeitet. Ein Rückgriff auf das Verständnis der Glaubenseinsicht bei Anselm von Canterbury dient der Verdeutlichung der heutigen Aufgabe. Sicher ist, daß sich solche Einsicht nur aus der Mitte des Glaubens heraus entfalten kann; auf sie zielt denn für den Autor zunächst das ganze Bemühen. Nur in der bewußten und beständigen Rückbindung an diese Mitte darf und kann der Theologe auch in unserer Welt den vielfältigen Einzelaufgaben folgen, die sich ihm aufdrängen. Das Verstehen des Theologen muß im Glauben stehen (19). Die Bestimmung der Mitte dieses Glaubens wird in den beiden folgenden Kapiteln von zwei verschiedenen Seiten aus versucht: einmal mehr sachlich-theologisch und sozusagen von Gott aus unter der Überschrift „Der Gedanke des Übernatürlichen und das christliche Mysterium" (43—67) und dann mehr persönlich vom Menschen aus in den Überlegungen zu „Menschliche Autonomie und Gegenwart Gottes" (69—96). Der erste Versuch zeigt dabei kritisch die Grenzen eines verengten und isolierten Verständnisses von Übernatur auf und nennt das, was er ausdrücken muß, wenn man möchte, daß der Begriff des Übernatürlichen wirklich das Wesen des Christentums zusammenfaßt (52). Schon in diesem Zusammenhang wird nachdrücklich auf die „geistliche Vorentscheidung" des Menschen und die „Vermittlung Christi" hingewiesen. Nur scheint sich von daher für den Menschen die Frage nach seiner Freiheit aufzudrängen, der B. dann im folgenden Kapitel an Hand des Beispiels der moralischen Verantwortung nachgeht. Wie sind ethische Existenz des Menschen und Gegenwart Gottes zugleich möglich? Der Verf. spricht hier vom „Geheimnis des Menschen in seinem Bezug zu Gott" (83). Um jede unzulässige Verkürzung zu vermeiden, wird an einigen bekannten Fragen aufgewiesen, in welchem Sinn die Gegenwart Gottes zugleich für Welt und Mensch immanent und transzendent ist (86). Darum kann auch die ethische Existenz, d. h. der Bezug des Menschen zum Menschen mitten in der Welt, gerade der Ort sein, an dem die menschliche Autonomie offen ist auf die Anwesenheit Gottes hin (95). — Wie aber kann sich dieser Bezug ausdrükken? B. möchte dazu einiges unter dem Titel „Die Sprache der Theologie" (97—124) sagen. Er geht dafür von der Offenbarung als Gegenstand und Norm der Theologie aus. Getragen wird auch das theologische Bemühen grundsätzlich vom Glauben (103), jedoch so, daß es keine Offenbarung ohne Theologie gibt, da sich Wort Gottes dem Menschen von Anfang an theologisch zusagt, d. h. in menschlichen Ausdrücken. Theologie gibt es also, weil es Offenbarung gibt, die sich an den Menschen richtet. Für ihn ist seine grundlegende Frage nach Sinn auch der Zugang zu Theologie (123), seine Verstehensmöglichkeit bedingt sein theologisches Vorgehen (112), und seine Situation ist darum gewissermaßen ‚locus theologicus' (107). — Das letzte Kapitel „Die theologale Struktur des Credo" (125—148) will nicht nur einige Hinweise zum Inhalt der Glaubensbeziehung geben, sondern über die eigentümliche Bewegung und Tendenz des Credo eine Brücke zwischen dem Wie und dem Was schlagen. „Glauben" wird darum als der eigentliche Prozeß der Sinngebung des Begriffes „Gott" (127) vorgestellt. Damit ist schon jene lebendige Korrelation angesprochen, die vorgängig zur ausdrücklichen Behauptung der Existenz Gottes zwischen dem offenbarenden

Wort und dem antwortenden Glauben besteht (131). Und doch ist das nicht so zu verstehen, als setze das Verstehen des Glaubens erst nachträglich ein. Das vernünftige Erfassen ist vielmehr dem Glaubensakt gleichzeitig, allerdings so, daß es ein Erfaßtwerden des Menschen auch und gerade in seinen erkennenden Fähigkeiten durch die sich offenbarende Wahrheit ist (133). In endgültiger und voller Form geschieht das in der Person Jesu Christi (139), in dem der letzte Knoten oder Kreuzungspunkt all der verschiedenen angedeuteten Linien angesetzt wird. So umgreift dieser christozentrische Grund auch die anthropozentrische Blickweise, hilft aber, deren Einseitigkeiten zu vermeiden. Damit ist die Grundstruktur theologischen Sprechens deutlich, in der die Hinweise ernst genommen sind, die in den vorangehenden Kapiteln erarbeitet wurden. Das Glauben bzw. Leben *in* Gott (credo in Deum) führt uns zur Wirklichkeit und Wahrheit Gottes. — Das auf weite Strecken hin stark komprimiert Skizzenhafte der Arbeit fordert eine eigene Bemühung, die aber doch durch Klarheit erleichtert wird. Neue Ideen sind es weniger, die den Wert des Buches ausmachen, als die strenge Erarbeitung von Zusammenhängen und Verbindungen, die als Gesamtgefüge gerade jene Glaubenseinsicht gewähren, um die es dem Verf. geht. Hier werden nicht nur einige Aufsätze leicht zugänglich gemacht, hier wird ein Ganzes vorgelegt, das durchaus mehr bietet als nur die Summe seiner Teile.

K. H. Neufeld, S. J.

Braun, Herbert, Wie man über Gott nicht denken soll. Kl. 8° (128 S.) Tübingen 1971, Mohr. Brosch. 9.80 DM. — Der Buchtitel täuscht (wie so oft). Erst wenn man auf der Innenseite des Büchleins den Untertitel liest, kommt man dem Inhalt näher: Dargelegt an Gedankengängen Philos von Alexandria. In 10 kleinen Kapiteln werden hier Zitate aus den Werken des jüdisch-hellenistischen „Philosophen" zusammengestellt. Man hat fast den Eindruck, als habe der Autor einen Teil seines Zettelkastens abgedruckt. Wenigstens sagt er selber (5), das Büchlein sei ein Nebenergebnis seiner Vorarbeiten zu einem Hebräerbriefkommentar. Dem Leser wird das Stellenmaterial angeboten, geordnet nach den Stichworten der Kapitelüberschriften: Gott, der Schöpfer; Gott, das Seiende; Gottes Erkennbarkeit; Gottes Sprechen; Gottes Überlegenheit über das Gewordene; Gottes Gebefreudigkeit; Des Menschen Wesen und Weg; Der Glaube; Die Tugend; Die richtende Gottheit und der ihr dienende Mensch. Alles in allem ein interessantes Programm, das eine Konfrontation mit dem antiken Denker verspricht und einen Eindruck in seine Gedankenwelt vermitteln kann. — Lediglich am Ende der meisten Kapitel findet sich jeweils eine wertende Passage des Inhaltes, daß die zusammengetragenen Aussagen Philos zur Genüge deutlich werden ließen, wie sehr er in einem Dualismus denke und wie sehr die starke Verjenseitigung und die Betonung und Übergewichtigkeit Gottes zu einer Vernichtigung und Abwertung des Menschen und der Welt führe (18; 23; 29; 61; 94; 107; 118). So solle man eben über Gott nicht denken und ihn nicht auslegen (119). Uns scheint dies allerdings eine merkwürdige Logik zu sein. Weder ist Philo Dualist (im üblichen Sinne des Wortes); dagegen steht sein Schöpfungsglaube. Noch verflüchtigt oder vernichtigt sich für ihn die Eigenwertigkeit des Menschen und der Welt, die er freilich als eine von Gott geschenkte und letztlich immer auch auf Gott bezogene anerkennt — womit er doch wohl recht haben dürfte. Daß dies zu einer Abwertung des Menschlichen führe, ist nur Brauns Interpretation, aber den von ihm angeführten Texten nicht zu entnehmen. Daß Philo der Welt, gemessen an Gottes Existenz, die eigene Existenz abspricht (23; 105; 107), wird man doch nicht ernsthaft behaupten wollen; oder man versteht eben unter „Existenz" jeweils etwas anderes. Gerade wenn man erkannt hat, wie spannungsreich Philos Denken ist, wie er die verschiedensten Aspekte im Gottesbild zur Geltung bringen will (119), sollte man mit allzu pauschaler Kritik vorsichtig sein, da es möglich ist, daß man im Eifer für das eigene Anliegen übersehen haben könnte, daß der Kritisierte doch weiterdenkt, als man gerade glaubt. Die prinzipielle Kritik Brauns an Philo, an seinem Asketismus, seiner Weltflüchtigkeit, seinen Wertungen von Gott, Welt, Mensch, scheint uns nur unter der Voraussetzung zuzutreffen, daß man (gegen Philo) annimmt, Gott sei eben nicht die „wichtigste Sache der Welt".

W. Simonis

Jüngel, Eberhard, Unterwegs zur Sache — Theologische Bemerkungen (Beitr. zur evangel. Theologie, 61). 8° (300 S.) München 1972, Chr. Kaiser. Kart. 26.— DM,

Lw. 33.— DM. — Unter sprechendem Titel legt Jüngel hier eine Sammlung von 16 Beiträgen vor, die zwischen 1963 und 1971 schon einzeln veröffentlicht wurden. Sammelbände von Arbeiten einzelner Verfasser oder ganzer Gruppen sind auf dem theologischen Markt heute eher eine Modeerscheinung. Man muß darum wohl im Einzelfall jeweils nachfragen, in welcher Absicht diese Form gewählt wurde, in der z. T. schon veröffentlichte Arbeiten noch einmal dem Publikum vorgelegt werden. Der Untertitel unseres Bandes „Theologische Bemerkungen" läßt bei dieser Frage eher an ein willkürliches oder zufälliges Panorama denken; ein Eindruck, der beim ersten Durchblättern des Bandes noch unterstützt wird durch die unterschiedliche Länge, durch die auch äußerlich schon sehr verschiedene Art und durch die Untertitel bei einzelnen Beiträgen. — Dagegen unterstreichen die „Drei Vorbemerkungen" (7—10), die hier an die Stelle des Vorworts treten, doch stark die systematische Absicht, die sich im Buchtitel „Unterwegs zur Sache" schon andeutet. Mindestens aber ist damit auf die Zielstrebigkeit verwiesen, die uns nun zu einem ersten Blick auf Anordnung und Einteilung des Bandes zwingt. — Die beiden ersten Beiträge „Theologische Wissenschaft und Glaube" im Blick auf die Armut Jesu (11—33) und „Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander" (34—59) befassen sich wissenschaftstheoretisch, jedoch ausgehend von der Sache des Glaubens mit dem Ort der Theologie und ihrer Struktur. Danach wird die Sache der *Theo*-logie, also Gott selbst unter reformatorischem Vorzeichen zur Sprache gebracht (oder nach J. besser: zur Sprache kommen gelassen): „Gottes umstrittene Gerechtigkeit" (60—79), „Gott — als Wort unserer Sprache" (80—104) und „Vom Tod des lebendigen Gottes" (105 bis 125). Es folgen vier Arbeiten, die man zur Christologie oder zu einer Theologie des Wortes rechnen möchte: „Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes" (126—144), „Das Gesetz zwischen Adam und Christus" (145—172), „Ein paulinischer Chiasmus" (173 bis 178), „Die Autorität des bittenden Christus" (179—188). Die fünf Arbeiten, die darauf folgen, betreffen in verschiedener Weise Fragen des Menschen und der Welt: „Irren ist menschlich" (189—205), „Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit" (206 bis 233), „Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik im Anschluß an die Theologie des Paulus" (234—245), „Freiheitsrechte und Gerechtigkeit" (246—256), „Der Schritt des Glaubens im Rhythmus der Welt" (257—273). Beschlossen wird die Sammlung durch „Thesen zur Grundlegung der Christologie" (274—295) und „Was ist das unterscheidend Christliche?" (296—299). Leider fehlen Register, die die Arbeit mit einem solchen Sammelband erleichtern könnten. — Zu ergänzen bleibt dieser erste Eindruck durch einen Hinweis auf die formale Verschiedenartigkeit der Beiträge. Dreimal werden größere Sammlungen von Thesen geboten (54—59; 181 bis 184; 274—295), Leitsätze also, die jeweils für sich wieder das Programm einer ganzen Abhandlung bilden. Daneben finden sich Abhandlungen, Vortragstexte, Besinnungen, ein Plakat (105—125), theologische Studien zu ganz präzisen ntl. Texten (145—172; 173—178), grundsätzliche ontologische Überlegungen wie der Beitrag „Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit" (206—233), eine biblische Meditation (234—245) und selbst ein kurzes Rundfunkwort (296—299). — Ursprünglich sollte die Sammlung unter dem Titel „Zur Sache" (8) stehen, der aber aus verlagstechnischen Gründen fallengelassen werden mußte. Doch wäre damit die gemeinsame Absicht dieser Beiträge und der Einheitspunkt dieser Vielfalt wohl noch zutreffender deutlich geworden; die Vermittlung „zur Sache", die sich in dem „Unterwegs" ausdrückt, scheint dem Rez. jedenfalls in diesem Band nur wenig greifbar, wenn Jüngel sie nicht gar für unmöglich und überflüssig hält. Betont geht er ja immer wieder von der Sache aus, ist bei seiner Sache, zu der er Bemerkungen macht. Diese Sache ist dem Verf. das Evangelium oder präziser noch: die Rechtfertigung, die Gerechtigkeit Gottes, zu der aber wesentlich die ‚particula exclusiva' (283) gehört (obschon darin doch wohl einige Implikationen stecken, denen einmal genauer nachzugehen wäre). Was Verf. dennoch als Vermittlung gelten läßt, ist das Wort (24), das allerdings seinerseits wieder von der Sache her konzipiert wird. Ob das in dieser Weise möglich ist, wenn man wirklich Ernst damit macht, daß Wort Gottes uns nicht anders als im und am Menschenwort begegnet, ist wohl doch fraglich; mindestens macht es deutlich, daß hier auch theologisch noch ein gutes Stück Arbeit zu leisten bleibt, wenn man nicht länger einer recht menschlichen Selbstverständlichkeit „Wort Gottes" verfallen will. Verf. setzt sich gerade in dieser Hinsicht mit neueren Sprachanalysen bei *P. van Buren* (80—104) und *D. Sölle* (105—125) auseinander. In diesen Zusammen-

hang von Wort, Ausdruck, Sprache in bezug auf die Sache des Glaubens gehören aber nicht nur Jüngels Beiträge zur heutigen Gottesfrage, sondern ebenso die Überlegungen hermeneutischer Art (126—144), die Strukturuntersuchungen an bestimmten Texten (145—178), die „These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes" (179—188) und die Bemerkungen zur Infallibilität in der Theologie (179—188; 189—205). — Sachlich wie formal ist mit dieser Betonung des Wortes eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen Systematiker und Exeget unumgänglich. Einen Versuch zu einer Synthese zwischen der Dogmatik und der ntl. Exegese hatte Verf. ja schon in seiner Dissertation von 1962 „Paulus und Jesus", Tübingen, ausdrücklich vorlegen wollen. Hier wie dort wird die ntl. Basis dafür durch die Briefe des Paulus gebildet, auf die sich Jüngel ausdrücklich beschränkt (18; 60; 145 ff.; 172 ff. u. a.), während die übrigen Schriften mit Einschluß der Evangelien doch nur äußerst spärlich und mehr in der Form von ‚dicta probantia' herangezogen werden. — Diese wenigen Hinweise können natürlich nicht mehr sein als eine Anregung zur eigenen Lektüre und als einige Punkte, die den Zusammenhang dieser Sammlung betonen wollen. Sie läßt uns eine erste Etappe in der Denkentwicklung eines Theologen mitvollziehen, in der sich natürlich — wenn unserer Meinung nach auch sehr unzureichend — die Fragen der letzten zehn Jahre spiegeln und wo sie eine Antwort finden, die zwar sachlich oft wenig Neues bietet, die aber in Begründung und Darstellung bedenkenswert ist. Und damit scheint uns auch der Einwand mindestens suspendiert, der als gewichtigster gegen die hier vorgelegten Gedanken geltend gemacht werden könnte und der sich in der lapidaren Frage artikulieren würde: Was soll das? Denn Theologie als bloße Verteidigung Gottes und seiner Offenbarung (seiner Sache), als bloße Hilfe für einen Glauben, der Geschenk Gottes ist (welche Hilfe kann er darum überhaupt nötig haben?), geriete leicht in die Gefahr, das Interesse und die Bedeutung für den Menschen heute einzubüßen. Hier wären Ansätze des Verf. zu betonen und weiter auszubauen, die etwa so lauten: „Die Hilfe des durch seinen Reichtum bedrohten Glaubens ist die Theologie" (29) und „Im Unterschied zum Glauben . . . ist die Theologie ein Werk des Menschen" (30).

K. H. Neufeld, S. J.

Galot, Jean, Vers une nouvelle Christologie. Kl. 8° (120 S.) Paris 1971, Duculot-Lethielleux. Brosch. 99.— F. — Das wohl für einen weiteren Leserkreis bestimmte Büchlein des französischen Dogmatikers an der Gregoriana, Rom, enthält eine Auseinandersetzung mit Versuchen und Tendenzen in der Christologie niederländischer Theologen. In einem kurzen Abriß wird die Christologie von A. Hulsbosch, E. Schillebeeckx und P. Schoonenberg vorgestellt (5—40). Der Vorwurf an die genannten Theologen lautet, daß bei ihnen die Einzigartigkeit und Göttlichkeit Jesu nicht mehr genügend zur Geltung komme, daß man vielmehr dahin tendiere, in Jesus nur noch einen reinen Menschen zu sehen. Der Boden des Chalcedonense werde so verlassen. Jene Versuche „sont sortis délibérément du cadre de la foi traditionnelle de l'Église. En voulant supprimer la dualité de nature énoncée par le concile de Chalcédoine, et en présentant Jésus comme un simple homme, en lequel Dieu se révèle, ils sont certes parvenus à affirmer une unité moins complexe dans le Christ. Ils n'ont plus la difficulté de concilier deux natures, puisqu'ils en ont éliminé une, la nature divine, et ils ne doivent pas harmoniser personne divine et nature humaine du fait qu'ils ne reconnaissent dans le Christ qu'une subjectivité ou personnalité humaine. Mais par là ils sacrifient le mystère de l'Incarnation, au lieu de tenter de l'éclairer" (38). — Nach G. genügt es nicht, zu sagen, daß Gott sich in dem Menschen Jesus geoffenbart habe, sondern man muß ein persönliches Engagement Gottes bzw. des präexistenten Logos festhalten, wenn man das Geheimnis der Inkarnation unverkürzt aussagen will (48 u. ö.). In den eigenen Ausführungen G.s sticht das Kennwort „dynamique" hervor: es darf in der Christologie, wenn sie heute ansprechen soll, nicht nur das Faktum der Inkarnation in abstrakten scholastischen Begriffen festgehalten werden, sondern es ist vor allem herauszustellen, wie und wozu sich die Menschwerdung des Sohnes vollzogen hat. Daher ist auch die Christologie von Chalcedon (die ja nicht alles sagen will) und die der Scholastik zu vertiefen. Besonders in zwei Punkten glaubt G., über die traditionelle Auffassung hinausgehen zu müssen, um dem Realismus der Menschwerdung Gottes gerecht werden zu können: nämlich was die sog. Unveränderlichkeit Gottes betrifft, und was die Möglichkeit an-

geht, eine relatio realis Gottes zur Welt, d. h. konkret wohl: zur menschlichen Natur Jesu Christi auszusagen. In beiden Punkten muß der Offenbarungsglaube die aristotelisch-scholastische Metaphysik korrigieren (75 ff.). G. führt hier ähnliche Gedanken von Rahner, Küng und Mühlen an. Auch in der MthZ 21 (1970) 22—42 wären solche Überlegungen zu finden gewesen. Ein letztes Kapitel bringt Ausführungen über das Menschliche Gottes in Jesus und über die soteriologischen Auswirkungen der Inkarnation. — Zur Einführung in das gegenwärtige Ringen um die Christologie kann das Büchlein gute Dienste tun. Darüber hinaus regt es auch zum weiteren Nachdenken an — vor allem bezüglich der Frage, was denn nun das Chalcedonense positiv bedeutet. Denn auch wenn man sich mit dem Verf. auf den Boden dieses Konzils stellt und die Tendenz ablehnt, aus Jesus einen bloßen Menschen zu machen, bleibt noch viel zu tun. Das Konzil selber bringt doch eher eine negative Grenzziehung, innerhalb derer noch viel Dunkel bleibt. Mit dem Verweis auf die Problematik der Unveränderlichkeit Gottes und auf die relatio realis hat G. sicher die Punkte genannt, von denen aus eine gewisse begriffliche Verdeutlichung möglich sein könnte. Diese Überlegungen müßten einmal ausführlich und nach allen Seiten abgesichert und begründet dargestellt werden; zudem wäre die Trinitätslehre als Lehre von den innergöttlichen Relationen mit einzubeziehen. W. Simonis

Guillet, Jacques, Jésus devant sa vie et sa mort (Collection „Intelligence de la foi"). 8° (256 S.) Paris 1971, Aubier-Montaigne. — In einer Zeit, die die „Sache Jesu" in den Vordergrund rücken möchte, eine Arbeit über die Person Jesu vorzulegen birgt mehr als ein Risiko in sich. Weder stehen beim Publikum die Türen des Verständnisses wie selbstverständlich offen, noch wird der Autor leicht der Gefahr entgehen, die sachlich gegebene Basis nach Form und Inhalt bei einer Art missionarischem Feldzug gegen Vorurteile zu überschreiten. Und doch sind es gerade solche Versuche, die nicht nur das wissenschaftliche Bemühen weiterbringen, sondern durch ihre Fragen und Perspektiven gerade auch im weiteren geistigen Bereich vor Einseitigkeiten und Sackgassen schützen. G. ist sich der Schwächen seiner Arbeit, verglichen mit ihrem Ziel, durchaus bewußt (7); ebenso weiß er, daß sie in der vorliegenden Form weder als voll persönliche Synthese noch als streng wissenschaftliche Studie (8) gelten kann. Ihre Bedeutung dürfte also einerseits in einer Anfrage an die wissenschaftliche Exegese liegen, die sich nur zu leicht in immer spezielleren Detailproblemen verliert und dabei in den großen Grundlinien nicht selten zu bereitwillig gängige Anschauungen übernimmt und weiterträgt, die selbst wieder von Zeit zu Zeit in Frage zu stellen wären; anderseits aber auch in dem Bemühen, das allgemeine lebendige Glaubensbewußtsein weitester Kreise mit den Ergebnissen der modernen Exegese zu vermitteln und so wirksame Hilfe zu persönlicher Glaubensverantwortung zu bieten. Beide Anliegen lassen Verf. nach dem Einheitspunkt, nach der Mitte fragen; anders gesagt: die anstehenden Probleme verweisen auf die Persönlichkeit Jesu, auf sein Bewußtsein. — Diese grundlegende Frage des Buches wird im 1. Kap. „Bewußtsein Jesu und Glaube der Jünger" (9—21), vor allem in Auseinandersetzung mit der Lösung Bultmanns, entfaltet, und die Möglichkeit einer Antwort wird angedeutet. Warum und wie diese Antwort durchgeführt werden kann, erläutert das 2. Kap. „Stufenfolge des Evangeliums" (Progression évangélique, 23—32). Der Gedanke einer Abfolge, eines Weges, eines Fortschreitens in den Berichten der Evangelisten ist für den Verf. wesentlich. Damit ist zwar keine Biographie Jesu ermöglicht, die hier auch gar nicht intendiert wird, wohl aber eine innere Verbindung zwischen den Gegebenheiten und Etappen, zwischen Grundwirklichkeiten und Entscheidungen angedeutet, die Übergang und Weiterentwicklung von einer Einzelszene zur anderen, von einem isolierten Einzeldatum zum anderen erlaubt. Nach diesen Vorbereitungen greift G. „wesentliche Momente" (7) aus den Berichten des NT heraus: „Jesus und Johannes der Täufer" (33—45); „Die Taufe Jesu" (47—60) und „Das Reich Gottes" (61—73), um zunächst die Persönlichkeit Jesu in seinem ersten öffentlichen Auftreten deutlich werden zu lassen. „Jesus und die Sünder" (75—82); „Die Bergpredigt" (83—93) sowie „Das neue Gesetz" (95—116) zeigen Jesus als Lehrer in seiner auffallenden Vollmacht. „Das Bekenntnis von Caesarea" (117—135) markiert auch hier einen Wendepunkt. Drei Themen treten von da an besonders in den Vordergrund der evangelischen Berichte „Der Menschensohn" (137—158); „Die Ankündigungen des Leidens" (159—181) und „In der Erwartung des Menschensohnes"

(183—199), wo G. sich mit den Parusiereden befaßt. Wie der Anfang des Weges durch den Akt der Taufe Jesu bestimmt war, so ist sein Ende durch einen anderen Akt unterstrichen: „Der neue Bund" (201—220), den Jesus im Abendmahl verkündet und wirklich werden läßt. Das letzte Kapitel des Buches befaßt sich dann ausdrücklich mit dem persönlichen Verhältnis „Der Sohn und der Vater" (221—241). Angefügt sind noch ein Index biblischer Zitationen (243—248), ein Verzeichnis der angeführten Autoren (249 f.), eine Tafel mit den Hauptthemen (251—253) sowie das Inhaltsverzeichnis. — Diese Übersicht sagt noch nicht viel über die Anschauungen, mit denen sich G. im einzelnen auseinandersetzt. Darauf einzugehen würde aber auch diesen kurzen Hinweis sprengen. In einigen Punkten sei nur noch einmal das allgemeine Anliegen unterstrichen. Daß die Frage „Wer ist Jesus?" und nicht nur die nach seiner Sache schon für die Synoptiker grundlegend ist, wird besonders S. 121 f. herausgestellt; daß sie Zentralthema der Passionsberichte ist, wird S. 231 unterstrichen. Damit wird aber auch die Frage nach dem Bewußtsein Jesu unausweichlich, wenn auch „die meisten ... dem Vorurteil zustimmen, daß sein Bewußtsein uns unzugänglich bleibt" (211). Betrachtet man isolierte Einzelfragen, dann ist das Ergebnis enttäuschend. Aber nach Meinung des Verf. erreicht man damit nicht das Eigentliche (vgl. 148); ihm scheint — nicht nur für die Texte über den „Menschensohn" — der Nachweis eines zugrunde liegenden eindeutigen und zusammenhängenden Denkschemas möglich (148). Auf diesem Hintergrund aber möchte er gerade die Einzelergebnisse moderner exegetischer Bemühungen berücksichtigt wissen (vgl. 143 ff.; 156 u. a.) und ihre Bedeutung genau bestimmen. — Erst von hier aus wird die christologische Ausrichtung des ganzen Versuchs verständlich, die als konditionales Programm am Anfang so formuliert ist: „Aber wenn sich eine indirekte Christologie ganz natürlich aus den synoptischen Evangelien herausschälen läßt und wenn diese Christologie authentisch ist, wenn sie wirklich zum Ausdruck bringt, was Jesus gedacht und gewollt hat, dann ist auch die direkte Christologie, so wie sie das Johannesevangelium formuliert, gleicherweise legitim ... Beide Bewegungen aber müssen schließlich zusammenfallen, und in beiden muß der Aufriß einer wirklichen Existenz, eines lebendigen Menschen deutlich werden" (20 f.). Diese Frage wieder nachdrücklich und ernsthaft gestellt zu haben, ohne der heutigen exegetischen Forschung auszuweichen, ist das Verdienst von G.; die Schwächen der Arbeit, vor allem die reichlich globale Behandlung mancher Fragen, fallen dagegen wenig ins Gewicht.

K. H. Neufeld, S. J.

Jüngel, Eberhard, und Rahner, Karl, Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung (Kleine ökumenische Schriften, 6). Kl. 8° (85 S.) Freiburg 1971, Herder. Kart. 9.80 DM. — Köhnlein, Manfred, Was bringt ein Sakrament? Disputation mit Karl Rahner. 8° (134 S.) Göttingen 1971, Vandenhoeck. Kart. 14.80 DM. — Das erste Büchlein druckt drei Referate ab, von denen zwei gemeinsam vor den theologischen Fakultäten der Universität Mainz gehalten wurden. Die Sakramentenauffassung von K. Rahner ist zu bekannt, als daß es nötig wäre, auf diesen Vortrag eigens einzugehen (vgl. unten). Aus den Thesen von E. Jüngel sei folgendes hervorgehoben: Jesus Christus ist das eine Sakrament der Kirche (Axiom I; S. 36) — eine These, die Karl Barth bereits im Rückgriff auf Aussagen Luthers aufgestellt hatte (S. 33 f.). „Ist das Wesen des Sakramentes ... vom neutestamentlichen Begriff des Mysterions her zu bestimmen, dann ist bereits darüber entschieden, daß es nur ein einziges Sakrament gibt: das Sein Jesu Christi ... Der Mensch Jesus vermittelt in seinem Menschsein und durch die Freiheit seines Menschseins Gott ..." (53). Dies ist im Grunde nur eine Frage der Definition. Problematisch wird es u. E. erst, wenn man die Definition dann „dogmatisch" hernimmt und nach diesem Begriff über Recht und Unrecht „der Sakramente" entscheiden will. Geht man damit nicht den Weg, den man der kath. Theologie oft vorwirft, daß man von einem „Begriff" ausgeht, anstatt von der konkreten Wirklichkeit der Kirche auszugehen? Mehr behauptet als bewiesen scheint uns daher auch die folgende These: „Die in Jesu Menschsein geschehene Vermittlung Gottes vermittelt sich ihrerseits solo verbo et sola fide, so daß der volle Begriff des Sakramentes die Vermittlung Gottes allein durch das Menschsein Jesu ist, die sich ihrerseits allein durch das verkündigende Wort und den Glauben allen Menschen vermittelt" (55). Wenn dies stimmt, so fragt man sich, wofür überhaupt noch Sakramente? Ist es nicht wieder sehr „dogmatisch", nun, um das oben

genannte Axiom II aufzufüllen, mit G. Ebeling zu formulieren, „die evangelische Lehre von Taufe und Abendmahl dient ausschließlich präziser Erfassung des ‚solo verbo — sola fide'" (60)? Sind damit das Taufgeschehen und die Eucharistie wirklich einzufangen, oder handelt es sich nicht nur noch um Abstraktionen und äußerste Formalisierungen, unter die dann aber auch beliebige andere kirchliche Vorgänge subsumiert werden könnten, wenn man nur wollte? — Das Büchlein von M. Köhnlein stellt einen Auszug aus einer Erlanger Dissertation dar und will mit K. Rahner aus protestantischer Sicht über Grundfragen der Sakramentenlehre disputieren. Es ist gut und dicht geschrieben, vermeidet Polemik, sucht nach sachlich begründeten Argumenten und findet sie wohl auch. Angesichts der Tatsache, daß die Thesen K. Rahners weithin aufgegriffen wurden, sollte man gerade im katholischen Raum diesem Büchlein gebührende Aufmerksamkeit widmen. K. geht aus von R.s Aufsatz „Wort und Eucharistie", den er als Besprechungstext nimmt, aber nicht ohne den Zusammenhang mit vielen anderen Aussagen R.s und deren Sitz im Denken R.s deutlich werden zu lassen. Die Abfolge der Kapitel: Die Selbstmitteilung Gottes (26 ff.); Die Hinordnung des Menschen auf Gott (40 ff.); Das Sein und die Sakramentalität (69 ff.); Die Kirche als Ursakrament (92 ff.); Die Eucharistie als Urkerygma (124 ff.). — Hier nur einige (keineswegs erschöpfende!) Hinweise zu den Thesen des Büchleins. Während es R.s Ziel ist, Wort und Sakrament in ihrer Zuordnung, ja letztlich generisch-worthaften Einheit zu sehen und dann in der Eucharistie den Höchstfall worthaften Geschehens zu erkennen, meint K., daß dies nur aufgrund einer künstlichen Formalisierung möglich ist. U. E. ist diese Kritik berechtigt. Die Eucharistie mit ihrer Realpräsenz hat eine andere innere Struktur als etwa die Taufe oder gar die Ehe. Auch das gewöhnliche Argument, in allen Sakramenten komme lediglich die inkarnatorische Struktur gleichsam in Verlängerung zur Auswirkung, verliert bei näherem Hinsehen seine Überzeugungskraft (122 f.); denn genau besehen besteht gar keine durchgehende, analoge Struktur zwischen der Fleischwerdung des Logos und der aktualen Wirksamkeit oder gar der Gegenwart des verklärten ganzen Christus! Auch gegen die ekklesiologische Begründung, ja wir möchten sagen: Engführung der Sakramententheologie in der gegenwärtigen katholischen Theologie (vgl. bes. Rahner, Kirche und Sakramente) zieht K. zu Felde. „Hebt Rahner, wenn er die Sakramente bei der Setzung der Kirche durch Christus mitgestiftet sein läßt, wirklich die Verlegenheit auf ...? Rahner verlängert die Aporie doch nur in die Ekklesiologie hinein, um sie dann dort als überholte Frage beiseite zu schieben!" (105) Und weiter zur Rahnerschen Definition von Sakrament, die bekanntlich auf das kirchliche, heilsbedeutsame Engagement abstellt: „Aber diese beiden Existentialbegriffe ‚Engagement' und ‚Situation' sind trotz ihrer zusätzlichen Prädikate ‚radikal' und ‚entscheidend', die alle geringeren Fälle ausgrenzen wollen, im Bereich christlicher Rede von so allgemeiner Art, daß man jeden installierten, kirchlichen Sachverhalt aposteriorisch auf sie zuschärfen kann" (106) — ein Argument, das an Gewicht gewinnt, wenn man bedenkt, was im Laufe der Geschichte nicht schon alles als „Sakrament" bezeichnet wurde. „Beide Kriterien leisten also erst eine phänomenologische Paraphrasierung kirchlicher Vorgänge, qualifizieren sie aber noch nicht kerygmatisch unverwechselbar. Darum wird man doch lieber darauf bestehen müssen, daß nur solche Handlungen als Sakramente bezeichnet werden können, die auf einen exegetisch erhebbaren Auftrag Jesu Christi an seine Gemeinde zurückgehen" (107). Wenngleich wir mit K. der Meinung sind, daß nicht die Kirche „als das Subjekt der ‚Heilsveranstaltungen' angesehen werden darf, welches das Wort Gottes und die Sakramente als Entfaltungen seines Wesensgrundes aus sich heraussetzt" (108; vgl. 96), glauben wir nicht, daß mit dem Rekurs auf exegetisch gesicherte Einsetzungsworte die eigentliche Frage schon zu lösen sei. Auch hier war ja schon die Kirche am Werke — freilich, und darauf kommt es u. E. an: in dem Bewußtsein, daß sie den Auftrag des selber *gegenwärtig wirkenden,* auferstandenen Herrn vollzog, der der eigentliche Herr der sakramentalen Vollzüge ist. Erst dies kann u. E. ein echtes Kriterium hergeben, ob ein „Sakrament" gegeben ist oder nicht: nämlich ob Christus der Haupthandelnde ist — was nach dem Selbstverständnis der Kirche, von dem wir ja faktisch ausgehen müssen, eben nicht der Fall ist z. B. bei einer dogmatischen Definition (obwohl sich doch auch dort die Kirche ganz engagiert, nämlich für die durchaus heilsbedeutsame Wahrheit des Glaubens) oder was auch nicht der Fall ist bei der Predigt, in der eben der Prediger, nicht aber Christus selber predigt. (Es wäre also die alte

Unterscheidung zwischen dem „prinzipal" und dem nur „instrumental" Handelnden im Sakramentenvollzug neu zu durchdenken.) So ließe sich auch die ekklesiologistische Engführung der Sakramentenlehre vermeiden, die zudem zwischen dem Gläubigen und Christus nochmals eine vermittelnde Zwischengröße, ein eigenes „Subjekt", eben die Kirche, das Ursakrament, einschiebt. Näherhin wäre natürlich nun im einzelnen aufzuweisen, wo und in welcher Weise nach der Überzeugung und dem Glauben der Kirche wirklich Christus als der Haupthandelnde in Vollzügen angesehen wird, so daß diese Vollzüge insofern unter einen gemeinsamen Begriff gefaßt werden können, als welcher eben der aus der Tradition stammende Begriff „Sakrament" genommen werden kann. — Bezüglich der Problematik Wort—Sakrament sei hier nur angemerkt, daß es u. E. zumindest der Überlegung wert, ja sogar sehr fruchtbar wäre, hier einmal „ganz undogmatisch" die Analysen des späten Wittgenstein beizuziehen und auszuwerten. Manche Polarisierung würde sich von hier aus als sachlich überholt erweisen; und das eigentliche theologische, christologische Problem käme schärfer zu Gesicht. W. Simonis

Aland, Kurt, Taufe und Kindertaufe. 8° (87 S.) Gütersloh 1971, G. Mohn. 12.80 DM. — Die 40 „Thesen" dieser Veröffentlichung (die in der Länge von 4 Zeilen bis zu 6 Seiten abgehandelt werden) standen als Leitsätze über einem in Münster gehaltenen Seminar „Die Kindertaufe in der alten Kirche — der historische Befund und die moderne Problematik". Nun ist K. Aland in dieser Diskussion seit geraumer Zeit sehr präsent, und man ist auf das zusätzliche Eigene dieses Beitrags gespannt. Zum Teil ist es damit gegeben, daß die knappe Hälfte der Schrift den Aussagen des Neuen Testaments gewidmet ist. Entscheidend aber ist, was der dem ursprünglichen Seminar gegenüber veränderte Titel andeutet: Taufe und Kindertaufe — nämlich: in der Beschäftigung mit der modernen Debatte die Auseinandersetzung mit K. Barths Lehre von der Taufe, wie sie in KD IV ihre letzte Form gefunden hat. Hier ist ja in der Tat Desiderat. Man mag einer beklommenen Betroffenheit, einer ratlosen Verlegenheit manches zugute halten — erstaunlich bleibt, daß eine der Radikalität Barthscher Positionsnahme entsprechende Reaktion bisher ausgeblieben ist. Und ganz sicher diejenige, die mit derselben hohen Leidenschaft, mit der Barth gegen die Kindertaufe polemisiert, ihm entgegentritt. Eben dies geschieht nun hier. — Es geschieht (in den Grenzen der schmalen Schrift) grundsätzlich auf der ganzen Breite der Tauftheologie. Die kurze Anzeige hier kann dem nicht bis ins einzelne nachgehen; Hinweise müssen genügen. Da ist ganz allgemein der Vorwurf eines eklektischen NT-Gehorsams (A. tut sich wirklich nicht schwer, das Herunterspielen der Taufe als „Thema" im NT als einigermaßen verzweifeltes Unterfangen zu denunzieren), der dann seltsamerweise in der Frage der Umsetzbarkeit der Praxis des NT mit einem Biblizismus zusammengeht, der der Geschichtlichkeit der ntl. Aussagen schwerlich hinreichend Rechnung tragen will. Im besonderen wird dann darauf hingewiesen, wie gewaltsam und an den Schriftaussagen vorbei Geisttaufe und Wassertaufe extrapoliert werden. „Taufe als eigene freie Entscheidung des Menschen" — kaum entbehrliche Waffe im Kampf gegen die Kindertaufe — steht und fällt mit der Legitimität solcher Zerfällung (hier hätte man gewünscht, daß bei der kritischen Befragung der Barthschen Position diejenigen Schriftaussagen — etwa 1 Kor 5, 1—5 — gewichtiger eingebracht worden wären, deren Sachgehalt kath. Theologie in die Formel vom character indelebilis gefaßt hat). Auch die Bestreitung der Sakramentalität der Wassertaufe steht entscheidend auf dem Boden dieser Prämisse. — Selbstverständlich fehlen auch nicht Stellen, wo der Atem dieser herzhaften Polemik etwas kürzer wird. Da ist die These „Taufe und Glaube" mit ihren nicht allzu viel verschlagenden Ausführungen über die relative Nachordnung der fides quae hinter die fides qua — mit der Crux der fides infantium; solange es dem Theologen A. verwehrt ist, etwa Jüngels Aussage „Jesu Christi ex opere operato Heil wirkendes Sein ist als solches das eine sacramentum fidei" in die Sakramentalität des Leibes Christi, der die Kirche ist, zu verlängern, wird die Mißlichkeit einer fides aliena nicht gut behoben werden können. — Schließlich soll auch nicht verschwiegen werden, daß die Knappheit der Darstellung, die Gedrängtheit der Thesen ihren Preis haben. Viel wird vorausgesetzt, viel wird nur angedeutet, so manches ist zu summarisch und ohne die wünschenswerten Nuancierungen. Es seien nur zwei Beispiele genannt: Wann immer 1 Kor 7 mit der vielverhandelten „Heiligkeit" der Kinder zur Sprache

kommt (33; 69; 75), fühlt man sich wegen zu undifferenzierten Redens nicht ganz behaglich. Dem Dogmengeschichtler wird es auch nicht ganz recht sein, wenn die Begründung des Brauchs der Säuglingstaufe von der Erbsünde her genommen wird: der frühe Zeitpunkt und die Taufaufschübe späterer Zeit machen doch die Vermutung nicht unabweislich, daß Brauch und (Nach-)Lieferung seiner Rechtfertigung nicht zusammengefallen sind? Nun, das schmälert den Wert dieses Buches nicht. Die Gewichtigkeit des Beitrages rechtfertigt wohl die Hoffnung, daß er zu weiterer Auseinandersetzung anstößt. A. Stenzel, S. J.

Molinski, Waldemar (Hrsg.), Diskussion um die Taufe (Pfeiffer-Werkbücher 104). Kl. 8° (272 S.) München 1971, Pfeiffer. Kart. 19.80 DM. — Natürlich geht es mit Vorzug um die Kindertaufe. Mit ihr hatte sich ein Jahr vorher erst auf katholischer Seite das von W. Kasper herausgegebene „Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder taufen?" beschäftigt. Nun wird man feststellen können, daß die vorliegende Veröffentlichung noch freigebliebenen Raum vorfand: sie ist in betonterer Weise als Werkbuch konzipiert. Das Recht zum uneingegrenzten Titel „Diskussion um die Taufe" bezieht sie von der Hälfte des Buches, das Taufe allgemein sichtet und dadurch die aktuelle Diskussion in die umfassenden und maßgeblichen Grundlagen einweist. Die Verfasser der einzelnen Beiträge sind so ausgewiesen, daß die Qualität ihrer Arbeit nicht eigens betont zu werden braucht. Der Herausgeber W. Molinski stellt unter dem Blickpunkt „Taufunterweisung im Dienst der Pastoral" auch gleich das Buch vor. „Die Taufe in biblischer Sicht" wird von *R. Schnackenburg* geboten, und *G. Kretschmar* referiert über „Taufbrauch und Tauftheologie in der alten Christenheit". Ganz nahe an heutiger Diskussion sind die beiden folgenden Abhandlungen. *E. Wolfs* Ausführungen „Zur theologischen Begründung der Taufe" haben ihren besonderen Akzent im engagierten Versuch, K. Barths Tauflehre aus dem Schlußband seiner „Kirchlichen Dogmatik" zu interpretieren (daß unter den „Ausgewählten Texten" dann Thesen aus dessen „Kirchlicher Lehre von der Taufe" gebracht werden, ist vielleicht nicht mehr so ganz interessant), und mit dem „Verhältnis von Glaube und Sakrament in der kath. Tauftheologie" *(K. Lehmann)* ist die für Kindertaufe zentrale Frage angesprochen. 30 Seiten „Ausgewählte Texte" — von Tertullian über Luther und Trient bis zu Kierkegaard, Bonhoeffer, Schlier — erlauben Einblick in die Geschichte tauflicher Theologie und Pastoral. Mit Problemen heutiger Pastoral beschäftigen sich dann die letzten 100 Seiten, aufbauend auf der Dokumentation über die amtlichen Richtlinien der französischen und deutschen Bischöfe. Und das durchaus als „Werkbuch", das wertvoll ist nicht zuletzt durch die Zurückhaltung, mit der es Anregungen gibt und nicht schon fertige Muster (für das Taufgespräch, für Taufansprachen), mit der es eigenständige Auseinandersetzung provozieren will (und Oosterhuis' „Texte für eine Taufliturgie" z. B. sollten das wohl können!). Angenehm ist die pragmatische Nüchternheit, mit der der neue Kindertaufritus als bestimmendes Datum zugrunde gelegt wird: da ist Anerkennung und Dankbarkeit, und die Kritik ist nicht mäkelnd. Auf die Ausführungen von *H. Schilling* über „Die Säuglingstaufe in religionspädagogischer Sicht" ist ein eigener Hinweis angebracht; durchaus bedenkenswerte Anmerkungen dazu (*H. Hubert*, „Ist die Kindertaufe vom Glauben der Eltern abhängig?") belassen sie in ihrer grundsätzlichen Richtigkeit und Wichtigkeit. — Alles in allem: eine sehr begrüßenswerte Hilfe für eine neue Praxis der Kindertaufe. A. Stenzel, S. J.

Pieper, Josef, Über die Liebe. Kl. 8° (207 S.) München 1972, Kösel. Kart. 18.80 DM. — Dieser Traktat ist der letzte in der Reihe seiner Bücher über die sieben Grundtugenden, die Pieper geschrieben hat. Wie in den anderen Büchern begegnen wir auch hier dem Pieperschen Stil der Sachlichkeit, der distanzierten Überlegung, die doch nicht das spürbare Engagement für die Sache ertötet wie ein bloßes Räsonieren. Noch mehr als in den bisherigen Bändchen kommt auch Auseinandersetzung zur Geltung, was bei diesem Thema ja wohl zu wünschen ist. Ohne polemisch im Stil zu sein, handelt es sich der Sache nach doch auch um eine Kampfschrift, um eine Kampfschrift für das Humanum. Gerade dieses Moment sei hier herausgestellt, wenngleich sich das Buch keineswegs nur darin erschöpft! Ein Kampf gegen zwei Fronten: zunächst gegen eine übermenschliche, ja letztlich unmenschliche Spirituali-

sierung und Überhöhung der Liebe zu reinster Selbstlosigkeit und Selbstaufgabe, wie sie im Namen der angeblich allein christlichen Agape gegen den Eros vorgetragen wird. Hier nimmt P. klar Stellung gegen A. Nygrens Konzeption von „Eros und Agape", die ja nicht wenige Verteidiger gefunden hat. Er weist auch auf die theologischen Wurzeln dieser Konzeption, der (wörtlich verstandenen und nicht auf ihre theologische Funktion innerhalb der gesamten Konzeption von Natur und Gnade hin bedachten) Erbsündenlehre Luthers hin, nach der es eigentlich gar nicht mehr der Mensch selber sein könnte, der das Subjekt der Liebe ist (103) — eine innerlich unmögliche Konstruktion, in der dann schließlich das Menschliche auch gleichgültig werden muß. Um eben dieses menschliche Subjekt und seine Erfüllung geht es P. Daher muß er dann auch gegen die andere Front kämpfen, gegen die im Grunde unmenschliche Verabsolutierung des Sex und seines Konsums (156 ff.), der nicht mehr ein Ja zu einem Menschen („wie gut, daß es *dich* gibt") will, sondern nur neutralen Genuß einer Sache, die man „tun" kann, ohne dem anderen dabei ins Gesicht zu sehen. Das Feigenblatt wird nunmehr vor das menschliche Gesicht gehalten (162). Unerbittliche Konsequenz zudem: das Leichtmachen des Sex führt schließlich dazu, daß er gar keinen Spaß mehr macht (164), so daß der letzte „grüne Fleck" in einer grauen, uniformen Arbeitswelt seinen Reiz verliert und verlorengeht (165). Dank seiner Belesenheit gelingt es dem Verf., die verschiedensten Stimmen zu diesem reizvollen Thema zu Wort kommen zu lassen, immer wieder überraschende Durchblicke zu verschaffen, Verbindungen innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte herzustellen und so zu zeigen, wie alt das Aktuell-Moderne und wie aktuell-modern auch das Alte ist (vgl. bes. 158 ff.). W. Simonis

4. Geschichte der Theologie: Übersetzungen. Editionen. Untersuchungen. Lexikalisches

Gregor von Nyssa, Die große katechetische Rede. Oratio catechetica magna, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Joseph Barbel* (Bibliothek der Griechischen Literatur, hrsg. v. Peter Wirth und Wilhelm Gessel, Bd. 1; Abt. Patristik, hrsg. v. Wilhelm Gessel). Gr. 8° (V u. 231 S.) Stuttgart 1971, Anton Hiersemann, Subskriptionspr. 58.— DM, Einzelpr. 68.— DM. — Im deutschen Sprachbereich wird ein neuer Versuch gewagt, eine Bibliothek griechischer Autoren in Übersetzung zu veröffentlichen, diesmal in einer Verbindung von Literatur aus der Byzantinistik und der Patristik. Die Begründung im Vorwort, für das Herausgeber und Verlag gemeinsam zeichnen, sollte Byzantinisten, Philosophen und Theologen in gleicher Weise alarmieren: „Das Unternehmen geht von der Erkenntnis eines zunehmend schwindenden Verständnisses der griechischen Sprache in der gebildeten Welt der Gegenwart aus. Schon in naher Zukunft werden die zum zentralen Gedankengut des Abendlandes und des Christentums gehörenden griechischen Dokumente weithin nicht mehr im Original zugänglich sein" (V). Um wenigstens einigermaßen einen wissenschaftlichen Umgang mit den griechisch geschriebenen Quellen zu ermöglichen, soll an die Übersetzungen der entsprechende Maßstab angelegt werden. Ein Apparat von Anmerkungen und ausführliche Kommentare sollen den Inhalt erschließen, eine geistesgeschichtliche Einführung soll jeweils den Autor und sein Werk vorstellen. Aus dem Bereich der Patristik ist vorgesehen Tatians Rede an die Griechen, Athenagoras' Bittschrift an die Griechen und Über die Auferstehung von den Toten; eine Erstübersetzung von Athanasius, De decretis Nicaenae Synodi; Briefe 101—218 von Basilius; das ganze erhaltene Werk des Dionys v. Alexandrien; die Briefe des Gregor v. Nazianz (Erstübersetzung); die Opera Ascetica des Gregor v. Nyssa (zum größten Teil Erstübersetzung); Gregor v. Nyssa, De instituto christiano, in Verbindung mit Symeon/Makarios, Epistola magna; Joh. Chrysostomus, De sacerdotio; Methodius v. Olymp, Das Gastmahl; Origenes, Johanneskommentar und Vom Gebet; Symeon/Makarios, Die fünfzig geistlichen Homilien; Die dreiundvierzig Logoi, Die vierundsechzig Logoi; Die Kephalaia (zum Teil erstmalige Übersetzung, in vier Bänden von je ca. 300 Seiten); der Patristiker begrüßt besonders auch die Übersetzung der Kirchengeschichte des Sokrates. — Ein arrhabon des Kommenden ist nun die Übersetzung der „Großen katechetischen Rede" des Gregor v. Nyssa von dem bekannten

Patrologen J. Barbel. In diesem Band haben wir also ein Muster für die neue Reihe: zunächst eine Einleitung zum Leben Gregors (1—17), zu seinem literarischen Werk (18—23) und schließlich zur Gr. kat. Rede selber (23—29). Dann folgt die Übersetzung (31—93). Den Hauptteil des Bandes nimmt der Kommentar ein (95—211). Dann folgt noch ein Literaturverzeichnis und schließlich ein Anhang mit dem Verzeichnis der Werke Gregors v. N., ihrer Ausgaben und Übersetzungen. Das Interesse des Rez. galt bes. dem Kommentar. Dieser ist ein sehr reichhaltiges und wohlgelungenes Werk. Zu einzelnen Stichworten der Or. cat. m. finden sich sehr brauchbare Ausführungen, wie etwa zu hypostasis in Anm. 25; zu oikonomia in Anm. 59; zu eikon in Anm. 68 (mit Hinweis allerdings auf den Exkurs Barbels in der Edition und Übersetzung der Fünf theol. Reden des Gregor v. Nazianz); zu apokatastasis in Anm. 219. Der Dogmenhistoriker findet aber auch ziemlich eingehende Ausführungen etwa zur Trinitätslehre Gregors und ihrer Sprache, bes. auch zur Christologie (Anm. 133; 164; 192 und 218) und Soteriologie (Anm. 204, S. 150—152); Anm. 209 enthält eine Zusammenfassung zur Lehre G.s über die menschliche Natur Christi. Zur Anthropologie vgl. Anm. 226 (Frage der Erbsünde) und Anm. 276 (S. 184 f.; dieser Anm. gehört vielleicht der 3. Abschnitt der Anm. 78, mit dem man dort nichts Rechtes anfangen kann). Dazu kommt Anm. 303 (S. 189—193) mit der Lehre von der Auferstehung. Auch die Sakramentenlehre kommt zur Sprache, so die Taufe in Anm. 271 (S. 178—184) und v. a. die Eucharistie (Anm. 312, S. 194—201, wo allerdings die Aporien über die Lehre G.s bestehenbleiben). Gerne hätte man etwas gehört über das Verhältnis der spekulativen Christologie G.s zu den Schwierigkeiten, in die später Nestorius geraten ist. U. E. ist Nestorius weithin ein Opfer der Schwächen des spekulativen Ansatzes des Nysseners. — Der Kommentar verwertet nicht nur das gesamte Schrifttum G.s, sondern auch die Sekundärliteratur, wenn sie auch in Einzelfällen ergänzt werden könnte. Für die technische Durchführung von Übersetzung und Kommentar wäre wohl zu empfehlen, wenn wichtige griechische Termini in Klammern in den Text eingefügt würden, so daß sie dann in den Anmerkungen des Kommentars leicht aufgenommen werden könnten. Jetzt werden wohl griechische Termini an manchen Stellen erläutert, ohne vorher griechisch angeführt zu sein. So entfällt schon in der ersten Anm. S. 95, wie auch im Text S. 31 das griechische Wort κατήχησις, κατηχεῖν, so daß der Text der Anm. zunächst unverständlich ist. Dies sind aber Ausnahmen. Sosehr die für die begonnene Reihe der Testimonia, an der B. beteiligt ist, gewählte Weise, den Urtext zusammen mit der Übersetzung zu bringen, auch hier und gerade für die griechischen Quellen wünschenswert wäre, so sind Herausgeber und Verlag bei der jetzigen Lage doch richtig beraten, wenn sie die realistische via media gehen, wie sie nun eingeschlagen ist: Verbindung einer nach modernen Anforderungen erarbeiteten Übersetzung mit einem möglichst ausführlichen Kommentar, der die Eigenheiten und Probleme des Urtextes erkennen läßt. Dem Fachmann wird der Rückgriff auf den Urtext freilich nicht erspart bleiben, aber auch immer möglich sein. Der neuen Reihe ist voller Erfolg zu wünschen, gerade auch im Interesse einer wissenschaftlichen Theologie. A. Grillmeier, S. J.

Alberti Magni Opera Omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda, apparatu critico, notis, prolegomenis, indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside, Tomus XXXVII Pars I (huius editionis numerus currens 10): Super Dionysium De divinis nominibus. Primum edidit Paulus Simon. F° (XX u. 452 S., 1 Tafel). Münster 1972, Aschendorff. Kart. 202.— DM, Halbl. 228.— DM; Halbperg. 232.— DM; Subskript. 188.— bzw. 208.— bzw. 212.— DM. — Eine Einführung zu diesem hervorragend ausgestatteten neuen Band, der editio princeps des Kommentars Alberts zu Ps.-Dionys, De divinis nominibus, hat der Editor schon im ArchGeschPhil 42 (1960) 207—219 geschrieben. Dorthin wird sich ein Benützer des neuen Bandes vielleicht wenden, wenn ihm die doppelspaltigen Prolegomena von p. V—XX, in klassischem Latein geschrieben, vielleicht zu mühsam zu lesen sind. Freilich ist hier mehr geboten als im früheren Artikel, v. a. was die Beschreibung der Codices und die Angabe ihrer besonderen Lesarten anbetrifft. Es handelt sich mit dem neuen Werk um eine Erstausgabe, wenn man von den liegengebliebenen und heute verlorenen Vorbereitungen der Lyoner Editoren des 17. Jh.s und von weniger geglückten Teilausgaben absieht (vgl. Prol. § 7). Gewisse Vorarbeiten hatte schon der i. J. 1967 verstorbene DDr. N. Appel gemacht, die aber

nicht zu Ende geführt werden konnten. S. hat darum i. J. 1953 neu angefangen, wobei er von sich bekennen kann, daß er schon i. J. 1925 an eine Übernahme dieser Aufgabe gedacht habe (me iuvenem quasi somniantem anno 1925 primum de hac editione mihi facienda cogitavisse; XX, Sp. 2) — also eine lebenslange Verbundenheit mit einem einzelnen Werk, das nun ein Meisterwerk geworden ist. — Als älteste Hs. ist der Codex Neapolitanus (N), „qui dicitur ‚Autographum S. Thomae' " (Prol. VIII, Sp. 1), freilich nur zum Teil erhalten. F. 88 r ist zu Eingang des Bandes abgebildet. Daran läßt sich verifizieren, was der Editor feststellt: „totus codex litteris lectu valde difficilibus vel paene illegibilibus seu ‚inintelligibilibus' scriptus est a scriba Italico, qui Thomas de Aquino iuvenis non temere putatur fuisse" (ibid.). Thomas hat jedenfalls diesen Codex fast immer bei sich gehabt. Darum konnte er auch unglücklicherweise als „Reliquie" betrachtet und arg verstümmelt werden. Etwa ein Drittel ist verloren oder in Einzelblättern in Madrid, auf Malta, im Dominikanerkloster in Neapel, in Bologna, in Valladolid, und Zaragoza erhalten (vgl. Prol. p. VIII, Sp. 1—2). Es gibt aber 9 weitere für diese Edition wichtige Codices, die alle, wenn auch nicht (immer) unmittelbar auf N zurückgehen. Sie teilen sich in zwei Gruppen, α und β, wobei letztere den Vorzug erhält. Als Grundregel stellt S. auf: „Wenn sie (die beiden Gruppen) vollständig oder doch in mehreren ihrer Vertreter oder in Fällen großer Variantenstreuung wenigstens in je einem Vertreter übereinstimmen, kann man in den meisten Fällen, auch wo N ausfällt, wenigstens die Textform der von N abgeleiteten Archetypen erreichen" (S. in: ArchGeschPhil, a.a.O. 219). Für den Text De divinis nominibus stützt sich S. auf zwei Pariser Hss. und die Edition der latein. Dionysiaca von Ph. Chevallier, gibt aber auch den Fundort aus PG 3 an. — Die Ausgabe selbst bietet in 2 Spalten nach Zeilen durchgezählt den Text des Kommentars Alberts und darunter in kleinerem Druck den latein. Text des Ps.-Dionys in der „neuen" Übersetzung des Johannes Saracenus, womit in einzelnen Fällen im Apparat der Text der Übersetzung des Johannes Scottus Eriugena verglichen wird. Unter diesen beiden Texten ist ein doppelter Apparat. Im ersten werden die Varianten zum Text des Kommentars gegeben, im zweiten die Quellenverweise, die vom Kommentar her sich unmittelbar ergeben oder gefordert sind. Gerade im zweiten Apparat steckt eine ungeheure Verifizierungsarbeit, die (fast durchwegs) nach den verläßlichsten Quellenausgaben gemacht ist. Beispiele dafür anzugeben ist unnötig. Nun wird es an Hand dieses so sorgfältig erarbeiteten Quellenapparates möglich sein, ein neues Stück Wirkungsgeschichte der von Albert verwendeten Autoren, v. a. aber des Ps.-Dionys selber, zu schreiben. Albert ist Scholastiker und nicht Historiker und hat sich so nicht in das eigentliche Milieu der ps.-dionysischen Schrift hineinversenkt. Typisch ist schon das textliche Mißverständnis, das ihm mit dem Wort ‚hypotyposes' unterläuft, wozu S. p. 3, zu Z. 63 bemerkt: „Albertus hoc Ps.-Dionysii vocabulum vel sic intellexit, quasi ‚hypostases' scriptum esset, vel etiam sic sibi esse legendum putavit" — ein Irrtum, der des weiteren im Kommentar fortwirkt (vgl. p. 30, lin. 36; p. 54, lin. 68). Nur zu wenigen Quellenverweisen kann man etwas hinzufügen. So vielleicht zu p. 443, 1: zu Leporius. Man könnte nützlicherweise auf die Sammlung der Texte zurückgreifen, die gegeben ist bei *P. Glorieux,* Prénestorianisme en Occident (Tournai - Paris - Rome - New York 1959). Nur wenige Corrigenda mußte der Editor — nach einer so schwierigen Arbeit und einem so schwierigen Satz — hinzufügen (p. 452). Beim Lesen fiel nur ein weiteres Corr. auf: p. XVIII lin. 53. — Dem Editor wie dem Verlag ist für eine so hervorragende Erstausgabe eines wichtigen Kommentars zu danken, dem hoffentlich bald die angekündigte Fortsetzung folgen wird. A. Grillmeier, S. J.

Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita. Tomus XL, Pars A: In opuscula Introductio generalis, Contra Errores Graecorum. Appendix: Liber de fide Trinitatis. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Lexikon-Format (X u. 165 S.) Romae 1967, Ad Sanctae Sabinae. — Dieser neue Band der „Editio Leonina" der Thomas-Schriften (1. Faszikel des 40. Bandes der Gesamtausgabe) bringt zunächst die wichtige „Introductio generalis" für die Opuscula (in französischer Sprache: I—IX) und dann nach einer speziellen Einleitung (von *H.-F. Dondaine:* 6—66) den Text sowohl des Opusculum „Contra Errores Graecorum" (67—105) als auch des von Thomas benutzten anonymen „Liber de fide Trinitatis" (109—151); am Schlusse folgen noch mehrere Indices (Index praefationis; Index

Operis Thomae; Index Libelli; jedesmal untergeteilt). Das meiste Interesse beansprucht wohl die Einführung zu dem „Liber de fide Trinitatis" oder einfach „Libellus". Es handelt sich um eine ursprünglich wohl griechisch abgefaßte Schrift eines im Orient tätigen Dominikaners, die in lateinischer Übersetzung in die Hände des hl. Thomas kam. Die darin enthaltenen „auctoritates", Stellen aus griechischen Kirchenvätern, verwertete er dann in seinem Opusculum „Contra errores Graecorum". Der Libellus blieb lange unbekannt, bis A. Uccelli ihn in einem Manuskript des Vatikans entdeckte (lat. 808, 47^{ra}—65^{va}) und herausgab (S. Thomae Aquinatis ... expositiones, Accedit anonymi liber de fide ss. Trinitatis ... [Romae 1880]). Recht aufschlußreich ist nun die von Dondaine zusammengestellte Liste aller Texte, die Thomas dem Libellus entnommen hat (14—17). Demgemäß sind sehr viele authentisch, obschon einige bereits bei dem Verfasser des Libellus eine etwas erweiterte Form gefunden haben, und nur wenige lassen sich nicht identifizieren. Der gegen Thomas erhobene Vorwurf, er habe den ihm vorliegenden Text unkritisch übernommen, besteht an und für sich zurecht, aber er belastet ihn nur, wenn bei den Bibliotheksverhältnissen im 13. Jh. ein anderes Vorgehen möglich gewesen wäre. Während für die Edition der Schrift „Contra errores Graecorum" eine stattliche Anzahl von Manuskripten angeführt (20—24) und im Text ausgewertet werden konnte, bleibt der Libellus, dessen griechisches Original noch nicht aufzufinden war, auf die einzige vollständige Handschrift angewiesen, die schon Uccelli benutzt hat. — Die von den Hrsg. geleistete Arbeit verdient samt dem sauberen Druck alle Anerkennung und berechtigt zu der Hoffnung, daß bald weitere Bände in ähnlicher Vollkommenheit folgen werden. Eigenartigerweise wird eine Notiz für die Bibliothekare (auf der Rückseite des Deckblattes) nur in englischer, spanischer und französischer Sprache gegeben, nicht in italienischer und deutscher. J. Beumer, S. J.

Boethii Daci Opera. Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem. Nunc primum ediderunt Joannes Pinborg & Henricus Roos adjuvante Severino Skovgaard Jensen (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Vol. IV, Pars I). Gr. 8° (XXXIX u. 410 S.) Hauniae 1969, G. E. C. Gad. 84, 40 Dan.Kr. — Die gediegene, ja luxuriöse Ausstattung des Buches, das anzuzeigen ist, läßt im ersten Augenblick den Verdacht der Monumentalisierung eines mittelalterlichen Autors aufkommen, die auf museales Besitzen mehr aus ist als auf die Lebendigkeit des Gedankens. Nichts allerdings wäre von der Intention der Herausgeber weiter entfernt. Hat man erst einmal angefangen, mit der Edition zu arbeiten, zeigt sich über die Zeiten hinweg Aktualität. Die Herausgeber und ihre Mitarbeiter stellen mustergültige, brauchbare Arbeitshilfen zur Verfügung. Das beginnt mit der genauen Beschreibung der Manuskripte (interessant auch die verkleinerten, leider in der Reproduktion etwas unscharfen, Abbildungen von Handschriftproben). Ein Stemma erleichtert den Überblick (S. XXIII). Neue Erkenntnisse über *Godefroid de Fontaines* wurden aufgearbeitet. Zeilenzählung, Verweis auf die Paginierung der wichtigsten Textzeugen W und P am Rand und der Aufweis der Zitate und Anspielungen im Text vervollständigen die philologische Arbeitsgrundlage. Wertvoll ist insbesondere der umfangreiche Apparat. Er enthält die aufgrund der Editionsprinzipien nicht in den Text aufgenommenen, aber möglicherweise authentischen Lesarten und dient der Erhellung der Tradition. Die Editionsprinzipien selbst vermeiden unbefriedigende Faustregeln zugunsten der Analyse jeder Stelle. Eine Biographie informiert über Boethius, deren Anhaltspunkte nach wie vor um die Verurteilung von 1277 kreisen. Schließlich sei auf die Addenda und Corrigenda hingewiesen (S. 410). — Neben dem Text der Quaestionen von Boethius enthält der Band einen vollständigen Abdruck des Auszugs Gottfrieds, den eines zweiten Exzerptors und der Zusätze des Kodex F. Mehrere Indices (quaestionum, verborum und ideengeschichtlich besonders interessant: exemplorum, sowie ein Verzeichnis zitierter Quellen und Literatur) erschließen das Werk ausgezeichnet. Es erscheint mir notwendig, auf die in so reichem Maße bereitgestellten Hilfsmittel des Textstudiums einzugehen, da ein so wichtiger Text sicher sachliches Interesse über den Kreis mediävistischer Spezialisten hinaus verdient und erwarten darf, und dafür die philologische Erschließung eine wichtige Voraussetzung darstellt. — Der Aufbau des Werkes folgt dem klassischen Quaestionen-Schema. Die grammatischen Erörterungen im engeren Sinn nehmen selbstverständlich einen breiten Raum ein (bes. q. 29—134). Sprachlogisch

(„metagrammatisch") Grundlegendes findet sich in den q. 1—28; besonders interessant erscheinen mir auch die Erörterungen über „causa" (q. 27, 65), „modi significandi" (s. Index s. v.), „nomen" (q. 29—51), „res" (q. 11, 29, 32, 68), „scientia" (s. Index s. v.), „verbum" (q. 78—95) und „vox" (q. 10, 112). Den thematischen Rahmen steckt Boethius im Prooemium ab: die prima principia grammaticae (4, 14 bis 21). Die „Grammatik" im Sinn einer Sprachphilosophie bearbeitet im Zeichenbereich den Sprachbereich (q. 6, bes. 27, 32—44). Sie ist Wissenschaft von der Formstruktur der Sprache (modi significandi im Unterschied zu den modi essendi), sie ist scientia sermocinalis (q. 6; 27, 25—44; vgl. q. 12; 50, 45—47). Die Sprachstruktur gibt die Struktur der „Sachen" wieder (q. 20), ist aber immer ein conceptus mentis (q. 7). Aufschlußreich sind die semantischen Erörterungen der q. 29 und 30 im Umkreis von substantia und privatio. Die Erörterung der Einzelfragen ist einem längeren Gedankengang über die wissenschaftstheoretische Abgrenzung verschiedener Wissenschaften eingebettet, auf deren Bedeutung hier nur hingewiesen werden kann. Die Erfüllung des Ideals einer grammatischen Wissenschaft umschreibt Boethius in der Quaestio 14: tunc complete habetur grammatica, quando nullus conceptus potest esse in mente fieri, quin sibi respondeat aliquis modus exprimendi similis sibi traditus in grammatica (56, 79—82). — Herausgeber und Verlag sollten die Herausgabe einer preiswerten Studienausgabe der Quaestionen 1—28 erwägen, um die sachlich interessante und wichtige, außerdem philologisch vorzügliche Ausgabe auch als Arbeitsgrundlage für Seminarübungen nutzbar zu machen. Die angekündigte Veröffentlichung des Topikkommentars von Boethius dürfte einem großen Interesse entgegenkommen.

Hermann Schrödter

Kraus, Annie, Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur (Reihe: Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes, Bd. 9). Kl. 8° (IV und 159 S.) Münster 1971, Aschendorff. Pappband 24.— DM. — Dummheit bietet ein leidiges, aber immer mehr oder weniger aktuelles Thema, das daher auch immer wieder zum Thema der Literatur geworden ist. Die Verfasserin des vorliegenden Büchleins möchte aber nicht nur irgendwelche Aspekte der Dummheit beschreiben, sondern tiefer ergründen, wie Dummheit letztlich zu verstehen sei. Sie widerspricht damit der Auffassung des *Erasmus von Rotterdam*, nach dem die Dummheit eine Kraft sei, die in der ganzen Welt wirkt, sich aber in keine Formel bannen lasse (6). Eine gründliche Analyse soll der Verharmlosung der Dummheit entgegentreten. Leitfaden dieser Analyse sind die drei Fragen des *Thomas von Aquin* in S. th. II—II, q. XLVI: ob Dummheit der Weisheit entgegengesetzt ist, ob Dummheit Sünde ist (was Thomas bejaht, wenn der Mensch schuldhaft seinen Sinn zu sehr ins Irdische versenkt und dadurch den Sinn für das Höchste Gut abstumpfen läßt), und ob die Dummheit eine Tochter der „luxuria" ist (was ebenfalls bejaht wird, da durch die luxuria, der es um die stärksten Genüsse geht, ebenfalls die Seele am meisten absorbiert und somit der Sinn für das höchste geistige Gut am meisten abgestumpft werde). Die Grundthese, die das Büchlein entfaltet und zu deren Erhellung u. a. auch die Bedeutungsfelder des Wortes Dummheit in den Sprachen Lateinisch, Deutsch und Hebräisch abgeschritten werden, ist, daß die Dummheit nicht zuerst eine Sache des Verstandes, sondern eine Sache des Herzens, der „option fondamentale", jenes ursprünglichen, auf die Wirklichkeit ausgerichteten Strebe- und Empfangsvermögens des Menschen ist, das in der Dummheit abgestumpft und unempfindlich geworden ist. Zugleich führt das Büchlein auch in einige Grundbegriffe der Anthropologie des Thomas von Aquin ein. Man kann es zur Lektüre durchaus empfehlen.

W. Simonis

Hoffmann, Fritz, Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. 5). 8° (VII u. 455 S.) Münster 1972. Aschendorff. 84.— DM. — In der letzten Zeit sind schon einige Arbeiten zur Theologie des bis dahin wenig bekannten Robert Holcot erschienen (insbesonders *P. Molteni*, Roberto Holcot. o. p., Dottrina della Grazia e della Giustificazione con due questioni quodlibetali inedite, Pinerolo 1967; *H. Schepers*, Holkot contra dicta Crathorn, PhJ 77 [1970] 320 bis

354), aber die vorliegende Untersuchung übertrifft alle. Zunächst deshalb, weil sie zum erstenmal das gesamte ungedruckte Quellenmaterial benutzt (Super IV libros sententiarum, Conferentiae, Quaestiones quodlibetales, dazu auch die Schriften von Crathorn, Richardus Camasale und Robert Eliphat) und die gedruckten Texte danach verbessert. Außerdem ist der anonyme Sozius, gegen den Robert immer wieder polemisiert, endgültig mit dem Oxforder Dominikanertheologen Crathorn identifiziert. Schließlich kommt noch, und das dürfte entscheidend sein, ein neues Formalprinzip zur Anwendung, das „formal-methodische", in dem nicht so sehr die metaphysisch-scholastische Seite, sondern die der Logik und Semantik die Hauptrolle spielt. Mit Hilfe dieses Prinzips gelingt es dem Verf., mehrere Widersprüchlichkeiten bei Robert aufzulösen und seinem gedanklichen Hintergrund besser gerecht zu werden. Darüber hinaus gilt, was gegen Schluß gesagt wird: „Eines dürfte als sicheres Ergebnis einer sprachtheoretischen Analyse der Theologie Holcots feststehen: Eine anerkennende Beurteilung dieser Theologie ist von entscheidender Bedeutung für die Bewertung der ganzen theologischen Entwicklung der ‚Spätscholastik'. Wir haben versucht, ein Verständnis ihrer Methode zu eröffnen. Das nächste Erfordernis besteht in einer allseitigen Untersuchung der theologischen Grundbegriffe" (394). Im einzelnen werden behandelt: I. Die Logik als Instrument der Theologie (16—79); II. Der Wissenschaftscharakter der Theologie (80—170); III. Die Lehre vom Glauben (171 bis 256); IV. Die Gotteslehre (257—296); V. Futura Contingentia (297—379). Äußerst wichtig für zukünftige Untersuchungen ist: VIII. Beschreibung des literarischen Materials (mit genauer Angabe der darin besprochenen Einzelfragen: 397 bis 430). — Es ist dem Leser nicht immer leicht, den Ausführungen des Verf. zu folgen, auch wenn die Themen sachlich und historisch vertraut sein sollten. Selbst die „Ergebnisse" (380—396) klären nicht alles. Aber die Schuld trägt meistens Holcot, der so schwer zu durchschauen ist und den Einfluß verschiedenartiger Strömungen (von Thomas, Duns Scotus, Ockham usw.) erfahren hat. Der Verf. formuliert das Resultat so: „Für Holcot wird der Modus loquendi auch von der Aussageabsicht eines Autors oder eines Ideengehaltes bestimmt. Wichtiger sind allerdings unserem Magister die Grundsätze für die formale Richtigkeit der Aussage. Der scheinbar übertriebene Formalismus in der logischen Methode zielt in Wirklichkeit darauf, die formale Richtigkeit der theologischen Sätze zu sichern ... Logik und Sprachphilosophie stehen so ganz im Dienst der theologischen Aussage. Die Art und Weise, wie Holcot Suppositon und Signifikation verwendet, sowie die Tatsache, daß er die Spezies als Erkennungsmedium zuläßt, erlauben es nicht, ihn unter die ‚Nominalisten' einzureihen, wenn mit diesem Begriff die Vertreter einer Erkenntnislehre gemeint sind, die im Intentionalen, Begrifflichen den alleinigen Gegenstand der menschlichen Erkenntnis sehen und darauf begrenzen. Das Ziel der Logik Holcots und seiner kritischen Reflexion über die logischen Denkweisen ist die wahre und richtige Erkenntnis der Wirklichkeit ... Was allerdings die Entstehung und die Bedeutungsstruktur des Universalbegriffes betrifft, so steht Holcots Lehre derjenigen Ockhams nahe und entfernt sich weit von der Lehre des Thomas von Aquin" (383). Auch wenn man dem beipflichtet, so verbleibt doch in den hier gemachten Zugeständnissen und zudem in manchen Fragestellungen Holcots einiges, was an die Nominalisten erinnert und eine solche Klassifizierung rechtfertigen könnte, wobei indes die reichlich undifferenzierte Verwendung dieses Begriffs zugegeben werden muß. J. Beumer, S. J.

Schneider, Richard, Die Trinitätslehre in den Quodlibets und Quaestiones disputatae des Johannes von Neapel OP († 1336) (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, 16). 8° (XVI u. 244 S.) Paderborn 1972, Schöningh. Kart. 28.— DM. — Von der Sache her wird wohl eine stark rational gehaltene Trinitätslehre eines mittelalterlichen Scholastikers heute nicht viel Anteilnahme erwecken. Aber für den Standpunkt der Theologiegeschichte ist die vorliegende Arbeit sehr interessant, weil sie mitten in die Anfänge der Thomistenschule hineinführt, und das mit einem zentralen Thema, eben der Trinitätslehre. Als Grundlage dienten dem Verf. die unedierten Quodlibeta (Tortosa, Bibl. Capit. 244) und die gedruckten Quaestiones disputatae (D. Gravina, Neapoli 1618). Im einzelnen werden ausführlich behandelt: I. Die innergöttlichen Hervorgänge (14—125); II. Die göttlichen Personen (126 bis 238), wobei namentlich die Fragen nach der Konstitution der göttlichen Personen, der Bestimmung der Relation, der Unterscheidung zwischen göttlicher Wesenheit und

Relation, dem Verhältnis der konstitutiven Proprietät zur Relation und das Problem der Ursprünglichkeitsrelation in bezug auf die Unendlichkeit Gottes zur Sprache kommen. Die Belege aus den Schriften des Johannes von Neapel werden in reichem Umfang beigebracht, während die zeitgenössische Dominikanertheologie nur in ihren vornehmlichsten Zeugen (außer Thomas von Aquin: Durandus, Herveus Natalis, Jakob von Metz, Johannes von Paris usw.) vertreten ist. Die bei den letzteren vorhandenen Parallelen bzw. Antithesen ließen sich besser würdigen, wenn auch deren Texte häufiger in extenso wiedergegeben wären. Von den Ergebnissen sei besonders hervorgehoben: Im allgemeinen folgt Johannes von Neapel getreulich seinem Meister, Thomas v. A.; nur lehnt er dessen von Augustinus übernommene psychologische Trinitätserklärung ab und schließt sich ihm auch nicht an, wenn in einigen Punkten von untergeordneter Bedeutung eine Lehrentwicklung zu beobachten ist (so z. B. in der Auffassung von der göttlichen Wesenheit als Quasimaterie in ihrer Beziehung zu den Relationen oder bei der Gleichsetzung von Wort und Denkakt für Gott). Diese Abweichungen verteidigt er indes meistens nicht allein in der älteren Thomistenschule; ausgenommen ist die für Johannes eigentümliche These, die Relationen der Ähnlichkeit und Gleichheit seien in Gott reale Relationen (so wenigstens in einem der Quodlibeta, VI, a. 4). — Einige Male sind die Eigennamen der mittelalterlichen Theologen nicht deutlich genug gekennzeichnet; wer ist z. B. der nach Petrus von Tarantasia erwähnte „Romanus" (125, ohne jeden Zusatz und ohne Textangabe), etwa Romanus de Roma OP? Die Literaturanzeigen könnten vollständiger sein; so fehlen: J. Leclercq, La théologie comme science dans la litérature quodlibétique (RechThéolAncMéd 11 [1939] 351—370, hier 366—370); J. Beumer, Die Kritik des Johannes von Neapel O. P. an der Subalternationslehre des hl. Thomas von Aquin (Greg 37 [1956] 261—275). J. Beumer, S. J.

Bautz, Friedrich Wilhelm, Biographisch-Bibliographisches Kirchen-Lexikon. 2.—4. Lieferung. 8° (Sp. 161—640) Hamm 1970—71, Traugott Bautz. Subskriptionspreis je Lieferung 12.80 DM. — Hiermit weisen wir auf die zweite, dritte und vierte Lieferung des Biographisch-Bibliographischen Kirchen-Lexikons hin, als dessen Bearbeiter und Herausgeber Fr. W. Bautz zeichnet. Zu vergleichen ist die Besprechung der ersten Lieferung in dieser Zeitschrift 45 (1970) 632. Jede Lieferung umfaßt 160 Spalten. Die zweite Lieferung beginnt mit „Ancillon, Johann Peter Friedrich" und die vierte endet mit „Bock, Emil". Alle Personen der alten, mittelalterlichen und neuen Kirchengeschichte werden erfaßt, soweit sie irgendwie nennenswerte Spuren innerhalb oder auch am Rande der Kirchengeschichte hinterlassen haben. Am Ende jedes Artikels werden in einer ersten Rubrik die Werke der betreffenden Persönlichkeit, in einer zweiten die über sie erschienene Literatur verzeichnet. Der Umfang der einzelnen Artikel ist naturgemäß sehr verschieden. Wir finden in diesen Lieferungen sehr eingehende Darstellungen und Literaturverweise, z. B. zu den Namen „Anselm", „Arius", „Athanasius" (Sp. 259—265), „Augustinus" (S. 272 bis 300), „Karl Barth" (384—396), „Basilius der Große" (406—409), „Bea, Augustinus" (434—437), „Bell, George Kennedy Allen" (469—472), „Bernhard von Clairvaux" (530—532). Der Verfasser bemüht sich um eine objektive Darstellung, so daß sein Werk den ökumenischen Belangen dienen kann. K. Wennemer, S. J.

Weinberg, Werner, Die Reste des Jüdisch-deutschen (Studia Delitzschiana, 12). Gr. 8° (116 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer. 28.— DM. — Der Verf. dieses Buches war vor dem Kriege Lehrer an der Jüdischen Volksschule in Hannover und ist seit 1961 Professor am Hebrew Union College in Cincinnati (Ohio). Hier legt er die Ergebnisse seiner Forschungsarbeiten zum Jüdisch-deutschen vor, zu der Volkssprache also, die im Gegensatz zum Jiddischen überall in Deutschland bis in die dreißiger Jahre von den Juden der unteren Volksschichten gesprochen wurde und keine geschlossene Einheit bildete. Das Material hierfür wurde zunächst in den Kreisen amerikanischer und israelischer Emigranten gesammelt und dann durch Nachfragen bei jüdischen Überlebenden in Deutschland ergänzt. Die Darbietung, die auf wissenschaftlichem Niveau steht, wird nicht nur den Germanisten interessieren, der sich der lebendigen Volkssprache annimmt, sondern auch den Lehrer des Hebräischen, der für seinen Unterricht die fehlenden Assoziationen ersetzen möchte. Das Glossar (48 bis

111) enthält nämlich in alphabetischer Reihenfolge die vielen jüdisch-deutschen Wörter, Wortverbindungen und Redensarten, die zum größten Teil auf die Sprache des AT zurückgehen, mit möglichst genauer Angabe des Ursprungs. Einige allgemeiner bekannte Beispiele seien jetzt herausgegriffen: Acheln (essen), ausbaldowern (herausfinden), Behei (Aufsehen), Bocher (Jüngling), Dalles (Armut), Ganowe (Dieb), Goi (Nichtjude), Kaff (Dorf), kapores (entzwei), Kippe (Teilhaberschaft), Knast (Strafe), koscher (richtig), Massel (Glück), Matze (ungesäuertes Brot), meschugge (verrückt), mies (häßlich), Mischpoche (Familie), Pleite (Bankrott), Rebach (Gewinn), schächten (rituell und koscher schlachten), Schaute (Narr), Schickse (Mädchen), Schlamassel (Unglück), Schmus (Unsinn), schofel (gemein), Stieke (Stille), Stuß (Unsinn). — In das Glossar sind einige Wörter nicht aufgenommen, vermutlich weil sie entweder schon vollkommen eingedeutscht vorkommen, wie „Kluft" (Gewand, Berufskleidung), oder nicht im Jüdisch-deutschen, sondern in der Gaunersprache ihren Ursprung haben, wie „Kassiber" (geschmuggelter Brief). Immerhin wäre es von praktischem Nutzen gewesen, wenn auch diese Wörter zusätzlich einen Platz gefunden hätten, zumal deren Anzahl nicht allzu sehr den Umfang der jüdisch-deutschen Volkssprache überschreiten dürfte. J. Beumer, S. J.

5. Liturgik. Pastoraltheologie. Religionspädagogik

Härdelin, Alf, Liturgie im Widerstreit (Kriterien, 21). 8° (86 S.) Einsiedeln 1970, Johannes-Verlag. 8.— DM. — Wie sehr der Titel einen Befund ausspricht, kann keinem Betroffenen verborgen sein. Jeder Beitrag zur Überwindung von Krisenerscheinungen müßte bereitwillig gehört werden. Ob es der hier angebotenen Weisung widerfährt? Die nicht lauthals Programme und Rezepte zu den vielen andern hinzu anpreist, sondern ruhige, geduldig schürfende Besinnung von der Mitte her ist und so in das Spannungsfeld von Um- und Aufbruch heute das Unveränderliche und Gültige einbringt — die in einem guten Sinn „von außen" kommt, will sagen: gegeben von einem Konvertiten aus dem schwedischen Luthertum; geschrieben in einem Land, von dem aus gesehen so viele unserer eifernden Diskussionen als (vielleicht beneidenswerte, aber deswegen nicht schon ungefährliche) Luxusquerelen relativiert erscheinen? Es wäre sehr zu hoffen, daß unsere Frage rhetorisch einhergehen darf. Denn alle Kapitel des schmalen Bändchens stoßen zur Theologie der Liturgie vor. Drei davon (Die neue römische Meßordnung — Möglichkeiten und Schwierigkeiten; Die Zeichenwelt der Liturgie; Liturgie und Kultur) bringen in Deutschland gehaltene Vorträge. „Mysterium" steht jeweils in ihrer Mitte, in der Spannung von Geschichte und Kultur, in der Problematik von Gestalt und Gehalt. Und das aktuell. Wenn z. B. für die Zeichenwelt der Liturgie „Symbol" als unverzichtbares Schlüsselwort herausgestellt wird, dann ist damit (die Liturgiegeschichte weist es aus) gewiß schon immer jede Zeit vor ihre eigenen Anforderungen, Schwierigkeiten und Gefährdungen gestellt gewesen. Heute ist es verstärkt bedenkenswert angesichts einer — man verzeihe die Pointierung; der neu entdeckte, neu gedeckte „Tisch des Wortes" ist einer Rechtfertigung unbedürftig — Ver-Wortung der Liturgie, angesichts einer reduzierenden Sparsamkeit und Nüchternheit des Zeichenhaften, die man gern erhaben wüßte über allen Verdacht, nicht vielleicht diskret kaschierte Resignation zu sein oder u. U. ein Zugeständnis an die Bewußtseinslage von gestern ... Oder: wenn in dem Kapitel „Wege zur Eucharistie" eine Sicht des Mysteriums geboten wird, in der „Konsekration" die einheitstiftende Mitte ist, die den Duktus vom Wortgottesdienst über das Offertorium bis zur Kommunion trägt — dann werden damit nicht nur Korrekturen an früheren Meßopfertheorien angebracht. Es ist nicht zu verkennen, wie sehr damit in heutige Diskussion hinein gesprochen wird: etwa zur scheinbar unausweichlichen Option zwischen Opfer oder Mahl — etwa zu den Versuchen, die (auf dem Feld der eucharistischen Gegenwart) eine ärgerlich gewordene Transsubstantiation umgehen wollen und dabei methodisch zu kurz ansetzen, weil sie nicht vom Ganzen der eucharistischen Feier herkommen. — Die wenigen Hinweise müssen genügen. Diese Meditation über die Liturgie ist unterhalb bedachtsamer Lektüre nicht zu haben. A. Stenzel, S. J.

Goldbrunner, Josef, Seelsorge — eine vergessene Aufgabe. Über die Erwartung der Gläubigen und die Arbeit des Priesters heute. 8° (192 S.) Freiburg 1971, Herder. 20.— DM. — Man darf wohl zu G.s Arbeit sagen: ein Buch über das priesterliche Amt, das bisher gefehlt hat, ein Buch, das uns bitter notwendig war! Endlich ein Werk, das man nicht billig einordnen kann als „progressiv" oder „konservativ", sondern das von seinem Ansatz her sowohl zeitnah wie auch wiederum zeitunabhängig ist. Zeitnah: weil es ein engagierter Pastoraltheologe und Praktiker geschrieben hat, zeitunabhängig: weil der Theologe und Tiefenpsychologe in G. bleibende Dimensionen der Priestergestalt als Helfer in den Sinnfragen des Lebens aufdeckt, Dimensionen, die zwar geleugnet, aber nicht ausgerottet werden können. — Die Streitfrage, ob Christentum etwas mit Religion zu tun habe oder nicht, wird sehr behutsam und differenziert angegangen. Das Naturreligiöse im Menschen wie auch der Archetyp „priesterlicher Helfer" ist in der Christianisierung weder zu eliminieren noch geradlinig weiterzuführen, sondern muß sich einer „Bekehrung" unterwerfen — nicht anders, wie überhaupt der natürliche Mensch sich bekehren muß. Dann gibt es aber eine bleibende typische Aufgabenstellung für den Priester, die nicht zu verwechseln ist mit der Aufgabe der Kirche als ganzer. Das „Ackerfeld" der Kirche ist die Welt, und jeder Gefirmte wird gestärkt für sein christliches Weltamt; der Priester dagegen hat den Innendienst an der Gemeinde zu leisten, als Seelsorger! Natürlich kann er das nur, wenn er im vollen Sinne Zeitgenosse ist und die Problemlage der jeweiligen Menschen kennt. Die einseitig rationalistisch ausgerichtete und vollkommen verzweckte moderne Planungsgesellschaft läßt den ihr ausgelieferten Menschen Rückverbindung suchen mit der Innenwelt, es drängt den darunter Leidenden, zur Ganzheit seines Menschseins zu kommen; doch der zum Manager und Gemeinde-Koordinator umfunktionierte Priester bietet ihnen oft genug Steine statt Brot. Ein areligiös gemachtes Christentum kann dem suchenden Menschen keine Heimstatt mehr bieten; sie werden sich anderweitig umsehen. — Schweigt aber das NT nicht über den Priester im religiösen Sinne? Es schweigt auch über Erziehungsfragen, und keiner schließt daraus, daß es deshalb den Pädagogen ablehne. Priester als Mittler ist nur Christus, gewiß — aber der brüderliche Dienst am Glauben der Christen verlangt dennoch den priesterlichen Menschen. — G. vergleicht erhellend die ärztliche Kommunikation des Psychotherapeuten zum Heilungsbedürftigen mit der seelsorglichen Kommunikation des priesterlichen Helfers zum Heilsbedürftigen. Das priesterliche Berufsfeld ist jedoch nicht bloß das „Religiöse" im Menschen, sondern der Mensch als ganzer. Den Menschen zu gläubiger Existenz zu führen oder ihn darin zu vertiefen ist eine faszinierende, echt vollberufliche Arbeit, die auch heute große Anziehungskraft besitzen könnte. Dieses Tun verlangt Reife und will helfen, zu christlich personaler Reife zu führen. — Im 2. Teil des Buches werden viele „Bauelemente" dieser so ganz personbezogenen, seelsorglichen Arbeit genannt, immer erregend aktuell auf unsere Zeitlage bezogen. Der Nebel der Schlagworte lichtet sich, und man erkennt wieder deutlicher, welche Hoffnung auf die recht verstandene priesterliche Arbeit heute gesetzt werden könnte! W. Schlepper, S. J.

Bleistein, Roman, Kurzformel des Glaubens. Bd. I: Prinzip einer modernen Religionspädagogik. Bd. II: Texte. 8° (180 u. 128 S.) Würzburg 1971, Echter-Verlag. Kart. Bd. I 12.80 DM, Bd. II 9.80 DM. — R. B., bekannt durch Veröffentlichungen zur Jugendpastoral, legt hier zwei Bände zum Thema Kurzformeln des Glaubens vor, die zwar zunächst religionspädagogische Absicht haben, aber auch dem Fachtheologen zumindest als Informationsquelle dienlich sein können. Im ersten Band bringt B. einige systematische Reflexionen über das Problem einer Kurzformel, ausgehend von der typischen Glaubens- und Fragesituation der heutigen Jugend. Dann werden moderne Bekenntnisformeln zu einzelnen Glaubensartikeln analysiert. Weiter referiert B., nicht ohne kritische Stellungnahme, über die Versuche verschiedener Theologen (Rahner, Varillon, Schuster, Nastainczyk, Kasper, Bleistein, Küng), kurze Glaubensbekenntnisse zu entwerfen. Zwei weitere Kapitel handeln über die religionspädagogische Funktion einer Kurzformel des Glaubens und über ihre Rolle in Verkündigung und Liturgie. Sach- und Personenregister erhöhen die Brauchbarkeit des Buches. Der zweite Band enthält die im Band I besprochenen Texte und fügt als weitere Kontrasttexte u. a. hinzu: das Credo des Gottesvolkes von Papst Paul VI., eine Paraphrase zum Apostolikum von J. Zink, das Bekenntnis der „Deutschen Chri-

sten", ein „Glaubensbekenntnis" aus der ČSSR, ein kommunistisches „Glaubensbekenntnis". Vor allem die in der Praxis der Verkündigung Stehenden werden dem Verf. für diese Handreichung dankbar sein. W. Simonis

6. Wirtschafts- und Sozialethik. Kirchenrecht

Roos, Lothar, Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft; Grundlagen und Grundsätze der Wirtschaftsethik nach dem II. Vatikanischen Konzil (Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach). Kl. 8° (190 S.) Köln 1971, Bachem. 17.80 DM. — Die Kathol. Sozialwiss. Zentralstelle Mönchengladbach hatte die Absicht, eine auf 11 Bändchen berechnete Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des 2. Vatikan. Konzils herauszubringen; erschienen und in dieser Zeitschrift besprochen sind: Bd. 1: *Ölinger,* Christliche Weltverantwortung (44 [1969] 476), Bd. 4: *Grillmeier,* Wandernde Kirche und werdende Welt (ebda 117/8), Bd. 8: *Langner,* Die politische Gemeinschaft (ebda 477); ferner Bd. 2: *Weiler,* Frage an den Menschen, Bd. 3: *Meßner,* Du und der andere, Bd. 6: *Hanssler,* Glaube und Kultur (ebda 586—588), also nur 6 von 11 geplanten Teilen. Unzweideutig gehört auch der hier zu würdigende Band zu dieser Reihe, erscheint jedoch so verspätet, daß er sich nicht mehr als dazugehörig bekennt; immerhin deutet der Untertitel den Zusammenhang noch an. Das darin enthaltene Wörtchen „nach" ist laut Vorwort doppelsinnig gemeint im Sinne von „gemäß" (secundum) und von zeitlich später (post); m. a. W., es sollen nicht nur die Aussagen des Konzils kommentiert, sondern unter Berücksichtigung der seitherigen Entwicklung der Dinge und der Lehre die vom Konzil ausgesprochenen oder doch angedeuteten Gedanken weitergeführt werden. Beides ist dem Verf. recht gut gelungen. — Nicht zustimmen kann ich ihm, wenn er im Zusammenhang mit der „Widmung der irdischen Güter an alle Menschen" (PK 69.1) in dem „Verständnis der Menschheit als eine wesenhaft zusammengehörende Einheit von Gleichberechtigten" eine „sozial*theologische* Erkenntnis" (Hervorhebung bei ihm!) erblicken möchte (108). Daß die Menschheit, soweit sie es nicht schon immer war, heute eine wirkliche Einheit bildet, ist für jedermann, gleichviel ob gläubig oder ungläubig, einsichtig und allgemein anerkannt. Wenn der Glaube uns lehrt, daß nicht dieser oder jener einzelne, nicht dieses oder jenes Volk, sondern die Menschheit durch Christus erlöst ist, dann bestätigt und vertieft er damit nur die als Vernunfterkenntnis bereits vorhandene Einsicht in die Einheit des Menschengeschlechts. — Wohl zu Recht behauptet und beklagt Roos, die christlich-soziale Bewegung sei „streckenweise zu ‚harmonistisch'" verfahren. Befremdlich ist nur, daß er als Beleg dafür die in QA 81 übernommene *Pacelli*sche Formel „von der Auseinandersetzung der Klassen zur einträchtigen Zusammenarbeit der Stände" anführt (158). Seinerzeit hat es ganz im Gegenteil Sensation gemacht, und viele wollen es bis heute nicht zur Kenntnis nehmen, daß *Pius XI.* an dieser Stelle nicht nur die Tatsache der Klassengesellschaft, sondern auch die Notwendigkeit und Berechtigung eines richtig verstandenen Klassen*kampfes* anerkennt — selbstverständlich nicht des Kampfes um des Kampfes willen, sondern mit dem *Ziel,* einen Zustand herbeizuführen, der von allen Beteiligten als zuträglich und gemeinwohlförderlich anerkannt werden kann. Ebenso wie die *Marx*sche „klassenlose Gesellschaft" ist auch das Ziel einer klassen*freien* Gesellschaft im Sinne der christlichen Soziallehre nicht ohne kämpferische Auseinandersetzung zu erreichen. — Im Ganzen sind die Roosschen Ausführungen gut ausgewogen. Im Zweifel neigt er eher zur Besitzstandwahrung als zur Neuerung. In der Frage der Mitbestimmung steht er der Skepsis *Pius' XII.* näher als dem Elan seiner beiden Nachfolger und des Konzils.

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

Herr, Theodor, Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart (Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. von Wilhelm Weber und Anton Rauscher, 4). 8° (240 S.) München - Paderborn - Wien 1972, Schöningh. 20.— DM. — Nach weitverbreiteter Vorstellung kennt der Protestantismus überhaupt oder mindestens der deutsche kein Naturrecht; ja es gilt geradezu als ein Unterscheidungs-

merkmal zwischen katholischer Soziallehre und evangelischer Sozialethik, daß erstere auf dem Naturrecht aufbaut und Offenbarungswahrheiten nur ergänzend oder zur Kontrolle heranzieht, während letztere ganz und gar theologisch, näherhin biblisch sei oder doch sein wolle, wenngleich sie, sobald sie vom Grundsätzlichen zum Konkret-Praktischen hinabsteige, es nicht vermeiden könne, sich einer Argumentation zu bedienen, die der naturrechtlichen ähnlich sehe wie ein Ei dem anderen. Von evangelischer Seite ist namentlich *H. H. Schrey* dieser Vorstellung entgegengetreten, und so bezieht denn Herr sich auch gleich zu Beginn seiner Arbeit (11) und nochmals in den einleitenden Worten des Schlußkapitels „Zusammenfassung und Ausblick" (209) ausdrücklich auf ihn. In der Tat verhält es sich so, daß zwar die allermeisten evangelischen Autoren dem Naturrecht verbal eine völlig Absage erteilen, nichtsdestoweniger aber nicht nur unwissentlich auf weite Strecken naturrechtlich argumentieren, sondern auch ihre globale Absage nachträglich einschränken, wenn nicht gar zurücknehmen. In manchen Fällen ist es zudem gar nicht das klassische Naturrecht, sondern ein Zerrbild davon oder das rationalistische Natur- gleich Vernunft-Recht, dem ihre Absage gilt, und manchmal führt eine Argumentation, die wir naturrechtlich nennen würden, bei ihnen nur einen anderen Namen. — Die „Gegenwart", der die Untersuchung gilt, beginnt mit den „Erfahrungen während des Dritten Reiches" (13), die ja allgemein die völlige Unzulänglichkeit eines Rechtspositivismus erwiesen und nur noch die Frage offen ließen, ob die jedem positiven Recht *vor*gegebenen Werte selbst rechtlicher oder nur allgemein sittlicher Natur seien, wobei man zweifeln kann, ob es sich da um eine schwerwiegende Meinungsverschiedenheit oder nur um eine Frage der Terminologie handelt. — Der Reihe nach werden die auf evangelischer Seite vertretenen Auffassungen behandelt. Zunächst werden vorgestellt „Die dialektische Theologie und ihre Auswirkung auf die Sozialethik" (II), „Die Theologie der Ordnungen und ihr naturrechtlicher Ansatz" (III), „Die Begründung der Sozialethik allein aus der Offenbarung" (IV), mit der Untergliederung in christologische und trinitarische Rechtsbegründung, und „Die Infragestellung des Naturrechts durch das Faktum der Sünde" (V). Es folgen Auffassungen, wonach „Kein absoluter Gegensatz von Naturrecht und Offenbarung" (VI) oder noch etwas positiver ein „Ergänzungsverhältnis von Naturrecht und Offenbarung" (VII) besteht. Das VIII. Kapitel trägt die bemerkenswerte Überschrift „‚Christliches' Naturrecht". Unter der Überschrift „Neue Impulse und Anfänge" schildert das IX. Kapitel den starken Einfluß der dem Naturrecht ganz und gar unbefangen gegenüberstehenden angelsächsischen, namentlich US-amerikanischen Theologie auf den deutschen Protestantismus, der seinen Weg hauptsächlich über die Ökumenischen Konferenzen nahm. Es folgt „die sozialethische Rezeption" des von *H. Dombois* in die Diskussion eingeführten Begriffs der „Institutionen". Den Abschluß bildet eine Schilderung der fruchtbaren Zusammenarbeit von evangelischen Theologen und Juristen. — Der Überblick über die verschiedenen in der evangelischen Theologie vertretenen Auffassungen zur „Frage des Naturrechts" scheint mir ausgezeichnet gelungen zu sein. Die Position eines jeden der von Herr gewürdigten Autoren, ggf. auch ein von ihm vollzogener Stellungswechsel, wird sehr klar dargelegt, so daß der Leser sich leicht hineindenken kann. Die einfache, saubere und sorgfältige Sprache des Verf. trägt viel dazu bei, das Verständnis zu erleichtern. In einer Zeit, da auf katholischer Seite das Naturrecht erschreckend an Kredit eingebüßt hat, ist ein Buch wie dieses eine wahre Freude. Schade, daß H. an keiner Stelle genau erkennen läßt, wie er selbst und (seiner Meinung nach) die traditionelle, insbesondere die kirchenlehramtliche katholische Soziallehre das Naturrecht versteht. Offenbar wollte er sich nicht in Kontroversen verwickeln, die ausführlichere Darlegungen erfordern würden als diese ganze Arbeit. So aber bleibt eine gewisse Unklarheit: was *ist* denn nun genau dieses Naturrecht, dem gegenüber die evangelische Seite nun eben doch von einer reservierten Haltung nicht loskommt? Zu der Auseinandersetzung auf evangelischer Seite durfte H. in seinem Vorwort schreiben, sie sei „zu einem gewissen Abschluß gekommen" (5); davon ist sie auf katholischer Seite noch weit entfernt; zur Zeit nimmt eher die Verwirrung noch zu. Darum würde H. durch eine gleich lichtvolle Habilitationsschrift „Zur Frage nach dem Naturrecht im katholischen Meinungsstreit der Gegenwart" sich ein noch größeres Verdienst erwerben als durch diese seine Dissertation „Zur Frage des Naturrechts im deutschen Protestantismus der Gegenwart".

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

Horst, Hermann, Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts für Studium und Praxis. 8° (138 S.) Freiburg 1972, Herder. Kart.-lam. 9.80 DM. —Kleine griffbereite Lexika sind bereits in anderen theologischen Disziplinen erschienen. Der Autor, Ordinarius für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät in Münster, stellt sein Werk in diese Reihe. Wie er bemerkt, ist das Wörterbuch durch das Drängen seiner Studenten angeregt worden, die um eine kurze Erklärung kirchenrechtlicher Fachausdrücke baten. Die Erklärung soll auch Nichtfachleuten verständlich sein. In ungefähr 400 Stichwörtern macht der Autor diesen Versuch, wobei er sich in der Formulierung auf die Vorarbeit der Handbücher stützen kann. Der Anhang des Bändchens bringt weitere 160 Stichwörter mit einem Verweis auf die behandelten Termini. Bei einigen Stichwörtern wundert man sich allerdings, warum sie in diesem Werke stehen, da sie eher Beziehung zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen haben, wie Konvikt, Cohabitatio fraterna und Rentenkonkubinat; dagegen vermißt man einen so wichtigen Terminus wie „Priester". Die Formulierungen sind im allgemeinen knapp und genau, einige langatmige Erklärungen wie bei „Amt" und „Kirchenrecht" seien vermerkt. Ob alle Erklärungen Nichtfachleuten verständlich sind, sei in Frage gestellt, zumal bei einer Erstorientierung. Als Beispiel sei die Bestimmung von ‚Oraculum vivae vocis' genannt. In den Erklärungen finden sich durch zahlreiche Pfeile gekennzeichnete Verweise auf andere Stichwörter, die eine Orientierung erleichtern. Hinweise auf die entsprechenden Canones des CIC sind reichlich gegeben, wenn auch in einzelnen Fällen ein Hinweis vermißt wird. Öfters wird auch auf Rechtsänderungen des Vat. II verwiesen. Leider werden dabei die genaueren Stellen nicht angegeben. Rechtspolitische Tendenzen werden sichtbar durch das öfters verwandte Wörtchen „umstritten". Bei Rechtsinstituten, die nicht auf theologischen oder philosophischen Meinungsverschiedenheiten basieren, sondern rein praktischer Natur sind, hätte der Autor vielleicht besser den Ausdruck „reformbedürftig" gebraucht. Man wundert sich allerdings, daß bei den Stichwörtern „Tonsur" und „Minorist" kein Hinweis auf bereits partikularrechtlich durchgeführte Änderungen angegeben ist. Allen angedeuteten Änderungswünschen wird wohl nicht jeder zustimmen. Vielleicht hätte die Fragwürdigkeit der ‚Poenae latae sententiae' und der ‚Suspensio ex informata conscientia' noch deutlicher herausgehoben werden können. Bei der Lektüre fällt auf, daß manche Stichwörter in lateinischer, andere in deutscher Sprache angegeben sind. Der Autor begründet dies mit der „besser erscheinenden Lernmöglichkeit". Es wäre jedoch besser gewesen, eine größere Einheitlichkeit anzustreben, zum Beispiel bei der Bezeichnung der Ehehindernisse. Bei einer schnellen Orientierung ist es gut, zu wissen, wo man nachzuschauen hat. — Bei den einzelnen Stichwörtern soll hier nicht jede Unebenheit herausgehoben werden, wenn auch alle geprüft wurden. Auf einzelne Auffälligkeiten sei jedoch hingewiesen. So hätte bei der „Abrogation" auch die „Derogation" und „Obrogation" erwähnt werden können, wenn diese schon nicht als eigene Stichwörter aufscheinen. Bei der ‚Absolutio complicis' muß es heißen: „sofern ... kein Notstand vorlag", nicht „ein Notstand", wenn der Text sinnvoll sein soll. Die bisher geübte „Abstinenz" kann übrigens nicht nur durch „andere Bußwerke" ersetzt werden, sondern auch durch Werke der Caritas und der Frömmigkeit. Daß eine Analogie bei Strafen untersagt ist (can. 20), hätte bei „Analogie" erwähnt werden können. Wenn auch das „Aufgebot" sich gewöhnlich auf das Eheaufgebot bezieht, hätte in einem Lexikon dieser Art auch die Bekanntgabe der höheren Weihen (can. 998 § 1) erwähnt gehört. Gerade die Interkommunion als erstrebenswerte Änderung bei der ‚Communicatio in sacris' zu wünschen, muß aus theologischen Gründen mit großer Vorsicht aufgenommen werden. Bei „Furcht" kann man nicht in gleicher Weise wie bei der Ehe die Ungültigkeit der Weihe behaupten. Auf Ungültigkeit der Weihe kann nach can. 103 § 1 nur bei unwiderstehlicher Gewalt erkannt werden, nicht aber bei schwerer Drohung gemäß can. 103 § 2, die durch den can. 1087 § 1 bei einer Ehe genügt. Von verschiedenen „Instanzen" kann nicht nur beim Prozeß, sondern auch in der Verwaltung gesprochen werden. Bei der Definition von „Klerus" hätte der Autor besser bei der Definition des can. 108 CIC angesetzt, denn seine gebotene Beschreibung läßt zu sehr eine Grundhaltung aufscheinen, die ähnlich wie bei „Laisierung" und „Zölibat" mit Zurückhaltung aufzunehmen ist. Die genauere Anlehnung an den Sprachgebrauch des CIC wäre auch bei „Klosterpfarrei" angebracht, wo vom ‚vicarius actualis' gesprochen wird. Daß auch Ordensgemeinschaften mit einfachen Gelübden „Kongregatio-

nen" genannt werden, sollte bei diesem Stichwort nicht fehlen. Es sei auch darauf hingewiesen, daß beim „Primas" von Ungarn nicht eine reine Ehrenbezeichnung gegeben ist. Bei den sogenannten „evangelischen Räten" ist „Jungfräulichkeit" wohl nicht recht am Platz, denn auch verwitwete Christen können noch Profeß ablegen, obwohl man da nicht mehr von Jungfräulichkeit sprechen kann. Die Differenzierung des can. 1058 § 1 ist nicht aus der Luft gegriffen. Der Begriff der „Rekonziliation" ist einengend auf die Konversion eines Andersgläubigen gefaßt, während sonst darunter jede Aussöhnung mit der Kirche verstanden wird. Trotz ökumenischer Grundhaltung sollte Einseitigkeit vermieden werden. Bei der „Suspension" wäre es ebenfalls besser gewesen, sich an die Definition des can. 2278 § 1 zu halten; denn der Entzug von Ehrenrechten bei Laien gilt gewöhnlich als eigene Strafe. — Trotz dieser etwas kritischen Hinweise soll aber dem Werk sein Wert nicht abgesprochen werden. Es tritt in eine Lücke und kann wirklich eine Hilfe sein, verlangt aber eigenes Überlegen und ersetzt für den Studenten kein Handbuch und auch nicht den Gesetzestext.

P. Zepp, S. V. D.

Horst, Herrmann, Der priesterliche Dienst IV. Kirchenrechtliche Aspekte der heutigen Problematik (Quaestiones disputatae, 49). 8° (134 S.) Freiburg 1972, Herder. Kart.-lam. 15.— DM. — Über das Priesterbild ist in den letzten Jahren viel diskutiert worden. Der priesterliche Dienst war auch neben der Gerechtigkeit in der Welt das Hauptthema der Bischofssynode in Rom von 1971, deren Ergebnis in einer ausführlichen Darlegung am 30. Nov. 1971 veröffentlicht wurde. Der Autor des vorliegenden Werkes hat seine Arbeit im August 1971 abgeschlossen, konnte also das Ergebnis der Bischofssynode nicht mehr verwerten, war aber auch zu spät daran, um auf die Synode noch Einfluß nehmen zu können. Die Arbeit, die in der Reihe der „Quaestiones disputatae" erschienen ist und den priesterlichen Dienst vom Kirchenrechtlichen her untersucht und beurteilt, hat aber auch jetzt noch ihre Aufgabe. Für die Sicht der Arbeit kann der Satz: „Der Beruf als solcher wurde hochgelobt, aber die lebendigen Menschen, die ihn auszuüben hatten, hat man oft vergessen" als programmatisch gelten. Allerdings spricht auch die Sorge um die Gesamtlage des priesterlichen Dienstes in der Kirche aus den Zeilen. Ein etwas scharfer Ton ist aus der oben genannten Problemstellung heraus nicht zu überhören, zumal in dem einleitenden Kapitel, das sich wesentlich an die kirchliche Führung wendet. Es wird darin auch angedeutet, daß es um den „Priester der Zukunft" geht. In diesem Zusammenhang stellt sich der Autor die Frage, ob es in Zukunft eine stärkere Auffächerung des priesterlichen Dienstes geben wird, und ob es Priester geben wird, die den Dienst als Zweitberuf, also nebenberuflich, ausüben werden. Er setzt sich aus dieser Zielvorstellung heraus mit dem geltenden Weiherecht auseinander, ohne dabei alle Probleme zu erwähnen. Intensiver befaßt er sich mit den Standesverpflichtungen und den Privilegien der Kleriker und überhaupt mit der Frage eines eigenen „Standes". In seinen Ausführungen über die verbotenen Tätigkeiten der Kleriker geht er auch auf die geschichtliche Entwicklung ein und stützt sich dabei auf bekannte rechtsgeschichtliche Werke. Bei dieser Darstellung fällt eine inkonsequente Zitationsweise des Corpus Juris Canonici auf, denn teilweise ist die bei diesem Werk übliche Zitationsweise angewandt, teils aber wird diese im Text selber angegeben, dann aber erfolgt in den Fußnoten die Zitation nach moderner Weise unter Angabe des Herausgebers E. Friedberg. Daß im Zusammenhang mit einer Neugestaltung des priesterlichen Dienstes zumal bei einem nebenberuflichen Dienst gerade in dieser Materie eine Rechtsänderung und Liberalisierung notwendig sein wird, leuchtet ein. Weiter ist klar, daß bei einer Auffächerung des Dienstes die Laien stärker zur Geltung kommen müssen. Es sei bemerkt, daß der Autor an der Eigenständigkeit des Weihepriestertums festhält, wenn auch die theologische Neubesinnung als Grundlage des Rechtes noch nicht abgeschlossen erscheint. Überspitzt klingt es aber dem nüchternen Leser, wenn, gehäuft von „latentem Klerikalismus", von „klerikalen Alleskönnern", von „übersteigerter Monopolstellung des Priesters", von „durch Privilegien abgesicherte Standesideologie", von „unguter Ideologie", von „einem — vom Staat oft genug durch Privilegierung garantierten — Herrschenwollen" die Rede ist. Daß auch heute noch Fehlhaltungen vorliegen, wird niemand bestreiten, aber wo sind in unserem Raum und in unserer Zeit de facto noch staatlich garantierte Privilegien? Die Befreiung vom Wehrdienst wird dabei nur in einer Fußnote erwähnt. Ein Stein

des Anstoßes scheint zu sein, daß die Kirchensteuer vom Staat eingezogen wird. Daß das Kirchenvolk aber die Leistung erbringt, anders als bei den Theologieprofessoren der staatlichen Fakultäten, ist zu wenig gesehen. — Einen breiten Raum widmet der Autor der Zölibatsverpflichtung, ohne die geschichtliche Entwicklung aufzuzeigen. Sein Ziel, die Auffächerung des priesterlichen Dienstes und der Einsatz von zweitberuflichen Priestern, die bereits in der Ausbildung teilweise schon dieses Ziel anstreben, vorzubereiten, muß die Frage neu stellen. In 10 Thesen legt er seine Auffassung dar, aus der geänderten Gegebenheit konsequent eine ganzheitliche Lösung anzustreben. An der heutigen Lage kritisiert er eine gewisse Unaufrichtigkeit, die gegenseitige Verketzerung der Diskussionsgegner und die Art und Weise, wie heiratswillige Priester vom kirchlichen Dienst ferngehalten werden. Die Affinität zwischen Priesterdienst und Zölibat sieht er lediglich in Konvenienzgründen gegeben, die aber eine Diskussion offenlassen, wie auch die Synode gezeigt hat. Bei der heutigen Not im Priesternachwuchs ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur eine Durststrecke durchzustehen, sondern die geänderte Situation in der Kirche und das geänderte Priesterbild sind zu grundlegend, als daß hier schon das letzte Wort gesprochen wurde, und so ist der Beitrag des Autors anzuerkennen. P. Zepp, S. V. D.

7. Spiritualität

Špidlík, Thomas, Grégoire de Nazianze, Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle (Orientalia Christiana Analecta, 189). 8° (XX und 163 S.) Rom 1971, Pont. Inst. stud. orient. 6.50 $. — Während Gregorios von Nazianz als Rhetor und Dichter in seiner fast idealen Verschmelzung von Hellenismus und Christentum weit über den christlichen Raum hinaus zu den beliebtesten Autoren der griechischen Patristik gehört und als solcher zu immer neuen Studien anregt, stand seine Theologie selten in der Auseinandersetzung — seine Spiritualität schien bisher nicht einmal einer Dissertation würdig zu sein. Daran ist so viel richtig, daß Gregorios weder das verzehrende Feuer des Geistes eines Origenes oder Evagrios noch die kosmische Systematik eines Maximos Homologetes eigen ist, so daß man ihm weder unbedingt einen schöpferischen noch spekulativen Genius zusprechen kann. Doch eine andere Eigenschaft kommt ihm unverwechselbar zu, die man zu den wichtigsten Distinktiva eines Meisters der Spiritualität zählen muß: die μετριότης, der Sinn für Maß, Ordnung und Ausgewogenheit, Begriffe, die auch prägende Merkmale seiner geistlichen Theologie sind und fast mühelos die Brücke von griechischer Philosophie zu christlicher Askese schlagen. — Nachdem der Verf. in den beiden ersten Abschnitten seines Buches ‚Theoria' und ‚Praxis' als die Wege geistlichen Strebens bei Gregorios dargestellt hat, sucht er sie im letzten Kapitel zu- und gegeneinander zu ordnen. Während für die ‚Theoria' der Grundakkord der „drei Lichter" (Gott, Engel, Menschen) im Kosmos als Ausgangs- und Zielpunkt geistlichen Aufstiegs typisch ist, erhält die ‚Praxis' ihre charakteristische Note durch das offenbarende Wirken des Logos-Mittlers an der um Tugend und Reinigung bemühten ἀγνωσία des Menschen. Universaler Konvergenzpunkt wird endlich das Geistwort des göttlichen Pneuma. Die klare Darstellung des Stoffes vermeidet jede Wiederholung oder Weitschweifigkeit; nützlich sind die mehrfach eingeschobenen biblischen, religionsgeschichtlichen und philosophischen Exkurse zu einzelnen Begriffen. G. Podskalsky, S. J.

Jungmann, Josef Andreas, Christliches Beten in Wandel und Bestand (Reihe „leben und glauben", herausgegeben von *O. Karrer* und *B. Häring*). Kl. 8° (200 S.) München 1969, Ars Sacra. 14.80 DM. — Das Gebet ist heute für viele Menschen zum Problem geworden. Ein Blick in die Geschichte aber kann uns helfen, im Wandel des christlichen Gebetes das Wesentliche und Unveränderliche wahrzunehmen und so auch Ansätze für eine Lösung der heutigen Gebetsproblematik zu finden. Der Verf. untersucht die wichtigsten Perioden, welche die Entwicklung des Gebets im Laufe der Kirchengeschichte durchlaufen hat, z. B. die christliche Frühzeit, die Kirchenväter, die Klöster des frühen Mittelalters, die karolingische Epoche, die Wende im 11. Jahrhundert, das Zeitalter der Gotik, die devotio moderna, die Barockfrömmigkeit, schließlich die Kritik und Neubesinnung bis zur Gegenwart. An

diese verschiedenen Epochen stellt der Verf. eine Reihe von Fragen: Was hat man jeweils als Sinn des Betens verstanden? Wie weit ist die Offenbarung und das Glaubensgut im Beten wirksam geworden? Wie eng war der Kontakt mit der Heiligen Schrift? Wie weit hat das Gebet eine Formung in Wort und Gebärde erfahren? Wie verhält sich das offizielle zum privaten, das mündliche zum inneren Gebet? Die Untersuchung läßt deutlich werden, wie unterschiedlich die Motive waren, die zu den verschiedenen Zeiten im Mittelpunkt des Gebetes standen; mal waren es die zentralen christologischen und trinitarischen Motive, mal waren es sehr periphere Dinge. Entsprechend seiner Forschungsrichtung untersucht der Verf. vor allem das liturgische Gebet, das Breviergebet. Dabei fällt auf, eine wie große Rolle zu allen Zeiten die Heilige Schrift, speziell die Psalmen, für das christliche Gebet gespielt haben, sei es auch in manchen Perioden nur als rein mechanische Rezitation des heiligen, vielleicht unverstandenen Textes. Daneben werden, wenn auch kürzer, die privaten Gebetbücher und das persönliche Gebet behandelt. Besonders das Letztere stellt einer Erforschung natürlich erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Manche Personen und Strömungen hätten vielleicht eine ausführlichere Behandlung verdient. Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz z. B. werden nur einmal in einem Nebensatz erwähnt. Doch liegt das vermutlich an dem begrenzten Umfang der Untersuchung. Das Büchlein enthält zahlreiche wertvolle Anmerkungen und Literaturhinweise und ist dabei doch einfach und klar geschrieben. Ein Register erleichtert die Benutzung dieser Geschichte des christlichen Gebetes, die gleichzeitig auch eine kurzgefaßte Geschichte der christlichen Spiritualität darstellt.

G. Switek, S. J.

Hansemann, Georg, Können wir heute noch beten? Kl. 8° (80 S.) Graz 1971, Styria. — In der Gebetsnot unserer Tage will H. hier eine Hilfe, etwas für einen Neubeginn des Betens bieten. Da das kleine Werk aus einem vielbesuchten Vortrag in Graz hervorgegangen ist, enthält es in wohltuend knapper Fülle alles, was wohl zur derzeitigen Gebetssituation zu sagen ist. Es hat auch noch vom Vortrag her die Frische des direkten Ansprechens seiner Zuhörer. — H. läßt sich zunächst über den Titel aus: Warum Frageform, warum das Wörtchen „noch"? Diese Formulierung will doch wohl besagen, daß man früher viel selbstverständlicher zu Gott beten konnte, während „diese Fähigkeit im Hinblick auf die Gegenwart fraglich sei" (9). H. hätte dieses vom Veranstalter ihm zudiktierte Wörtchen „noch" gern weggelassen, da es den Eindruck erweckt, „als ob die gesamte Problematik, die sich heute im Bereich des Religiösen darstellt, negativ zu beurteilen wäre" (9/10). Nach H.s Meinung aber ist es voreilig, zu behaupten, daß das, „was heute im religiösen Bereich vorgeht, einfach Ausverkauf ist", daß es nicht „auch eine Art Niemandsland im Übergang zu neuen Formen" sein könnte (10). — Dennoch sind die ersten beiden der insgesamt drei Kapitel zumeist Klage und Gericht über den heutigen Zustand. Das erste Kapitel schildert das „Gebet als Grundvollzug des menschlichen Geistes". Es werden Blicke geworfen in die vorgeschichtliche Zeit, in die außerchristlichen Kulturen, auf das atl. Erbe und auf das Beten im Geiste des NT. — Als Definition des Betens hat sich das Wort des hl. Johannes Damaszenus durchgesetzt: Beten ist „Erhebung (oder Hinwendung) des menschlichen Geistes zu Gott" (15). H. macht im Verlauf seiner Arbeit sehr schön klar, was alles unter dieser „Hinwendung" verstanden werden kann, wie sehr sie differenziert sein kann. — Es wird festgestellt, daß zu allen Zeiten der *homo sapiens* ein *homo orans* war und daß der Gebetsschwund unserer Tage wirklich ein Novum sei, ein böses Novum. Statt nun mit *Freud* zu behaupten: „Die Religion ist die allgemeine menschliche Zwangsneurose", sollte man mit *Viktor Frankl* besser umgekehrt sich eingestehen: „Die Zwangsneurose ist die seelisch erkrankte Religiosität" (22). Der Verlust Gottes und die damit einhergehende seelische Verkrüppelung macht H. haftbar für unser Nicht-mehr-beten-Können. Als Menschen einer „hypertrophierten Intellektualität sind wir immer geneigt, nur jenen Vorgängen Gültigkeit zuzuerkennen, die sich rein rational analysieren und begründen lassen" (34). Das führt zu Verarmungen, auf die H. im 2. Kapitel „Gebetsschwund in der Gegenwart" näher zu sprechen kommt. — Er nennt als drei Ursachen des Schwundes: erstens die Organverkümmerung, das schon erwähnte Verschüttetwerden der seelischen Tiefe; zweitens die Dunkelheit des Partners, das Absterben bislang gültiger

Gottesbilder, die noch keinem neuen, spontan zu bejahenden Bild Platz gemacht haben. H. meint: „Vielleicht hat für uns jener letzte tragende Grund allen Seins überhaupt kein Antlitz und keinen Namen mehr. Vielleicht können wir über Ihn und zu Ihm nichts anderes mehr sagen als einfach ‚Du', weil wir Ihn als das ewige Du eines jeden Menschen begriffen haben" (49). Als dritte Ursache des Schwundes wird genannt: „Die große Verwechslung", das soll heißen: heute ist — auch für viele Christen — anstelle des Reiches Gottes verkürzend das ‚Reich des Menschen' getreten. — Was kann man überhaupt tun, wie lernen wir wieder beten? Darauf versucht H. im 3. und letzten Kapitel eine Antwort. Die Gliederung dieser Antwort bezieht Punkt für Punkt Gegenposition zu den Schwunderscheinungen, die im 2. Kapitel aufgewiesen wurden. Dem Moment seelischer Verkümmerung wird das nun neu zu verstehende „Rette deine Seele!" (62) entgegengesetzt. Die „Dunkelheit des (göttlichen) Partners" muß überwunden werden durch neue Gotteserfahrung, wie sie heute vielleicht über die Erfahrung der Kreatürlichkeit und einer unaufhebbaren Verantwortlichkeit neu gewonnen werden könnte. — Nach H. muß die Neubefähigung zum Beten vorbereitet oder initiiert werden durch neues Beten in der Gemeinschaft; nur durch positive Erlebnisse hier wird auch der einzelne wieder beginnen können, allein zu beten. Allerdings: Teilnahme an der Eucharistiefeier allein scheint H. für diese Regeneration nicht auszureichen; für den neuen Lernprozeß müßten mehr spontane und lockere Formen, d. h. neu zu konzipierende „Andachten" sich ausbilden. — Für einen, der durch Gemeinschaftsgebet wieder zu privatem Beten gefunden hat, gibt H. auf den letzten Seiten seines brauchbaren Büchleins gezielte und praktische Ratschläge. W. Schlepper, S. J.

Bord, André, Mémoire et Espérance chez St. Jean de la Croix. 8° (326 S.) Paris 1971, Beauchesne. 36.— F. — Seit einer Reihe von Jahren macht sich in der Theologie ein starkes Interesse für die Fragen um die christliche Hoffnung bemerkbar, nachdem diese — auch in der geistlichen Literatur — oft sehr vernachlässigt waren. So hat die vorliegende Arbeit auch von daher ihre Aktualität. Auffallen kann im Titel die eigentümliche Verknüpfung von Hoffnung und Gedächtnis, bei der es sich auf den ersten Blick um eine Eigenwilligkeit des großen Kirchenlehrers für das innere Beten zu handeln scheint, weil das Gedächtnis sich doch auf Vergangenheit bezieht, die Hoffnung aber auf Zukunft. Bei genauerem Zusehen zeigt sich aber, daß auch das Gedächtnis auf Zukunft ausgerichtet ist, da es einmal gewonnene Erkenntnisse und Erfahrungen für später aufbewahrt und so geistigen Selbstbesitz und Weiterentwicklung möglich macht. — Die sorgfältige Untersuchung geht also der Beziehung von Gedächtnis und Hoffnung nach, wie sie bei Johannes vom Kreuz dargelegt ist: Das Ziel ist die Befreiung der Hoffnung durch die Läuterung des Gedächtnisses. Jeder ungeordnete Besitz hindert die volle Vereinigung mit Gott, und hier geht es um eine geistige Form des Besitzens, die geläutert werden muß. So ist es im Grunde eine Frage der Armut, die uns bereit macht für den Reichtum der Herrlichkeit Gottes. — In drei großen Abschnitten behandelt die Darlegung 1. Die Welt und die Armut, 2. Das Gedächtnis, 3. Die Hoffnung und die Herrlichkeit, wobei der Schwerpunkt notwendig immer auf dem Wirken der Gnade und der Pädagogik Gottes liegt. Dabei wird deutlich, wie sehr die alte Dreiteilung der Seelenkräfte im Einklang mit Augustinus im geistlichen Bereich ihre Berechtigung hat, während Thomas sich von Aristoteles her mit einer Zweiteilung begnügt, die das Gedächtnis der Erkenntnis zuordnet. — Das Buch bringt reichliche Belege und viel Quellenmaterial. So gibt es von dem speziellen Thema her einen guten Einblick in die Lehre und die Methode des Johannes vom Kreuz. Wer heute an östlicher Meditation interessiert ist, könnte hier etwas von dem Reichtum abendländischer Meditationserfahrung kennenlernen. — Die pädagogische Einseitigkeit des Kirchenlehrers, der ja zunächst für kontemplative Ordensleute schreibt, hätte vielleicht noch deutlicher, als das geschieht (S. 146 ff.), herausgehoben werden können. H. Roth, S. J.

Z 72/2436 Hg

24. AUG. 1973

3. FEB. 1983

8. NOV. 1973

12. DEZ. 1973

19. FEB. 1974

26. APR. 1974

15. JULI 1974

12. DEZ. 1974

5. FEB. 1975

4. MAI 1975

12. SEP. 1975

3. DEZ. 1975

22. JAN. 1976

9. FEB. 1976

18. MAI 1976

16. JUNI 1976

19. 05. 80

29. JUNI 1977

27. 10. 77

3. MRZ. 1978

10. AUG. 1978

18. SEP. 1978

1979

16. JUNI 1980

26. 5. 81

9. FEB. 1982

OKT. 1982

1862