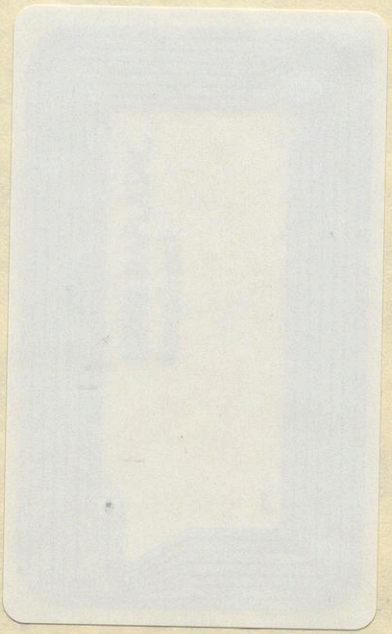


N12<522420890 021
ubTÜBINGEN
UB Tübingen

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

73

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

*Vierteljahresschrift*

*49. Jahrgang · Heft 1 · 1974*

ABHANDLUNGEN

*Johannes Heinrichs, S. J.*
Marx in Hegelscher Sicht 1

*Hermann-Josef Sieben, S. J.*
Zur Entwicklung der Konzilsidee (VII) 37

BEITRAG

*Walter Kern, S. J.*
Hegel-Bücher 1961–1971. Ein Auswahlbericht (VII) 72

VORANKÜNDIGUNG

zum Bonaventura-Thomas-Jahr 1274–1974

*Herder Freiburg · Basel · Wien*

U.-B. FUB
- 7 MRZ. 1974
7. MRZ. 1974

HERAUSGEBER: Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sank 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. Redaktionsassistentin: Traute Reepen.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

JOHANNES HEINRICHS, S. J.

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

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

BESPRECHUNGEN

HEIMSOETH, HEINZ, Transzendentale Dialektik *(W. Brugger, S. J.)* 93

CABADO CASTRO, MANUEL, Sein und Gott bei Gustav Siewerth *(H. J. Werner)* 94

KRÄMER, HANS JOACHIM, Platonismus und hellenistische Philosophie *(K. Bärthlein)* 96

NIETZSCHE-STUDIEN, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung *(J. Reiter)* 98

STEGMÜLLER, WOLFGANG, Personelle und statistische Wahrscheinlichkeit *(R. Lay, S. J.)* 102

LINDBLOM, JOHANNES, Erwägungen zur Herkunft der josianischen Tempelurkunde *(J. Becker, ss. cc.)* 105

JEREMIAS, JOACHIM, Neutestamentliche Theologie. 1. Tl.: Die Verkündigung Jesu *(B. Schwank, OSB)* 109

ORIENTIERUNG AN JESUS. Festschr. f. Josef Schmid. Hrsg. P. Hoffmann *(F. Lentzen-Deis, S. J.)* 110

DAUER, ANTON, Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium *(J. Beutler, S. J.)* 113

RIUS-CAMPS, JOSEP, El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes *(H. J. Sieben, S. J.)* 114

RUPERTI TUITIENSIS De sancta Trinitate et operibus eius. Ed. Hrabanus Haacke OSB *(J. Beumer, S. J.)* 117

STEPHAN, HORST / SCHMID, MARTIN, Geschichte der ev. Theologie in Deutschland seit dem Idealismus *(K. H. Neufeld, S. J.)* 118

FLICK, MAURIZIO / ALSZEGHY, ZOLTÁN, Il peccato originale *(A. Stenzel, S. J.)* 120

HÄRING, HERMANN, Kirche und Kerygma – Das Kirchenbild in der Bultmannschule *(K. H. Neufeld, S. J.)* 123

TIERNEY, BRIAN, Origins of Papal Infallibility 1150–1350 *(L. Hödl)* 125

TROMP, SEBASTIAN, S. J., Corpus Christi Quod Est Ecclesia. Pars IV *(J. Beumer, S. J.)* 129

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 21.50 DM, der Jahrgang kostet 86.– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. ISBN 3-451-00020-2.

# THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

*Vierteljahresschrift*

49. Jahrgang

1974

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. Redaktionsassistentin: Traute Reepen.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Zd 861

# Inhalt des 49. Jahrgangs

## Abhandlungen


Beumer, Johannes, S. J., Theologische und mystische Erkenntnis in ihrer einheitlichen Zusammenschau bei Bonaventura 163

Brugger, Walter, S. J., Sprachanalytische Überlegungen bei Thomas von Aquin 437

Cabada Castro, Manuel, Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins 324

Fischer, Heribert, S. J., Thomas von Aquin und Meister Eckhart 213

Görtz, Heinz-Jürgen, Zu einigen erkenntnistheoretischen Grundbegriffen Blaise Pascals 510

Haubst, Rudolf, Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues († 1464) 252

Heinrichs, Johannes, S. J., Marx in Hegelscher Sicht 1

Ders., Ideologie oder Freiheitslehre? 395

Hoffmann, Fritz, Thomas-Rezeption bei Robert Holcot? 236

Lohr, Charles H., S. J., Thomas Receptor / Receptus 199

Lotz, Johannes B., S. J., Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule 375

Papadopulos, Stylianos G., Thomas in Byzanz 274

Podskalsky, Gerhard, S. J., Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios (ca. 1403–1472) 305

Puntel, Bruno L., Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels 343

Sieben, Hermann-Josef, S. J., Zur Entwicklung der Konzilsidee (VII) 37

Ders., Zur Entwicklung der Konzilsidee (VIII) 489

Schulte, Heinz, S. J., Gotteserkenntnis und „conversio" bei Bonaventura 181


## Beiträge


Heinzmann, Richard, Das Verhältnis von Leib und Seele im Verständnis der Frühscholastik (Was ist der Mensch? I) 542

Keller, Albert, S. J., Arbeiten zur Sprachphilosophie Thomas von Aquins 464

Kern, Walter, S. J., Hegel-Bücher 1961–1971. Ein Auswahlbericht (VII) 72

Lohr, Charles H., S. J., Pomponazzi und die Institutionen seiner Zeit 535

Ricken, Friedo, S. J., Emanation und Schöpfung 483

Sala, Giovanni B., S. J., Die Introspektion als Schlüssel zur Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin 477

Seidl, Horst, Zur Leib-Seele-Einheit des Menschen bei Thomas von Aquin (Was ist der Mensch? II) 548

Schulte, Heinz, S. J., Johannes Duns Scotus: Der Mensch – Einheit in Differenz (Was ist der Mensch? III) 554

**Besprechungen** 93 561

## Umschau


| | | |
|---|---|---|
| Erkenntnislehre Metaphysik | 145 | |
| Gottesfrage | 147 | 604 |
| Psychologie. Anthropologie | 148 | |
| Ethik. Soziologie. Politik | 150 | |
| Geschichte der Philosophie. Kultur- und Geistesgeschichte | 154 | |
| Exegese. Bibelwissenschaft | 588 | |
| Religionsphilosophie. Fundamentaltheologie | 594 | |
| Ekklesiologie. Ökumenik | 607 | 611 |
| Sakramentenlehre. Liturgik | 612 | |
| Patristik. Geschichte der Theologie | 617 | 623 |

## Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten


Adam, A. 613
Adler, M. J. 156
Alberigo, J. 132 620
Albert, H. 147
Albrecht, Barbara 583
Almen (v.), J. J. 612
Alszeghy, Z. 120
Angelini, G. 623
Arbeitsgruppe Alternsforschung, Bonn 150
Aubert, J.-M. 139
Aufderbeck, H. 613
Auf der Maur, Hj. 612–613
Austin, J. L. 467

Backhaus, H. G. 1
Bärthlein, K. 561
Balthasar (v.), H. U. 583
Barr, J. 591
Barth, H.-M. 596
Barthes, R. 588
Beauchamp, P. 588
Beierwaltes, W. 483 484
Berger, P. L. 151
Bevenot, M. 620
Biedermann, H. W. 606
Biemer, G. 612
Blaha, O. 567
Bloch, W. 149
Böckenförde, E. W. 141
Böckle, F. 586
Boethius von Dacien 154
Boisset, L. 610
Bori, P. C. 133 607
Bornkamm, G. 124
Bouillard, H. 588
Brabander (de), R. F. 599
Braun, H. 124
Breuning, W. 612
Bröcker, W. 99
Broer, I. 589
Brox, N. 110
Brown, R. E. 113
Bruaire, C. 77

Cabada Castro, M. 94
Calvati, B. 133
Camaiani, P. G. 133
Chantraine, G. 624
Chapelle, A. 76
Chastel, A. 143
Chenu, M. D. 133
Chisholm, R. 145
Christensen, D. E. 91
Conzelmann, H. 124
Coreth, E. 392–393
Cornehl, P. 84
Courtès, J. 589
Courtin, J. 604

Dauer, A. 113
de s. Hauptname
Delcuve, G. 612
Ducke, K.-H. 626
Duprè, L. 599

Ebeling, G. 124
Eberz, O. 600

Fackenheim, E. L. 73
Findlay, J. N. 91
Fleckenstein, H. 606
Flick, M. 120
Frohschammer, J. 580
Fuchs, E. 124

Gaar, F. 135
Gassmann, G. 615
Gastgeber, K. 612
Geiger, L. B. 346–347
Gessel, W. 620
Gilmann, S. L. 99
Gironella, J. R. 467–469
Giusberti, F. 133
Gnilka, J. 111
Grabmann, M. 437
Graf, G. 489–492
Grassi, E. 156
Grau, G.-G. 101
Graubner, H. 568
Greene, M. 91
Gross, H. 612
Gruber, G. 606
Günther, A. 580
Gy, P. M. 613

Haacke, H. 117
Haase, H.-W. 604
Haeffner, G. 588
Haerdelin, A. 609
Häring, B. 150
Häring, H. 123 586
Hagemann-White, C. 148
Harry, H. S. 91
Hartmann, K. 1–36
Haulotte, E. 588
Hauschild, W.-D. 620
Heidemann, I. 100
Heijden (van der), B. 415
Heimsoeth, H. 93
Heinrichs, J. 401–402
Heller, P. 100
Hengstenberg, H.-E. 586
Henrich, D. 91 364–365
Herntrich, H.-V. 615
Heydenreich, L. 143
Hinske, N. 155
Hoffmann, P. 110
Hofmann, L. 612
Horn, St. 624

Ippoliti, A. 133
Iserloh, E. 612

Lorenz, Kardinal Jaeger 607
Janz, C. P. 98
Jeremias, J. 109
Jordan, Pl. 601
Jüngel, E. 101
Jungmann, J. A. 612

Käsemann, E. 124
Kaltenborn, C.-J. 627
Kant, I. 564–570
Kasper, W. 135 585
Keller, A. 345–346
Kertelge, K. 612
Kleinheyer, B. 612 613
Kline, G. L. 91
Knopf, J. 99
Koch, H. 576
König, G. 604
Köster, P. 101
Krämer, H. J. 96
Kränkl, E. 592
Kremer, K. 483–486
Kühne, K. 1
Kümmel, W. G. 111
Küng, H. 585
Kunzelmann, A. 626
Kurzeja, A. 613

Langgärtner, G. 612
Lauer, Q. 91
Legge e Vangelo (Sammelwerk) 132
Lengeling, E. J. 613
Léon-Dufour, X. 588
Léonhard, A. 78
Lienhard, M. 615
Ligier, L. 613
Lindblom, J. 105
Lonergan, B. 477–482 564–567
Long, E. Th. 92
Lotz, J. B. 390–392
Love, F. R. 99
Lubac (de), H. 624
Luckmann, Th. 151

Maas-Ewerd, Th. 613
Maccarone, M. 126–127
Macken, R. 630

Mann, U. 572
Manthey, F. 437 469–476
Maréchal, J. 375–380
Marin, L. 589
Martin, G. 564
Martinelli, L. 465
Martini, L. 133
Meeks, W. A. 592
Merk, G. 153
Meyer, H. 611 615
Michl, J. 606
Miranda, J. P. 591
Montinari, M. 98 102
Moore, G. E. 466
Müller, M. 384–388
Müller-Lauer, W. 98
Muck, O. 564

Nell-Breuning (v.), O. 1–2
Neumann, J. 133
Neunheuser, B. 613
Niccoli, A. 133
Nietzsche-Studien 98
Nowak, E. 621

Obermann, H. A. 125
Okôchi, R. 101
Onida, F. 133

Pannenberg, W. 396 602 604
Pannikkar, R. 133
Pascal, B. 510–534
Pesch, W. 110 586
Platzek, E. W. 483
Podskalsky, G. 157
Pomponazzi, Pietro 535–541
Prod, P. 133

Quack, E. 613

Raddatz, W. 603
Raffas, V. 613
Rahner, K. 388–390 477
Ramallo, V. 131
Reichelt, H. 2
Reichert, F. R. 613
Reichert, H. W. 99
Reifenberg, H. 613
Reiter, J. 570
Renning, H. 612
Ricoeur, P. 588
Riet (van), G. 477
Rius-Camps, J. 114
Rondet, H. 72
Rousselot, P. 477
Ryle, G. 466

Saier, O. 608
Sajó, G. 154
Sala, G. 564
Sauser, E. 612
Sauter, G. 603
Severus (v.), E. 612
Siewerth, G. 344–345 381–384
Simonis, W. 578
Smith, G. 156
Smith, J. E. 91
Söll, G. 629
Sonoda, M. 99
Spaemann, R. 142
Speigl, J. 606
Speyr (v.), Adrienne 583–585
Splett, J. 594 597
Switek, G. 137

Schaeffler, R. 147
Scharbert, J. 606
Schenke, L. 590
Schiwy, G. 145
Schlechta, K. 99
Schlier, Hch. 593
Schmidt, A. 1
Schmidt, M. 118
Schmitz, H. 612
Schnackenburg, R. 590 606
Schneyer, J. B. 581
Schönborn (v.), Ch. 621
Schöndorf, H. 588
Schreiner, J. 590 606
Schürmann, H. 112
Schützeichel, H. 612
Schultzky, G. 604
Schwaiger, G. 606
Schwanz, P. 618
Schwarzwäller, K. 134

Stambaugh, J. 101
Stegmüller, W. 102
Steinkraus, W. E. 92
Stephan, H. 118
Stockmeier, P. 606 617

Tarby, A. 616
Tewes, E. 606
Theodorou, E. 613
Thier, E. 1
Thomas, A. 613
Thome, A. 613
Tierney, B. 125
Tillich, P. 152
Tromp, S. 129

Ulianich, B. 133
Ulrich, H.-G. 604

Vancourt, R. 72
Vergote, A. 588
Vleeschouwer, J. H. 93

Wagner, F. 79
Warnach, V. 470 473
Webster, R. 146
Wein, H. 100
Welte, B. 393–394
Werkmeister, W. H. 91
Wickert, U. 576
Willig, Irene 421
Winzel, H. 98
Wisdom, J. 466
Wisser, R. 100
Wirth, P. 620
Wittgenstein, L. 466
Wolfstetter, E. 1

Xhaufflaire, M. 153

Zerfass, R. 612

Bacht, H., S. J. 593–594 610–611 615 bis 616 621–623
Bärthlein, K. 96—98
Becker, J. ss.cc. 105–109
Beumer, J., S. J. 117–118 129–130 135 bis 137 163–180 578–583 623–624 626 629–631
Beutler, J., S. J. 113–115 589–590 591 bis 593
Brugger, W., S. J. 93–94 437–463 561 bis 564 568–570

Cabada Castro, M. 324–342

Fischer, H., S. J. 213–235
Franke, P. 608–609

Gilen, L., S. J. 149–150
Görtz, H.-J. 510–534
Grillmeier, A., S. J. 161–162

Haeffner, G., S. J. 570–572
Haubst, R. 252–273
Heinrichs, J., S. J. 1–36 395–436
Heinzmann, R. 542–547
Hödl, L. 125–129
Hösch, E. 157
Hoffmann, F. 236–251

Keller, A., S. J. 464–476
Kern, W., S. J. 72–92
Knauer, P., S. J. 134–135 137–139 585–587 596–597 602–603 624–625

Lay, R., S. J. 102–105
Lentzen-Deis, F., S. J. 110–113
Löser, W., S. J. 583–585 588–589 590 bis 591 604–606
Lohr, Ch. H., S. J. 199–212 535–541
Lotz, J. B., S. J. 375–394

Marucci, C., S. J. 607–608

Nell-Breuning (v.), O., S. J. 131–134 139–143 145 147 150–151 152–154 156–157
Neufeld, K. H., S. J. 118–120 123–125 627–629

Ogiermann, H., S. J. 145–147 147–148 156

Papadopulos, St. G. 274–304
Podskalsky, G., S. J. 305–323
Puntel, L. Br. 343–374

Reiter, J. 98–102
Ricken, F., S. J. 483–486

Sala, G. B., S. J. 477–482
Seidl, H. 548–553
Sieben, H.-J., S. J. 37–71 114–117 489 bis 509 576–578 606 617–621
Simonis, W. 603–604
Splett, J. 148–149 155–156 599–600
Switek, G., S. J. 626–627
Syndicus, E., S. J. 143–144

Schlepper, W., S. J. 600–601
Schmidt, J., S. J. 597–599
Schrödter, H. 154–155
Schulte, H., S. J. 181–198 554–560
Schwank, B., O.S.B. 109–110

Stenzel, A., S. J. 120–123 609–610 612 bis 615 616–617
Stroescu, N. 594–596

Vries (de), J., S. J. 564–567

Waldenfels, H. 572–576 601–602
Werner, H.-J. 94–96

Zwiefelhofer, H., S. J. 151–152

# Marx in Hegelscher Sicht

## Überlegungen zu Klaus Hartmanns[1] Buch „Die Marxsche Theorie"

Von Johannes Heinrichs, S. J.

Die gegenwärtige intensive Bemühung um den „wahren", nicht durch Parteidoktrin verbrämten und mumifizierten Marx scheint einige allgemeine Zwischenergebnisse zu zeitigen: 1. Man ist der „folgenlosen" und eigenartig abstrakt gebliebenen Beschäftigung mit dem anthropologisch-humanistischen Marx, die sich aus der Veröffentlichung der „Pariser Manuskripte" (1932) ergeben hatte[2], überdrüssig und versucht, *die Marxsche Anthropologie nun mit seiner Ökonomiekritik zusammenzusehen.* 2. Dem kommt von seiten einer vorwiegend ökonomischen Marx-Interpretation die Einsicht entgegen, daß Marx vom *Standpunkt einzelwissenschaftlicher Ökonomie allein nicht zureichend* zu interpretieren sei[3]. 3. Man wendet auf Marxens eigenes

---

[1] *Klaus Hartmann*, Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften (XII u. 593 S.) [Berlin 1970], de Gruyter. 78.– DM.

[2] *E. Thier* konnte in seinem Aufsatz „Etappen der Marxinterpretation" noch schreiben: „Der Nationalökonom Marx ist damit gleichsam verschwunden. Er ist bis heute noch nicht wieder in Erscheinung getreten. Seine Ökonomie wurde Zeichen für jeweils etwas anderes, das als das Eigentliche verstanden werden will. Das kann in akzentuierter Form als das Ergebnis dieses Querschnittes ausgesprochen werden" (Marxismusstudien 1 [Tübingen 1954], 18). – Die Einbeziehung der Ökonomiekritik in die philosophische Betrachtung zeigt sich beispielhaft an der Arbeit von *J. Habermas* „Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik" von 1960 im Vergleich zu seinem früheren Beitrag „Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus" von 1957 (jetzt beide: Theorie und Praxis [Neuwied 1963]).

[3] *H. G. Backhaus* bezeichnet dies als „eine mühsam errungene Einsicht"; s. Zur Dialektik der Wertform (Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, hrsg. von *A. Schmidt* [Frankfurt ²1970], 141); *E. Wolfstetter* kommt in einer Untersuchung über „Wert, Mehrwert und Produktionspreis. Eine elementare Darstellung der Marxschen Arbeitswertlehre" (Jb f. SozialWiss. 24 [1973], 117–144) zu der Folgerung: Der Zweck des Marxschen Wertsystems habe keine unmittelbar innerökonomische Bedeutung, sondern liege „in der Erklärung und Enthüllung gesellschaftlicher Abhängigkeitsbeziehungen" (128). *K. Kühne* stellt in seinem Buch „Ökonomie und Marxismus" (Neuwied 1972) fest, Marxens *ökonomisches* System könne auch ohne seine umstrittene (und philosophisch doch zweifellos zentrale!) Arbeitswertlehre aufgeführt werden (128); und *O. von Nell-Breuning* geht neuestens soweit zu sagen, daß es bei Marx gar keine Arbeitswertlehre im *ökonomischen* Sinne gebe, weil sein Begriff der „gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit" von vornherein andere Wertfaktoren berücksichtige. „Unberührt davon bleibt Marx' philosophisch-anthropologische Konzeption von der Selbstschöpfung des Menschen durch seine (gesellschaftliche) Arbeit; mit *ihr* hat nicht die Wirtschaftswissenschaft, sondern haben die Philo-

Opus sein Prinzip an, daß „die Anatomie des Menschen ... ein Schlüssel zur Anatomie des Affen" sei[4], daß seine frühen Schriften also von der vollentwickelten Ökonomiekritik her zu lesen seien. Der Standpunkt der Pariser Althusser-Schule, die eine „coupure" oder „rupture" zwischen dem frühen „humanistisch-metaphysischen" und dem späteren „wissenschaftlichen" Werk sehen, scheint in der deutschsprachigen Literatur obsolet geworden zu sein. Laufen die genannten Punkte sämtlich in einer Bemühung um den *ganzen und interdisziplinären Marx* zusammen, so geht hiermit 4. die verstärkte *Frage nach dem Hegelschen Erbe* in Marxens Denken (das von dem gröberen Denken Engels längst deutlich unterschieden wird) Hand in Hand. Vor allem wird immer wieder die Forderung einer Lektüre des „Kapitals" von Hegels Logik oder Kategorienlehre her erhoben. Abgesehen von einem einzigen Teilversuch einer Durchführung dieses Postulats[5] bleibt es jedoch bei programmatischen Äußerungen. In diesem Punkt (der mehr als ein Punkt ist) hat die Situation der Marx-Forschung viel Ähnlichkeit mit der Art, wie man bisher in der Hegel-Forschung um den heißen Brei einer logischen Lektüre der „Phänomenologie des Geistes" (PhdG) kreiste, also Hegels deutlichen Hinweisen auf die Kongruenz der PhdG mit seiner Logik Rechnung zu tragen suchte[6].

Angesichts dieser Entwicklung hat das großangelegte Werk von Klaus Hartmann „Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften" an Aktualität noch hinzugewonnen. Es versteht sich zu Recht als Neubeginn einer „Reflexion auf Marxens Theorie als *Theorie*" (7), auch und gerade in Reflexionsstellung zu der letzten Phase eines anthropologisch-humanistischen Marx-Verständnisses, der kritischen „Theorie der gesellschaftlichen und geschichtlichen Praxis" (3), wie es von den Autoren der „Frankfurter Schule" sowie

---

sophen und Theologen sich auseinanderzusetzen" (Der Arbeitswertlehre zum Gedächtnis, StimmZeit 191 [1973], 616). Die Scheidung der Zuständigkeiten des Fachökonomen und des Philosophen ist freilich bei Marx nicht einfach und nicht unproblematisch.

[4] Marx-Engels-Werke, Dietz Verlag Berlin, Bd. 13 (= MEW 13), 636. – Vgl. z. B. die Beiträge von *A. Schmidt* und *O. Negt:* Kritik der politischen Ökonomie heute – 100 Jahre „Kapital" (Frankfurt a. M. 1968). Dasselbe Prinzip macht die Anm. 5 angeführte Arbeit von *H. Reichelt* geltend.

[5] *H. Reichelt,* Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx (Frankfurt 1970), bes. 126–266. Der Autor vertieft sich, von der Fachökonomie herkommend, bei der Darstellung der Kategorien des „Kapitals" unmittelbar in die ökonomische Sachproblematik (weshalb ich seine Leistung nicht voll zu würdigen weiß). Es fehlen jedoch prinzipientheoretische und architektonische Reflexionen, die für die volle Durchführung seines Programms, vor allem für ein Wiedererkennen Hegelscher Kategorien, unerläßlich wären. – *M. Rosental,* Die Dialektik in Marx' „Kapital" (Berlin ²1969) erweckt den Anschein von Kategorialanalyse zu Unrecht.

[6] Vgl. hierzu jetzt meine Arbeit „Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes' " (Bonn 1974). – Ich hoffe, demnächst eine entsprechende kategoriale Analyse des „Kapitals" bzw. seines Rohentwurfs, der „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", vorlegen zu können.

in Frankreich von M. Merleau-Ponty und J. P. Sartre geprägt wurde. Es geht Hartmann – wie eigensinnig! – nicht unmittelbar um geschichtliche und gesellschaftliche Praxis, sondern um die „Machart" einer Theorie, derjenigen von Karl Marx, die er in ihrer Gesamtheit für zumindest so einheitlich hält, daß man von einer Theorie im Singular sprechen könne. Interesse und Standpunkt des Buches sind also systemtheoretischer Art, und zwar mit einem Akzent auf Marxens Lehre als begründender, ja sogar sich selbst begründender, transzendentaler Theorie. „Wir fassen ‚transzendental' dabei weit, so daß auch Hegels spekulatives Denken unter den Begriff fällt" (7): eben als (Selbst-) Begründungsphilosophie. Damit ist Marxens Lehre samt seiner Ökonomiekritik zwar nicht ohne weiteres unter Philosophie eingeordnet, wohl aber in systemtheoretischer Hinsicht ihrer Jurisdiktion unterworfen. Wer die einschlägigen Schriften von J. Habermas kennt, weiß, daß damit schon der Streit eröffnet ist: Soll doch nach diesem die „Schlüsselthese" genuin marxistischen Denkens gerade darin liegen, daß Theorie „auf Selbstbegründung und Selbsterfüllung qua Philosophie verzichten muß, um qua Einheit von Theorie und Praxis beides zu finden" [7]. Hartmann ist so eigensinnig, diese These (die er in der Tat als Marx selbst angehörig herausstellen wird), selbst noch einmal theoretisch zu diskutieren. Ein sehr guter Marxist müßte also etwa auf S. 7 das Buch zuschlagen. Tut er es nicht, so hat er sich schon auf Theorie mit ihrem Selbstbegründungsanspruch eingelassen. Es ist nicht abzusehen, wie er Marx die Treue halten kann, wenn er ihn rein als einen Theoretiker ernst nimmt und die Theorie zur Richterin über wahr und falsch bei Marx erhebt. Solches begeht Hartmann, und er rühmt sich, hierin läge „ein Anerkenntnis der *Aufwertung*, wie sie das Marxsche Werk in neuerer Zeit erfahren hat: die transzendentale Analyse macht deutlich, wie subtil die Marxschen Gedankengänge sind, sie belehrt über das außerordentliche Niveau der Hauptschriften, mag auch das philosophische Urteil letztlich kritisch ausfallen" (546).

So heißt es gegen Schluß des Buches, bevor Hartmann die Marxsche Theorie noch einmal unter die hergebrachten Themen „Materialismus", „Ideologie" und „Humanismus" in kritischer Absetzung von nicht transzendentalen und systemtheoretischen Marxdeutungen zusammenfaßt (546–573). Doch es geht zunächst nicht um die unmittelbare und daher allzuoft kurzschlüssige „Lösung" von Sachfragen weltanschaulicher, sozialphilosophischer, ökonomischer und geschichtlicher Art. Sicher gibt es heute viel „freihändige" Methodenreflexion, bei der man gelegentlich nicht mehr weiß, wovon die Rede ist – weil das zur Rede stehende „System" nirgends ausgeführt wurde. Doch wird man sich nach einer eigentlich systemtheoretischen Monographie auf die in

[7] *J. Habermas*, Theorie und Praxis (Neuwied 1963) 279 („Schlüsselthese"), 314.

jahrzehntelanger Entwicklung zu einem relativen Abschluß gebrachte Theorie von Marx vergebens umsehen[7a].

Das Buch ist für solche Leser geschrieben, die sich nicht allein die Freiheit herausnehmen, die Marxsche Theorie theoretisch zu beurteilen, sondern die auch „einen gewissen philosophischen Apparat hinnehmen, wenn er Klärung verspricht" (7). Hartmann bedient sich nicht nur der Mittel der Transzendentalphilosophie im allgemeinen – die seit ihrer Grundlegung durch Kant, wenigstens der Intention nach, ihre eigene Metatheorie sowie „Kritik der architektonischen Vernunft" und „Wissenschaftslehre" (Fichte) ist –, sondern bezieht in aller Offenheit einen Hegelschen Standpunkt. Für ihn „ist von der Bejahung der Hegelschen Denkmittel auszugehen, und von dieser Ebene aus ist die Marxsche Weiter- und Wegentwicklung, unter Verwendung dieser Denkmittel, zu studieren" (9). Wir werden finden, daß er Hegel keineswegs in allen Lehrstücken bejaht, wohl aber im Grundansatz seiner „Wissenschaft der Logik", deren ontologischer Kategorienlehre er – mehr als ihrem verständnislosen Kritiker Popper – zutraut, Staat und Gesellschaft zu begreifen (9). Wohingegen Popper nicht einmal begreife, was eine Kategorie ist, nämlich: „ein Begriff, der gewisse Wirklichkeiten als begreifbar setzt" (9) – ohne daß kategoriales Begreifen schon ein Existenzurteil über diese oder jene Wirklichkeit einschließt. Hartmanns Untersuchung bietet uns somit, obwohl sie gar nicht ex professo das Thema „Hegel und Marx" behandelt, sondern – was mehr ist – in seiner *Denkform* Hegel folgt, das auf jeden Fall hochinteressante Schauspiel einer *Replik Hegels auf Marx*, seinen (neben Heinrich Heine) zweifellos genialsten Schüler. Dieses Schauspiel wurde in solcher Ausführlichkeit und auf solchem Reflexionsniveau vorher nicht gesehen. Wir brauchen nicht vorauszusetzen, daß Hartmann schlechthin den authentischen Hegel vertritt; doch schon die Tatsache, daß Hegel hier vom vielvernachlässigten Herzstück seiner Lehre, der spekulativen Logik, her verstanden wird, läßt erwarten, daß er in der Tat wesentlich zur Sprache kommt.

Es dürfte also der Mühe wert sein, Hartmanns Gedankengang in seinen Grundzügen zu verfolgen: Teil I dieses Versuchs. Eigene Stellungnahmen sollen sich dabei zunächst auf gewisse Akzentsetzungen, kleinere Anmerkungen und Fragen beschränken. Dabei wird sich zeigen, warum wir uns in einem II. Teil der Analyse eines für Marx hochbedeutsamen Abschnitts der PhdG zuwenden: dem Abschnitt über den „sich entfremdeten Geist". Der III. Teil wird einem systemtheoretischen Vergleich zwischen Marxens Ökonomiekritik im „Kapital" und

---

[7a] Mit einem östlichen Vorstoß in diese Richtung setzt Hartmann sich in einem eigenen Exkurs (452 ff.) auseinander: *J. Zelený*, Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital" (Berlin 1968).

Hegels Kritik des Bewußtseins (der PhdG) gewidmet sein. Die Wahrheitsfrage und somit die eigene Stellungnahme soll dabei keineswegs verdrängt werden – sowenig wie in dem Werk, das die Vorlage unserer Überlegungen bleibt. Aber spielend wird die Rolle des lachenden Dritten nicht zu erreichen sein, zumal im Hinblick auf Hartmanns abgeklärten „Hegelianismus" nicht.

### I. Die Entfaltung der Marxschen Theorie (nach Hartmann)

Da Hartmann die Hauptschriften von Marx ungefähr in ihrer chronologischen Abfolge behandelt, kommt ein Längsschnitt durch das Buch einer Nachzeichnung der Marxschen Theorieentwicklung gleich. Es muß jedoch betont werden, daß es nicht um Biographie noch um eigentliche Werkgeschichte geht. Um einem solchen Interesse zu dienen, müßte man mehr auf der Ebene des Nacherzählens und Werkvergleichens bleiben, während Hartmann bewußt systematisiert und fortlaufend Kritik einmischt. „Wir tun so, als ob in der Folge der Werke jedes ein neues Traktandum und eine neue theoretische Variante, eine neue Problemstellung und Problemlösung, beinhalte. Literarisch mehr oder weniger Gleichzeitiges wird so mitunter in eine Abfolge gebracht, um Probleme und ihre Lösungen in erhellendem Zusammenhang vorführen zu können. Es handelt sich also nicht so sehr um Werke als um Positionen anhand von Werken" (10). Dieses Verfahren erscheint angemessen für eine systemtheoretische Betrachtung.

*Der „algorithmische" Ansatz der Dissertation:* Ausgangspunkt bildet Marxens Dissertation „Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie" von 1841 mitsamt den Vorarbeiten hierzu. Unter dem scheinbar bloß philosophiehistorischen Titel entwickelt Marx einen Ansatz für die Verwirklichung der Philosophie in der Welt, den Hartmann einen „algorithmischen" Ansatz nennt (bes. 27 ff.). Was will das heißen? In Analogie zur nacharistotelischen Philosophie wirft Marx das Problem auf, wie die in sich vollendete, fertige Philosophie Hegels überboten werden kann: in Richtung ihrer Verwirklichung in der Welt, wie sie also praktisch werden kann. Die Philosophie wird als Theorie selbst praktisch, indem sie *Kritik* der ihr widerstrebenden, unvernünftigen Wirklichkeit wird (liberale Partei). Sie bleibt gerade theoretisch und die „Verrücktheit als solche"[8], wenn sie sich nur selbst von der positiv verstandenen Wirklichkeit kritisiert, sich also im Namen der Wirklichkeit bloß mit dem Unwirklichen abgibt (positive Partei). Kritik der Wirklichkeit im Sinne der liberalen Partei erscheint Marx als „die dialektische Lösung, bei der Philosophie,

[8] MEW, Ergänzungsbd. 1, 331; vgl. zum Ganzen die „Anmerkungen zur Doktordissertation" 325–331 und aus den Vorarbeiten ebd. 214–219.

wiewohl selbst theoretisch, Praxis sein kann" (19). Marx will also ein Hinausgehen der Philosophie über sich selbst, ihre Selbstaufhebung, bewerkstelligen. Nun könnte man dies in dem harmlosen Sinne verstehen, in dem jede normative praktische Philosophie (Ethik) Anweisung für und Kritik von Verhalten und Zuständen ist und als praktische Theorie über sich selbst hinausweist. Damit aber wäre die Pointe des Marxschen Ansatzes noch nicht getroffen. Diese Pointe liegt darin, daß Marx die Realisierung der Philosophie selbst als notwendig vordenken will. Deshalb liegt sein Standpunkt m. E. schon hier jenseits dessen der liberalen Partei, liegt schon hier die kommende Entzweiung mit den Junghegelianern, während Hartmann zur Identifizierung beider neigt (19). Aber er macht in aller Schärfe deutlich, daß Marx das Hinausgehen der Philosophie über sich, ihre Verwirklichung, die zugleich ihre Selbstaufhebung als Theorie in einer umfassenderen Theorie-Praxis-Einheit ist, nochmals theoretisch vordenken will. In diesem Sinne spricht Hartmann in Analogie zur Mathematik von einem „Algorithmus" der Praxis. „Algorithmus bedeutet uns im einfachen Fall die Eigenschaft eines Symbolsystems, wonach eine Operation mit Elementen dieses Systems ohne Nachdenken, gleichsam mechanisch, bestimmt ist ... Wir pointieren weiter mit dem Ausdruck, daß ein theoretischer Ansatz aus sich heraus Anweisung für die Operation oder Praxis ist, so daß ein Rekurs auf Theorie unnötig wird; die Praxis braucht sich nicht denkend an einer Norm, an einem Paradigma – im Marxschen Fall also ‚ethisierend' – zu orientieren" (28). Die Analogie des mathematischen Ausdrucks hat vor allem daran ihre Grenze, daß ein mathematischer Algorithmus (als sozusagen durch Angabe von Operationsschritten vorweg garantierte Lösung einer Aufgabe, bevor sie gelöst ist) nicht paradox ist, wohl aber der Marxsche Algorithmus: Marx nimmt die Aufhebung der Philosophie nochmals in der Philosophie vorweg. Er erweist sich als Rationalist des Irrationalen. Was Hartmann in einer scharfsinnigen Untersuchung des Sinnes von „Totalität der Philosophie" (20 ff.) und „Realtotalität" (25 ff.) darlegt, kann auch an den Ausdrücken „Wahrheit der Theorie" und „Wahrheit der Praxis" abgelesen werden: „daß Marx einerseits dialektisch-kategorial, andererseits realistisch-anthropologisch denkt" (27) und beides ineinssetzt. Hier wird gleich im Hinblick auf die Dissertation ein Vorwurf gegen Marx erhoben, der sich als ein ceterum censeo durch das ganze Buch hindurchziehen wird. Man sieht, es steht gleich die von Habermas so genannte „Schlüsselthese des Marxismus" zur Debatte, ob philosophische Theorie ihre Selbstbegründung und Selbsterfüllung in sich habe oder in der Praxis bzw. Theorie-Praxis-Einheit. Hartmann würde hier distinguieren: Theorie als Inhalt, als Geltung muß selbstbegründet und selbsterfüllt sein. Das Gegenteil zu *sagen*, d. h. theoretisch zu beanspruchen, stellt schon einen vollzogenen Widerspruch dar. Daß

Philosophie aber nur als Wirklichkeit verwirklicht ist, ist tautologisch. Die Verwechslung beider Ebenen führt zu Paradoxen, so z. B. zu dem Paradox der Marxschen Dissertation, daß er innerphilosophisch die Aufhebung der Philosophie (wohlgemerkt: nicht nur in ihrer anthropologischen Einseitigkeit, sondern in ihrer Geltung!) betreibt; oder: daß er die praktische Verwirklichung der Philosophie nochmals in den Würgegriff der Theorie zwingen will – und dies im Namen der Praxis.

Der Dissertation wird also bereits ein fundamentaler theoretischer Ort in Marxens Gesamtwerk zugewiesen. Sie sei bereits Ausdruck der anthropologischen Wendung, die Marx im Anschluß an Feuerbach vollzieht. Paradoxerweise sei Marxens Wendung zur Anthropologie durch das Bestreben motiviert, mit dialektischen Denkmitteln grundsätzlich über die Theorieimmanenz der (Hegelschen) Philosophie hinauszugehen (42). Hierbei ist zu beachten, was Hartmann unter „Anthropologie" versteht. Sie ist ihm „‚positive' Lehre von der Verwirklichung der Philosophie vom *Sein* her, von der Seite der Wirklichkeit des Menschen her" (41), ein „Realismus der Praxis" (42), den er von der Philosophie als Kategorienlehre, als begründende Transzendentalphilosophie, grundsätzlich unterscheidet. Er sieht in ihr einen „Rückfall in realistisch vorstellendes Denken" (43) statt dialektischen Begreifens. Man wird über ein solches pejoratives Verständnis von Anthropologie streiten können. Ist nicht die transzendentale Wende selbst wesentlich eine anthropologische Wende? Doch wird man zugeben müssen, daß Anthropologie geschichtlich als eine Weise empirischer Bestandsaufnahme über den Menschen *neben* Transzendentalphilosophie betrieben wurde (z. B. bei Kant selbst). Insofern hat Hartmanns Wortverwendung historisches Recht, und man muß sich in der Tat fragen, ob die große Beliebtheit des Titels „Anthropologie" sich nicht weitgehend der Verwechslung von Sinnanalyse (womit es die Philosophie zu tun hat) und empirischer Kausal- und Zusammenhangserklärung verdankt[9]. Wir werden daher zunächst der Terminologie Hartmanns folgen, wonach sich Anthropologie und Transzendentalphilosophie disjunktiv zueinander verhalten.

Ein Exkurs zu Feuerbachs anthropologischer Wendung (43–50) will zeigen, daß Feuerbachs Ansatz seinen Zündstoff gerade aus der Verwechslung beider Ebenen beziehe. Wir werden darauf am Schluß zurückkommen. Ein weiterer Exkurs zu Staat und Geschichte bei Hegel und den Junghegelianern (50–68) behandelt die unheilvolle Verquickung von systematischer Philosophie und Geschichte, von Kategorienlehre und existentieller Verwirklichung des kategorial Erfaßten,

[9] Vgl. hierzu auch den glänzenden Artikel „Anthropologie" von *O. Marquard*, HistWbPhilos, hrsg. von *J. Ritter*, Bd. 1 (Basel–Stuttgart 1971). Die Entgegensetzung von Anthropologie und Geschichtsphilosophie scheint mir jedoch nicht einleuchtend: siehe Marx!

z. B. des Staates. „Nun ist die Verwirrung dadurch gefördert, daß Hegel bekanntlich selbst seinen systematischen Entwurf des Staates vergeschichtlicht" (57). Hegel vermeide jedoch die Paradoxie, philosophisch „die Verwirklichung und die Aufhebung der Philosophie zugunsten eines fortbestimmten Totums der Wirklichkeit" (66) zu postulieren wie auf verschiedene Weise Ruge und Cieszkowski. Was bei diesen ein Postulat bleibe, habe bei Marx die strengere Form eines objektiven „Algorithmus", an dessen Fundierung er fortan arbeite.

*Der entwickelte Begriff der Kritik:* Unter diesem Titel geht Hartmann der Frage nach, wie in Marxens ersten Schriften nach der Dissertation der Begriff der Kritik weiterentwickelt wird, namentlich, wie sich Philosophiekritik und Wirklichkeitskritik zueinander verhalten. „Wie muß *Theorie der Praxis* aussehen, die deren Erfolg nicht nur von der Kritik, vom Reden und Schreiben, abhängig macht" (68)? Herangezogen werden „Ein Briefwechsel von 1843", die „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" (1843/44) und die „Vorrede" zu den „Pariser Manuskripten" von 1844[10]. In der wichtigen „Einleitung ..." unterscheidet Marx eine „praktisch politische" und eine „theoretische" Partei, die Hartmann mit der Unterscheidung von „positiver" und „liberaler" Partei in der Dissertation parallelisiert[11]. Den bloßen Praktikern hält Marx entgegen: „Ihr verlangt, daß man an *wirkliche Lebenskeime* anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur unter seinem *Hirnschädel* gewuchert hat. Mit einem Worte: *Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.*"[12] Umgekehrt an die Adresse der in theoretischen Titanenschlachten liegenden Junghegelianer-Partei: *„Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben."*[13] Demgegenüber fordert Marx eine von der Philosophie ausgehende Kritik der bestehenden realen Zustände, in denen die Philosophie auch sich selbst kritisieren muß, weil sie als extrem arbeitsteilige Beschäftigung zu den falschen Zuständen gehört. Hartmann moniert die „subtile Verwechslung von Philosophie als kategorial in der Wirklichkeit enthalten", d. h. fähig, die Wirklichkeit auf Begriffe zu bringen, „und als anthropologisch in ihr enthalten" (75): Einmal ist von philosophischem Geltungsanspruch die Rede, ein andermal von dem anthropologischen Vorkommnis namens Denken.

---

[10] Im folgenden zitiert nach der Ausgabe der Wissenschaftl. Buchges. in 6 Bdn., Bd. I (Darmstadt ²1971) (= MW I).

[11] Es wird unten am Vergleich mit Hegelschen Denkfiguren deutlich werden, daß die beiden Unterscheidungen besser nicht identifiziert werden. Die „positive" und „liberale" Partei der Dissertation sind beides philosophische Parteien und daher m. E. in der neuen Unterscheidung der „theoretischen" Partei zuzurechnen, obwohl es richtig ist, daß diese nur nach ihrer liberalen „Fraktion" betrachtet wird.

[12] MW I 495.

[13] MW I 496.

Doch dieser *„positive"*, weil auf „Revisionismus", auf Reform, angelegte Weg der Wirklichkeitskritik, der eo ipso auch Philosophie- wie Religionskritik einschließen soll, würde dem algorithmischen Ansatz noch nicht genügen: „Die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen" [14]. Hierzu entwickelt Marx die These vom Proletariat. In ihm erblickt Marx die Instanz in der Wirklichkeit selbst, die gerade als das äußerste Extrem zur Philosophie deren Aufhebung und Verwirklichung besorgt, indem sie den *negativen* Weg der Verelendung und schließlichen Revolution beschreitet. Das Proletariat liefert der „Waffe der Kritik" (der Philosophie) die „Kritik der Waffen" [15], dem Kopf der Revolution das Herz – welche beiden sich wohl erst im Extremfall finden sollen. Hartmann spricht von einer theoretisch, näherhin dialektisch geleiteten These – wir werden später das genaue Pendant bei Hegel betrachten –, die in suggestiver, jedoch keineswegs theoretisch überzeugender Weise anthropologisch, vorstellungsmäßig untermauert werde (86 ff.). Außerdem sieht er ein Konkurrenzverhältnis von „positivem" und „negativem" Weg statt einer dialektischen Zusammengehörigkeit beider (90 ff.). Jedenfalls sei der noch zeitlose algorithmische Ansatz der Dissertation mit der These vom Proletariat als der an ihr selbst zur „Kritik der Waffen" prozessierenden Wirklichkeit geschichtliche Sicht geworden.

*Die Kritik der Philosophie:* Philosophiekritik, wie Marx sie in der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts" und den Blättern zur PhdG aus den „Pariser Manuskripten" gibt, hat ihren Platz für ihn nur innerhalb der Einen Kritik der Wirklichkeit, zu der eben auch Philosophie gehört. Marxens Hauptvorwurf gegen Hegels Staatsphilosophie besteht bekanntlich darin, daß Hegel den Staat zum Subjekt, die wirklichen Subjekte jedoch zu seinen Prädikaten gemacht habe. Hartmann erblickt hierin einfachhin ein Mißverständnis des Hegelschen kategorialen Denkens aufgrund eines anthropologischen Atomismus und Nominalismus: „Konkret-Allgemeines", die „Einheit des Einzelnen mit dem Allgemeinen" [16], wird nicht als kategoriales Novum zugelassen. Marx reduziert das Novum Staat auf eine Assoziation von Einzelnen, die über andere herrschen. Jedoch, so plädiert Hartmann mit Hegel, „muß derjenige Typ von Einheit, den wir ‚Staat' nennen, unabhängig von realontologischer Genesis und von seinem Konstituiert-

[14] MW I 499.
[15] MW I 497.
[16] *G. W. F. Hegel,* Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 156, Zusatz. Hartmanns „Nominalismus"-Vorwurf an Marx versteht sich nicht im Sinne des spätmittelalterlichen Nominalismus als Leugnung der Realgeltung oder gar Möglichkeit von Allgemeinbegriffen überhaupt, sondern korrelativ zu Hegels „konkretem Allgemeinem", also zu dialektisch-spekulativen Begriffen (im Unterschied zu bloß verstandesmäßigen Abstraktionsbegriffen). Es gibt einen Nominalismus der Abstraktionsbegriffe und der dialektischen Begriffe.

sein aus Elementen niederer Kategorie, also den Vielen, aufgestellt werden – als Kategorie, als Was-Bestimmung" (100). Zwar anerkennt er, daß auch Hegel – abgesehen von einzelnen Ungereimtheiten oder zu sehr an tatsächliche Vorlagen angelehnten Bestimmungen – „das experimentum crucis zu leisten hätte, wie Willensbestimmung des Staates ‚von unten' möglich und mit Begriffsbestimmung ‚von oben' vereinbar wäre" (107). Jedoch sei Marxens Blindheit für kategorial Neues und sein Versuch, den politischen Staat durch gesellschaftliche Assoziation „von unten her" zu ersetzen, keine sachdienliche Kritik an Hegel. Zudem entfaltete Marx kein eigenes positives Modell und könne dies von seinen Denkvoraussetzungen her nicht, sondern bleibe „parasitär auf Philosophie bezogen" (114). Eine philosophische Stellungnahme zu dieser Frage wird das Problem von Anthropologie und Kategorienlehre diskutieren müssen.

Daß die spezifisch Marxsche Verbindung von Anthropologie und Dialektik allerdings nicht legitim ist und keine Lösung darstellt, macht Hartmann in scharfsinnigen Ausführungen zu Marxens Kritik an der PhdG[17] plausibel (118–225). Marx mißversteht Hegels Ansatz und Absicht anthropologisierend, wenn er z. B. schreibt: „Die Arbeit, die Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige*."[18] Wir werden auf die diesbezüglichen Ausführungen Hartmanns zurückgreifen.

*Die Kritik der Wirklichkeit im Übergang zur Theorie:* Die Kritik der PhdG findet sich als ein Stück Kritik der Philosophie im Rahmen von Wirklichkeitskritik, wie Marx sie erstmals in größerem Stil in den Pariser „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" (1844) entwickelte. Wie kommt es zur Hinwendung Marxens zur Ökonomie? Hartmann unterscheidet eine positiv-anthropologische und eine negativ-kritische Motivierung. *Positiv* werde Marx von dem Gedanken geleitet, daß die Ökonomie das anthropologische Grundverhältnis des Menschen zu seinesgleichen und zur Natur darstelle. Wie frühere „Anthropologen" zur fundierenden Ebene ihrer Betrachtung des Menschen die Biologie machten, so Marx etwas bereits Gesellschaftliches: „die Ökonomie wäre die Lösung des Gesellschaftsproblems auf anthropologisch-nominalistischer Grundlage" (133). Nun kann derartige (oder sonstige) Anthropologie aber nur paradigmatische Weisung für die Verwirklichung des „Menschenbildes" in der Praxis geben. Mit ihr ließe sich also allenfalls der positive Weg aufbauender Kritik an der Wirklichkeit beschreiten (Revisionismus). Marx will jedoch, wie wir von Anfang an sahen, einen Algorithmus der Verwirklichung und Aufhebung der Theorie von seiten der Wirklichkeit und Praxis selbst, un-

[17] MW I 645–665.
[18] MW I 646.

abhängig von theoretischer Kritik begründen: den *negativen Weg*. Er will demgemäß eine Kritiktheorie geben, eine Theorie der an ihr selbst negativ prozessierenden Praxis. Daher liegt es nahe, die ursprünglich politisch akzentuierte Proletariatsthese ökonomisch zu untermauern (135). Mit der Ökonomie hat Marx die Ebene gewonnen, auf der sich eine Gesetzlichkeit des Realprozesses zeigen zu lassen scheint. Die Wendung zur Ökonomie mit der Absicht einer Kritiktheorie bringt Marx in ein kritisches Verhältnis zur klassisch-bürgerlichen Nationalökonomie – ähnlich wie zur Philosophie Hegels, allerdings mit bedeutsamen Unterschieden (deren Darlegung mir etwas verschlüsselt scheint: 138–142).

Hartmann gibt eine systematisierte Darstellung der Kritiktheorie (142–168). Marxens Gedankengang liegt ein positives bzw. neutrales Paradigma von Arbeit zugrunde: daß der Arbeiter sich in seinem Produkt entäußert und in gegenständlicher Form wiedererkennt. Unter der Voraussetzung des Privateigentums wird diese Entäußerung jedoch zur Entfremdung. Worin liegt der Grund für diese Entfremdung? Im Privateigentum? Doch dieses wird seinerseits aus der entfremdeten Arbeit als zugestandenes zeitgenössisches Faktum „hergeleitet". Es besteht ein Zirkel von entfremdeter Arbeit und Privateigentum. Also müßte ein Erstes vor dem Zirkel aufgezeigt werden. Vielleicht ein primär *soziales* Herrschaftsverhältnis (wie bei Hegel)? Marx bemüht sich nicht um die Fundierung des Zirkels. Vielleicht, weil er so die Immanenz der rein ökonomischen Betrachtung verlassen müßte? So aber bleibt er in einer „Immanenz des Negativen" (154): Er leitet die entfremdete Arbeit nicht aus der gutartigen her. Es besteht eine Diskontinuität zwischen einem anthropologisch-positiven und einem ökonomisch-negativen Arbeitsbegriff. Dieselbe Immanenz des Negativen zeigt sich, wenn Marx den Hegelschen Wesensbegriff zur Analyse des Privateigentums verwendet, das sich zum Kapital fortentwickelt. Wir werden unten anhand von Hegels PhdG darauf zu sprechen kommen, was das bedeutet. Jedenfalls hat Marx in Hegels Logik des Wesens das theoretische Mittel gefunden, die Dynamik des Wesens „Kapital", an dem der Arbeiter nur unwesentliches Moment scheint, bis zum (wenigstens theoretisch und tendenziell) notwendigen Zusammenbruch darzustellen.

Was kommt nach diesem Zusammenbruch? Hartmann analysiert die „Sozialkonzeption des Kommunismus" (168–176), die beim frühen Marx über einen „rohen", noch im Übergang aus dem Kapitalismus begriffenen Stadium zu einem „positiven Kommunismus" führt, den Marx noch einmal vom vollendeten „Sozialismus" unterscheidet[19].

---

[19] Vgl. bes. MW I 607 f.

Das Urteil fällt hart aus, weil Hartmann diese Sozialkonzeption nicht etwa einfach als utopisch kennzeichnet (wie es üblich ist), sondern grundsätzlicher, an einem theoretischen Maßstab gemessen, als abstrakten Reduktionalismus: „Es handelt sich um den Versuch, die Hegelsche Theorie der Sozialstrukturen als höheren Einheiten oder konkreten Allgemeinen zu vermeiden ... Wir haben eine nominalistisch, seinslogisch gedachte Sozialität ... Es handelt sich um die Paradoxie eines Aggregats, das Einheit sein soll, für das aber die kategoriale Ebene, auf der solche Einheit darstellbar wäre, abgelehnt wird. Die theoretische Paradoxie der aggregativen Totalität oder Assoziation ... hat die Folge, daß Marx kein affirmatives Sich-Erkennen des Einzelnen im Ganzen dartun kann, und daß dies Ganze keinen geistigen Inhalt zugeordnet erhält. Marx besitzt nicht die denkerischen Mittel, angesichts seiner nominalistischen Feuerbachschen Position – auch mit Erweiterung auf die Geschichte –, Gesellschaft konkret zu denken. Er bleibt immer an der anthropologischen Einheit, dem Einzelnen, orientiert, der gleichzeitig *der* Mensch ist" (174 f.). Indem Marx auf einer unmittelbaren Identität von Einzelnem und Gemeinwesen insistiere, bleibe er absichtlich-unabsichtlich das Aufzeigen der konkreten Vermittlung schuldig. Die Rede vom „Gattungsleben", so suggestiv dieser Hegelsche Terminus für die Einheit von Einzelnem und Allgemeinem eingesetzt werde, zeige eine biologistische Reduktion an.

Für das Ganze der Theorie, die als Kritiktheorie die Armut ihres affirmativen Gehaltes bemäntele, werde eine gewisse Plausibilität nur erreicht durch eine systemtheoretisch unausgewiesene Verbindung von positiver, aber abstrakter Anthropologie und dialektischer Ökonomiekritik, die aber als immanent negative ihre dialektischen Mittel nicht herleite, sondern ausleihe (176–192).

*Die Wendung zur materialistischen Theorie:* Schon die „Pariser Manuskripte" enthalten eine Geschichtstheorie, die in einem Spannungsverhältnis zum erklärenden, transzendentalen Charakter der Ökonomiekritik steht. Wird etwas einfach als positive geschichtliche Gegebenheit hingenommen oder hergeleitet, erklärt? Marx versucht nun zunächst in der „Deutschen Ideologie" (1846) ein Stück betont positiver, empiristischer Geschichtsbetrachtung – „gleichsam eine Verselbständigung eines Moments der Theorie, des positiven, in konkreterer Fassung" (191). Zugleich dokumentiert diese Schrift die bewußtere Ausprägung eines „praktischen Materialismus", der nach Hartmann von einem reflektierteren *Ideologiebegriff* her motiviert ist. Sehr instruktiv, vielleicht teils *zu* subtil, sind seine Ausführungen über die Entwicklung dieses Begriffs (195–206). „Marx prägt ... einen reflektierten Begriff von Ideologie, wonach Ideologe ist, wer glaubt, daß Ideen zu kritisieren seien und die Wirklichkeit das Maßgebende sei, damit jedoch ideenverhaftet bleibt" (200) wie Feuerbach in seiner

theoretischen Einstellung[20]. Auch Feuerbach meint noch, das wirkliche Leben werde von Gedanken beherrscht, während die Gedanken vom wirklichen Leben beherrscht werden. Solcher praktischer Materialismus, der sozusagen seinen Standpunkt in der geschichtlichen prozessierenden Wirklichkeit selbst einnimmt, ist freilich selbst wieder – paradoxerweise – als praktische Ideologiekritik zugleich theoretische Ideologielehre. Ja, der praktische Materialismus gibt sich nicht nur selbst schon als „Doktrin der Praxis", sondern hat nochmals einen „theoretischen Materialismus" neben sich, der „ein Verstehen eines (an sich nicht praktischen) Verhältnisses von Ideen von Bewußtsein und Theorie, dem sog. ‚Überbau', und ‚Basis', und also Ideologie*theorie* ermöglicht" (203)[21].

Hartmann verfolgt den Gedankengang der „Deutschen Ideologie" weiter als das genaue Gegenbild zu Hegel: „Auch dort wird ein Gegenpol, Nichtgedankliches, vom Gedanken als ‚Basis' aus gedanklich gefaßt, d. h. Sein als Gegenpol zum Gedanken ist Anderes, das aber in einem dialektischen Schritt in den Gedanken, ihn differenzierend und bestimmend, eingeht. Hier, im Materialismus, ist der Gegenpol ein Gedankliches, das aber auf die Basis zurückgeführt wird einmal in dem Sinne, daß es aus ihr gesetzt ist – Denken als Spezialproduktion –, und in dem Sinne, daß es wieder zurückkehrt zur Basis, indem es selbst Wirklichkeit ist gegenüber der ursprünglichen Wirklichkeit ... Der Grundgedanke bei allem wäre, daß Denken, als Negatives, als Oppositum zur Basis, dialektischer Schritt zur Differenzierung und zu deren Wiederherstellung wäre ... Die Frage, die sich also stellt, ist, ob der Materialismus als Spiegelbild der Hegelschen Dialektik Erklärung ist, ob er eine Rationalität besitzt, ob er zwingend sein kann, genauso wie eine kategoriale Dialektik dies ist" (217 f.). Hierbei wird Marxens Position durchaus unterschieden von einer Naturgesetzlichkeit im Sinne Engels oder des Diamat, so sehr derartige Vergröberung an Marx anknüpfen konnte. Bedeutsam ist die Nähe von anthropologischem Reduktionalismus oder Nominalismus zum Materialismus. Daher kann es an späterer Stelle heißen: „Was für uns an Materialismus in Marxens Theorie übrigbleibt, war, daß ihre Dialektik nominalistisch ist" (553)[22].

---

[20] Vgl. die „Thesen über Feuerbach": MW I 1–4.

[21] Es tut nicht viel zur Sache, daß das Wort *„Überbau"* in der „Deutschen Ideologie" noch nicht vorkommt. (MEW 3, 36 heißt es „Superstruktur", was sich in MW II nicht zu finden scheint.) Die *Lehre* von „Basis und Überbau" im Sinne Marxens ist hier unter vielen Bezeichnungen entwickelt, z. B. „wirklich und ideell", „praktisch und theoretisch".

[22] Marx selbst über die Beziehung von *Nominalismus* und *Materialismus:* „Der Nominalismus findet sich als ein Hauptelement bei den englischen Materialisten, wie er überhaupt der *erste Ausdruck* des Materialismus ist" (MEW 2, 135). Wie wir Anm. 16 einen Nominalismus der Abstraktionsbegriffe und der spekulativen Begriffe

Die anthropologische Umdeutung der Dialektik ist es auch, die ihre unmittelbare geschichtliche, empirisch scheinende Darstellung erlaubt. Marx versucht, eine Abfolge von Verkehrsformen plausibel zu machen: eine „suspekte" Urgesellschaft, Zwischenformen in der Antike, dann Feudalismus, Manufaktur, kapitalistische Industriegesellschaft, Klassengesellschaft, Prognose der Revolution. Die Lizenz aber für diese Verbindung von Systematischem und Geschichtlichem liegt für Hartmann „nur in der realistischen Umdeutung des Kategorialen, wo man sich alles ‚vorstellen' kann, nämlich als Wirklichkeit, die dann auch geschichtlich prozessiert ... Die Dialektik ist eine geliehene" (218). Auf Hegel könne sich eine derartige Ineinssetzung von Kategorialem und Geschichtlichem nicht berufen.

Bildet die PhdG da nicht eine Gegeninstanz: ist sie nicht gerade für Marx das Musterbeispiel für solche Ineinssetzung? Wie liest Hartmann dieses Werk Hegels? Wir sparen uns diese Frage auf.

*Die entwickelte Ökonomiekritik („Das Kapital")*: Die „empirische" Geschichtsdeutung der „Deutschen Ideologie" konnte für Marx – selbst wenn er sie in bezug auf die vergangene Geschichte für stringent hielt – nicht den seit der Dissertation behaupteten und gesuchten „objektiven Algorithmus", die Theorie der an ihr selbst, unabhängig von theoretischer Kritik prozessierenden Wirklichkeit und Praxis liefern. Wir sehen Marx daher seit den fünfziger Jahren mit der Ausarbeitung einer detaillierten Ökonomiekritik beschäftigt. Hartmanns Untersuchung wendet sich zunächst (239–257) der „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie" von 1857, dann dem dreibändigen Hauptwerk zu. Man kann bedauern, daß er den Rohentwurf zum „Kapital", die „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie" von 1857/58 nicht stärker herangezogen hat, weil ihm die transzendentale Struktur im „Kapital" strenger schien (239). Doch hätte dies allenfalls die Kategorieanalyse bereichern können, ohne die systemtheoretische Betrachtung als solche zu ändern. Man wird sagen dürfen, daß die betreffenden 4 Kapitel (240 S.) die eindringendste philosophische Untersuchung darstellen, die Marxens Hauptwerk bisher gefunden hat. Hartmann läßt sich voll auf den ökonomischen Stoff (und die Fülle einschlägiger Literatur!) ein, ohne jemals die philosophische Fragestellung aus den Augen zu verlieren. Die transzendentalphilosophische Kritik, die in den Analysen eingestreut war, wird in einem eigenen Kapitel „Die Theorie im Kapital" zusammengefaßt. Auch wenn man die Qualität der Einzelanalysen zu schätzen weiß, wird man in diesen 70 S. den Höhepunkt des Werkes

---

unterschieden, so möchte Marx seinen dialektisch-praktischen Materialismus von einem metaphysisch-theoretischen Materialismus unterschieden wissen; vgl. z. B. die 1. These über Feuerbach: MW II 1.

erblicken dürfen. Da es hier nicht möglich ist, sehr ins einzelne zu gehen, halte ich mich im folgenden vor allem an diese Zusammenschau. Hartmann faßt die einander implizierenden, prinzipiellsten Gesichtspunkte seiner Kritik unter drei Themen zusammen[23]: 1. Der Doppelansatz von positiver Anthropologie und negativer Ökonomielehre, 2. Das Problem der transzendentalen, erklärenden Linearität, 3. Die Verwendung der Hegelschen Logik des Wesens.

### 1. Positive Anthropologie und negative Ökonomielehre

Wir sahen schon, was es heißt, daß Marx einen positiven anthropologischen Begriff von Arbeit hat: als Betätigung und Vergegenständlichung der Wesenskräfte des Menschen. In der kapitalistischen Ökonomie jedoch werden die vielen Arten von Arbeit zu *einer* abstrakten Ware innerhalb der ungeheuren Ansammlung von Waren. Einerseits ist diese Arbeit allein wertschöpfend (Arbeitswertlehre), andererseits wird sie wie jeder Gebrauchswert danach bewertet, wieviel Arbeit zur Wiederherstellung dieser Ware nötig ist (Lohntheorie als Anwendung der Arbeitswertlehre auf die Ware Arbeit selbst). Für Marx liegt in solcher Bewertung des allein Wertschöpfenden das Irrationale der kapitalistischen Ökonomie schlechthin[24]. Hartmann gibt nun diesen Vorwurf der Irrationalität an Marx zurück: Marx zeige keinen Übergang vom positiven anthropologischen Arbeitsbegriff zum ökonomischen Begriff von Arbeit, obwohl dieser seine negative Bewertung (man kann hinzufügen: auch seine apriorische, nicht etwa erst bewiesene Setzung als allein wertschöpfend!) nur auf der anthropologischen Folie erhalte[25]. Dieselbe *Prinzipiendifferenz* herrsche in der Lohntheorie: Der Lohn werde von Marx ursprünglich als Deputat von Gebrauchswerten zur Wiederherstellung der Arbeitskraft gedacht, also nach einer Gebrauchswert-Logik; dagegen werde der Produktenwert als Tausch-

---

[23] Dieselben Kritikpunkte hatte *Hartmann* bereits eindringlich und relativ leicht verständlich in einer Broschüre vorgebracht: Marxens „Kapital" in transzendentalphilosophischer Sicht (Bonn 1968), 30 S.

[24] Vgl. z. B. MEW 23, 559 ff; MEW 24, 35; MEW 25, 826, 831.

[25] Daß es, *philosophisch* betrachtet, eine Arbeitswertlehre bei Marx gibt, steht wohl außer Frage. Daß man darüber streiten kann, ob es bei Marx überhaupt eine *ökonomische* Arbeitswertlehre gibt (vgl. Anm. 3) oder ob eine solche dem „Vulgärmarxismus« zuzurechnen sei, dürfte in dem gleich unter „transzendentaler Linearität" zu erörternden Fehler bei Marx begründet sein, daß er mit einem Begriff von „gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit" operiert, der schon Markt und Konkurrenz voraussetzt. Das Argument, das O. *von Nell-Breuning*, a. a. O. (Anm. 3) 615, gegen die „*vulgär*marxistische Interpretation der Marxschen Wertlehre" richtet, daß nämlich dabei mit einem *doppelten Kostenbegriff* gespielt werde, mit einem betriebswirtschaftlichen und mit einem metaökonomisch-anthropologischen (wonach menschliche Arbeit allein „kostet"), trifft zumindest für die philosophische Betrachtung auch Marx selbst und ist ein Aspekt der von *Hartmann* monierten Verwechslung.

wert betrachtet und dann mit dem Tauschwert des Deputatlohns verglichen. Warum soll die Arbeit nicht von vornherein als ökonomischer Tauschwert gelten, der sein Maß keineswegs an den Lebensmitteln für die Wiederherstellung der Arbeitskraft zu haben braucht? Die Mehrwerttheorie würde dann nicht als Grundgesetz des Kapitalismus folgen.

### 2. Das Problem der transzendentalen Linearität oder der Erklärung

Die Marxsche Ökonomiekritik will erklärende Theorie sein. Sie will, ähnlich wie Hegels Logik, regressiv das Konkrete, letztlich den Gesamtprozeß des Kapitals, von ersten, einfachen Gegebenheiten her rekonstruieren, d. h. das Komplexe-Konkrete als vom Einfach-Abstrakten impliziert darstellen. „Fragt man, ob die Ware der Ausgangspunkt sein mußte, so scheint sie eine mehrfache Auszeichnung zu haben. Sie ist anschaulicher, unmittelbarer Gegenstand, in dem Arbeit investiert ist, sie ist unmittelbar auch im Sinne einer Dialektik, die vom Sein zur Reflexion führt, sie ist ein erstes Objektives in einer Welt, bei der das Subjektive noch nicht im Blick ist ... Dennoch liegt darin eine Reduktion, eben auf ein Erstes, von dem aus Weiteres erschlossen werden soll. Und zwar soll nicht einfach die Warensammlung von der Ware erschlossen werden, sondern eine konkrete Ökonomie. Seinsmäßig ist dieser ökonomische Zusammenhang nicht später als die Ware, ist doch der übergreifende Zusammenhang, resümiert im Kapital, ihr ökonomischer Ursprung. Und doch soll von der Ware aus dieser Zusammenhang erst erschlossen werden. Entsprechendes gilt von der Arbeit als Waren produzierend. Das Problem ist also das Ineinander von seinsmäßiger Koordination oder Koexistenz und transzendentaler Abfolge, von seinsmäßig ‚simultan' und ‚transzendental später', beides gefaßt in einer dialektischen Bewegung" (415). Auch Hegel hat Kategorien in eine lineare Abfolge gebracht. Jedoch, bei ihm handelt es sich um eine lineare Folge von *Begriffen*. Was es heißt, daß ein einfacher Begriff zu einem komplexeren führt oder (was dasselbe ist) diesen impliziert, läßt sich einsehen. Hegel bedient sich bekanntlich des Prinzips der bestimmten Negation, um von einfacheren Begriffen zu komplexeren zu gelangen. (Hinzu kommen noch zirkulär-architektonische Prinzipien.) Marxens Dialektik bezieht sich aber von vornherein auf Konkretes, auf Dinge (z. B. Ware), Vorgänge (z. B. Tausch), Institutionen (z. B. Fabrik). Nun ist Konkretes in der Wirklichkeit jedoch simultan. Neben der Ware gibt es schon Geld, Arbeitsmittel usw. Wo liegt der Maßstab für legitime transzendentale oder erklärende Linearität der Darstellung? Er kann nur in der begrifflichen Fassung des Realen liegen. Dabei ist strengstens darauf zu achten, daß nichts am Realen für die Erklärung in Anspruch genommen wird, was selbst noch

nicht erklärt, d. h. begrifflich rekonstruiert worden ist[26]. Hartmanns Vorwurf geht nun dahin, daß Marx in einer schlechten „Realdialektik" ein Doppelspiel von einfach hingenommenen Gegebenheiten und erklärten Faktoren spielt: ein Doppelspiel von Vorstellungsplausibilitäten und begrifflicher Dialektik (415 ff.). Im Hinblick auf die nur scheinbar erfüllten Bedingungen transzendentaler-linearer Erklärung spricht Hartmann auch von „transzendentaler Täuschung" (448 ff.).

Als besonders markante und strategisch wichtige Beispiele gelten ihm: Erstens die *Mehrwerttheorie* (426 ff.). Zu ihrem Aufweis wird das noch nicht hergeleitete, konstante Kapital c gleich Null gesetzt, also begrifflich abgeblendet, vorstellungsmäßig jedoch arbeitet es mit. Begrifflich handelt es sich um eine Robinsonade, wie wenn jemand mit Hacke und Spaten für sich zu arbeiten beginnt; in der Vorstellung aber steht die Fabrik da – als notwendige Bedingung und Mitursache industrieller Mehrwertschöpfung. Das Vorhandensein von konstantem Kapital wird an späterer Stelle des „Kapitals" (Band I, Kap. 24) geschichtlich statt systematisch, nämlich aus einer ausbeuterischen „ursprünglichen Akkumulation" erklärt. Diese geschichtliche These – sie mag für sich richtig sein oder nicht – dient Marx zur nachträglichen Legitimierung, das Kapital als an sich unproduktiv zu setzen und die Mehrwertbildung als Ausbeutung zu qualifizieren (430 ff.).

Ein zweites Bündel von Linearitätsproblemen ist mit der Frage der *Realisierung* der Warenwerte, also ihres wertgemäßen Absatzes, gegeben. Diese Realisierung wird von Marx in den ersten beiden Büchern bewußt vorausgesetzt. Nur diese Voraussetzung gestattet die (zumindest) vorläufige Arbeitswertlehre und Mehrwerttheorie. Im dritten Buch werden jedoch Realisierungsprobleme behandelt, die sich umgekehrt nur unter Voraussetzung jener Theorien so stellen, vor allem der Widerspruch von Unterkonsumtion trotz kapitalistischer Überproduktion, also die Krisen- und Zusammenbruchstheorie von Marx (432 ff.).

Noch grundsätzlicher stellt sich das Linearitätsproblem, wenn man fragt, mit welchem Recht Marx in den ersten zwei Büchern nur vom „Kapital im allgemeinen" handelt und die Modifizierungen, die sich aus der Pluralität von Kapitalien ergeben, also die Betrachtung der

---

[26] Daß Marx, wenn auch nicht in methodisch vollbewußter Form, mit dem Linearitätsproblem gekämpft hat, zeigen Dutzende von Bemerkungen folgender Art: „Selbst wenn die Ware wieder und wieder verkauft wird, *ein Phänomen, das hier noch nicht für uns existiert*" (MEW 23, 129, Anm. 74). Oder im III. Buch: „Wir gingen notwendig von dieser Voraussetzung aus bei der Darstellung der allgemeinen Profitrate, erstens, *weil das merkantile Kapital als solches damals für uns noch nicht existierte*" (MEW 25, 295; Hervorhebungen von mir). – Als Gegenposition zum Obigen vgl. *E. W. Iljenkow*, Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im „Kapital" von Marx: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, hrsg. von *A. Schmidt* (Frankfurt ²1970), 87–127.

*Konkurrenz,* ausklammert (443–450). „Wenn Marx vom reinen Fall spricht, so könnte man meinen, daß es ihm um eine Modellvorstellung vom Kapital gehe. Dem würde entsprechen, daß etwas abgeblendet wird, um das Wesentliche herauszustellen. Der Unterschied zu einer Theorie, die Modelle verwendet, ist jedoch, daß der Marxsche reine Fall Prinzipienfunktion für das Konkrete hat, und zwar in der mehrfach geschilderten Weise, daß gerade die Abstraktion des reinen Falles die Kritik der Konkretion ermöglicht" (448). Die Unterscheidung von Modell und Prinzip verdient besondere Beachtung. Einzelwissenschaftlich mag man Marx so zu interpretieren versuchen, als ob Marx z. B. die Arbeitswertlehre und ihre Folgerungen zunächst nur als ein Modell verstehe, das später revidiert werde. In philosophischer Betrachtung wird man sagen müssen, daß Marx das die konkreten Erscheinungen prinzipierende Wesen des Kapitals ergründen wollte, und für diese Wesensbetrachtung ist die Arbeitswertlehre bei ihm konstitutiv und wird nicht revidiert; vielmehr werden die dem „Wesen" des Kapitals widersprechenden Erscheinungen als „Schein" dargestellt (vgl. z. B. Band III, Kap. 50: „Der Schein der Konkurrenz").

### 3. Die Wesenslogik

Der dritte prinzipielle Gesichtspunkt von Hartmanns Kritik bezieht sich nun gerade auf die Verwendung der Hegelschen Wesenslogik durch Marx. 1., der Wesensbegriff habe bei Marx keine Genealogie, werde also nicht hergeleitet, sondern einfach angesetzt. 2., er erlaube in dieser Isolation auch keine affirmative Lösung, keine Weiterführung in eine Logik des Begriffs oder des „konkret Allgemeinen" wie bei Hegel. 3., das theoretische Vehikel der Wesenslogik bringe eine Automatik in den Prozeß des Kapitals hinein, bei der jede Korrektur durch Reflexion der Sozialpartner oder durch höhere Instanzen wie den Staat ausgeschlossen werde oder zumindest unberücksichtigt bleibe. „Mit der Deutung nach einem anschaulich-realistischen und doch auch dialektischen Wesen kann nichts anderes herauskommen, als was Marx sagt ... Die wesenslogische Deutung besagt von vornherein, daß diese Faktoren polar nach wesentlichem Kapital und unwesentlichem Gegenüber verstanden werden ... Die Wesenskategorie schaltet, einfach durch ihre Logik, eine Alternative der Ökonomietheorie aus, kann aber dann den Phänomenen, auf die eine solche Alternative hinweisen kann (Vielfalt der ökonomischen Faktoren, marktgerechte Preisfindung, von der Arbeitswertlehre unabhängige Lohnfindung) nicht gerecht werden, wenn sie auch erhebliches ökonomisches Detail erreicht" (458 f.).

Zur näheren Erörterung dieses Vorwurfs sowie zu einer Stellungnahme soll nun gezeigt werden, welche Rolle der Wesensbegriff in Hegels PhdG, der „wahren Geburtsstätte und dem Geheimnis der He-

gelschen Philosophie" in Marxens Augen[27], spielt. Es mag dabei deutlich werden, in welchem Maße Marx von diesem Werk fasziniert und beeinflußt war. Vom Vergleich mit der PhdG her können wir dann besser zu den anderen Kritikpunkten Hartmanns, insbesondere zu dem von ihm konstatierten Quidproquo von vorstellender Anthropologie und dialektischer Kategorienlehre, Stellung nehmen. Denn es sieht so aus, als gebe es dieselbe Ineinssetzung ebenfalls in diesem Werk Hegels und von daher auch seine Dialektisierung der Geschichte.

## II. Die Wesenslogik in der „Phänomenologie des Geistes" und im „Kapital"

Eine Vorüberlegung ist notwendig. Betrifft die Faszination von der PhdG vielleicht nur den jungen Marx, namentlich den Autor der „Pariser Manuskripte"? Gehen wir also etwa von der Problematik der entwickelten Ökonomiekritik wieder zurück, wenn wir Hegels PhdG heranziehen? Es ist doch bekannt, daß Marx seit den fünfziger Jahren erneut die Hegelsche *Logik* studiert hat[28]. Die scheinbare Alternative, ob Hegels PhdG oder seine „Wissenschaft der Logik" für den späteren Marx maßgebend war, erledigt sich dadurch, daß beide Werke im Prinzip (d. h. abgesehen davon, daß Hegels Logik nach der PhdG bis zur endgültigen Ausarbeitung noch gewisse architektonische Wandlungen durchmachte) nicht nur „harmonieren", sondern kongruent sind: Die PhdG enthält die Kategorienlehre auf der damaligen Stufe ihrer Ausarbeitung[29]. Die PhdG will die Darstellung der *logischen Momente* in der konkreteren Form von *Gestalten des Bewußtseins* bieten. Sie stellt selbst schon eine Auswertung (um nicht zu sagen „Anwendung", was ein zu äußerliches Verhältnis meint) der Logik dar,

[27] MW I 641.

[28] Aufgrund des Briefwechsels (vgl. *K. Marx*, Briefe über „Das Kapital" [Berlin 1954]), meinen manche Autoren, daß Marx im Vorwort zum 1. Buch des „Kapitals" noch untertreibt, wenn er von „Kokettieren" spricht: „Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise. Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken" (MEW 23, 27). Das „Kokettieren" bezieht sich indessen nur auf die Ausdrucksweise, nicht auf die Dialektik. – Hier nun auch das unvermeidliche *Lenin*-Wort: „Man kann das ‚Kapital' von Marx und besonders das erste Kapitel nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die *ganze* Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner von den Marxisten Marx begriffen!!" *(V. I. Lenin*, Aus dem philosophischen Nachlaß [Berlin 1954], 99). Hätte Lenin selbst das „Kapital" von Hegels Logik her kategorial begriffen, so hätte er gut daran getan, es mitzuteilen.

[29] Vgl. hierzu *J. Heinrichs*, Die Logik der „Phänomenologie des Geistes" (Anm. 6). Ausführliche Belege und Begründungen für die folgende Skizze finden sich in dieser Arbeit.

und aus diesem Grund dürfte sie für einen Vergleich mit Marxens Ökonomiekritik geeigneter und zugänglicher sein als die „Wissenschaft der Logik" selbst. Sie war offenbar auch Marx zugänglicher, und wir werden wenigstens in einigen Punkten sehen, wie stark sich seine Ökonomiekritik – auch nach neuem Logikstudium – an Hegels Kritik des Bewußtseins anlehnt.

*Geist als Gemein-Wesen:* In der PhdG versteht sich die Abfolge der logischen Momente in Bewußtseinsgestalten prinzipiell zugleich als geschichtliche Abfolge (worauf wir unter systematischem Gesichtspunkt zurückkommen werden). Das heißt jedoch nicht, daß die lineare Abfolge der Bewußtseinsgestalten *ohne weiteres* die geschichtliche Abfolge sein soll. Vielmehr kennt Hegel im Nacheinander der Darstellung drei übereinander gelagerte Geschichtsdurchgänge, deren Zusammenschau erst sein Geschichtsbild ergibt:

1. Durchgang: die Gestalten von „Bewußtsein", „Selbstbewußtsein" und „Vernunft", die als Gestalten des individuellen Bewußtseins noch keine eigentliche Geschichte bilden. Sie entsprechen der in der Jenaer Zeit Hegels sogenannten „nicht reflektierten Logik", mutatis mutandis der späteren „Logik des Seins".
2. Durchgang: die Gestalten des „Geistes", wobei Geist als Gemein-Wesen, als *Verhältnis* der Einzelnen zueinander und des Einzelnen zum Allgemeinen zu verstehen ist. Hier wird die *Logik des Wesens* und genauer der Teil daraus, der „Reflexionslogik" heißt, aktuell. Denn es handelt sich darum, wie der Einzelne sein Verhältnis zum Allgemeinen reflektiert und wie diese Reflexion selbst das Verhältnis (den „Geist") konstituiert.
3. Durchgang: die Gestalten der Religion, welche die Erscheinungsformen des absoluten Wesens oder Geistes sind, also einer *Logik der Erscheinung* folgen bzw. eine solche Logik erstmals in Hegels Werk darstellen.

Nicht allein der letzte, sondern alle drei Durchgänge münden in die letzte Bewußtseinsgestalt, die Hegels eigenen, gesellschaftlich-praktisch bedingten und enigebetteten Standpunkt des spekulativen oder „absoluten" Wissens darstellt. Die Kategorien des Wesens, näherhin die sogenannten Reflexionsbestimmungen (Identität, Entgegensetzung, Grund) bilden die logische Grundlage für die Geistes-Gestalten, insofern „Geist" noch ein bloßes Verhältnis bedeutet, noch keine vollendete Vermittlungseinheit von Einzelnen und Allgemeinem. Was im Kapitel „Der Geist" zur Darstellung kommt, ist das *Werden* solcher vollendeten Vermittlung durch die drei Hauptetappen des noch unvollendeten Geistes oder Gemein-Wesens:

A. Der „sittliche Geist" des antiken Gemeinwesens, der in der logischen Bestimmung der *Identität* steht. Das Individuum erkennt sich in den Institutionen, den Gesetzen und Göttern der griechischen Polis

noch unmittelbar selbst wieder, sosehr schon hier der Widerstreit des „göttlichen" und „menschlichen" Gesetzes, d. h. der Einzelheit und Allgemeinheit latent vorhanden ist und fortschreitend zum Durchbruch kommt. Die Harmonie ist nur deshalb gegeben, weil das Individuum sich als solches noch gar nicht entdeckt hat, sondern ohne weiteres allgemeines, gesellschaftliches Individuum mit seiner gesellschaftlichen „Rolle" oder „Charaktermaske" (ein von Marx gern benutztes Wort) ist. Ins Ökonomische übertragen, entspricht dieser ursprünglichen geistigen Identität von Einzelnem und Allgemeinwesen bei Marx der „urwüchsige Kommunismus" und die Epoche der einfachen Warenproduktion, also die Einheit von Produktionskräften und Produktionsverhältnissen oder von Produktion und Distribution.

B. Der „sich entfremdete Geist", den Hegel geschichtlich vom Ausgang der Antike bis zur französischen Revolution ansetzt und der logisch unter der Bestimmung der *Entgegensetzung* steht. Hierauf werden wir näher eingehen, weil es das für Marx überragend wichtige Kapitel darstellt.

C. Der „seiner selbst gewisse" oder „moralische Geist" der deutschen Innerlichkeit und Philosophie, des Kant-Zeitalters, das Hegel selbst durch die Versöhnung von Philosophie und Religion sowie beider mit dem „wirklichen", staatlichen Leben zur versöhnenden strukturellen Synthese bringen will.

Im Hinblick auf Marx ist wichtig festzuhalten: die Versöhnung selbst liegt jenseits der Logik des Wesens, auch jenseits der (geschichtlich gleichzeitigen) Logik der religiösen Erscheinung. Es ist nicht mehr Aufgabe und Thema der PhdG, den affirmativen Abschluß als solchen zu entfalten (wie er es etwa später in der Rechtsphilosophie versucht). Der Abschluß ist aber insofern nicht allein affirmativ, sondern auch inhaltlich gefüllt, als er das Resultat aller voraufgegangenen Bewußtseinsgestalten darstellt und diese vom erreichten spekulativen Standpunkt als relativ gültige und bleibende Momente desselben rehabilitiert: alle voraufgegangenen Gestalten brauchten nur noch als Momente des erreichten gesellschaftlich-philosophischen Standpunktes entfaltet zu werden. Hier liegt, wie wir noch genauer sehen werden, der entscheidende Unterschied zum Marxschen „Kapital", den Hartmann als Fehlen von Affirmativität rügt. Umrißhaft läßt sich bereits erkennen, was es im Vergleich zur PhdG heißt, daß Marx nur in der Logik des Wesens, d. h. des noch unvermittelten Reflexionsverhältnisses, bleibt: Marx greift sozusagen das Kapital über den noch unvermittelten Geist aus der PhdG heraus und transponiert es ins Ökonomische[30]. Nun

[30] Ich sage „sozusagen", weil noch nicht entschieden werden soll, ob Marx die Kategorien selbständig auf ökonomischer Ebene entwickeln kann oder ob er sie sich, wie Hartmann kritisiert, nur von Hegel „leihen" kann.

aber ist es nicht einmal das ganze Geistkapitel, das der Kategorienentwicklung des „Kapitals" entspricht, sondern nur dessen Mittelstück über den sich entfremdeten Geist. Wir haben allen Grund, uns der Logik dieses Abschnittes (wenigstens im Sinne eines zusammenfassenden Überblicks) zuzuwenden.

*Der sich entfremdete Geist der Bildung und das Kapital:* Hegel spielt im Abschnitt „Der sich entfremdete Geist; die Bildung" die Reflexionsbestimmung der Entgegensetzung oder des Unterschiedes in folgenden kategorialen (und zugleich geschichtlichen) Schritten durch:

a. Die Welt des sich entfremdeten Geistes: *Verschiedenheit*

aa. Bildung und Wirklichkeit: Verschiedenheit in der Bestimmung des Unterschiedes

bb. Glaube und Einsicht: Verschiedenheit in der Bestimmung der Identität

b. Glaube und Aufklärung: *Gegensatz*

aa. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben: Kampf der Gegensätze

bb. Die Wahrheit der Aufklärung: Widerspruch nach seiner positiven Seite

c. Die absolute Freiheit und der Schrecken (der Revolution): *Widerspruch* als reine Negativität (Selbstnegation)

Unter „Verschiedenheit" versteht Hegel das zunächst gleichgültige Nebeneinander von Reflexions-Unterschied (d. h. der Unterschied von Reflektierendem und Reflektiertem innerhalb der Einheit der Selbstreflexion!) und Reflexionsidentität. Hierin gründet phänomenologisch die Doppelung des sich entfremdeten Geistes „in die Welt der Wirklichkeit oder seiner Entfremdung selbst" einerseits und andererseits in die Welt „im Äther des reinen Bewußtseins" [31], womit die Welt des Glaubens und der ihm gegenübertretenden „reinen Einsicht" der aufkommenden neuzeitlichen Philosophie gemeint ist. Wir finden in dieser Doppelung Marxens Lehre von Basis und Überbau vorgeprägt. Für Hegel gehört allerdings diese Verschiedenheit von wirklich-gebildeter und religiös-philosophischer Welt einer ganz bestimmten Epoche und geistes-geschichtlichen Konstellation an. (Allgemeiner gilt bei ihm die dialektische Dualität von „wirklichem" und „religiösem" Geist, die solange besteht, als der Glaube nicht mit der Philosophie eins geworden ist.)

Auch die Seite des wirklichen Geistes, die „Basis" (wenn man den Marxschen Ausdruck einmal kontrastierend verwenden will), beinhaltet freilich das bewußte „Wirken" der Individuen, das im spezifischen Sinne geistig, d. h. gesellschaftlich ist: Die entäußernde Bewegung des Individuums in die gesellschaftlich geltende Sinnwirklichkeit

[31] PhdG, hrsg. von *J. Hoffmeister* (Hamburg 1592), 350.

hinein sowie sein Sich-zurück-empfangen als selber geltende Individualität ist die *Bildung*. Das Individuum gilt, sofern es gebildet ist, d. h. allgemein wird und an der gesellschaftlichen Sinnwirklichkeit partizipiert. *Für uns* besteht eine dialektische Einheit der Reflexion zwischen der allgemeinen Sinn- oder Bildungswelt und dem Einzelnen. Das gebildete Individuum selbst weiß aber nicht, daß die allgemein geltende Sinnwirklichkeit nur die Objektivation seiner selbst ist. Das Nicht-Durchschauen dieses Reflexionszusammenhanges, wodurch die gesellschaftliche Sinnwelt zu etwas Fremdem wird, ist die Entfremdung, die diesen Geist (Reflexionszusammenhang) und die ihm angehörigen Individuen prägt.

„*Geltung*" besagt für Hegel ein gesellschaftlich reflektiertes Sein: das Individuum hat Geltung, insofern es sich in einer und aus einer allgemeinen Sinnwirklichkeit reflektiert. So ist für Marx der *Wert* das allgemeine Gelten, das einem Gebrauchswert zukommt – und er bemißt sich ebenso nach der „bildenden" Entäußerung des Individuums, die „gesellschaftlich notwendige Arbeit" heißt. Übrigens fällt auch in der PhdG der Begriff der Bildung zuerst im Zusammenhang mit der materiellen Arbeit des Knechtes: „Die Arbeit ... ist *gehemmte* Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie *bildet*."[32] Das Bilden, das in der Arbeit geschieht, hat aber als gegenständliches und für sich allein noch nicht die Reflexionsstruktur wie das Bilden, das in der Sprache geschieht. In diesem Zusammenhang stellen sich Fragen zu einer kategorialen Analyse des Marxschen Wertbegriffs, der von seinem Hegelschen Hintergrund her sicher nicht mit den traditionellen Unterscheidungen von „subjektivem" und „objektivem" Wert usw. zu erfassen ist. Ist er von vornherein und wird er überhaupt reflexionslogisch bestimmt (d. h. gesellschaftlich), oder wird er nicht zunächst in einer „seinslogischen" Bedeutung, in Hegels Sinn von „Sein" als unreflektierter Unmittelbarkeit des Gegebenen, eingeführt: als Einheit von Qualität (Gebrauchswert) und Quantität (Tauschwert) im Quantum, das sein Maß im Geld findet? Geht Marx nicht erst mit der „Verwandlung von Geld in Kapital" zur wesenslogischen Betrachtung über – so daß also doch der Versuch einer Genealogie des Wesensbegriffs durch den Anfang bei der Ware gemacht worden wäre? Ein reflexionslogischer Wertbegriff (analog zu „Geltung" bei Hegel) wäre dann erst mit dem Wert als Kapital erreicht. Wir müssen es hier bei Fragen bewenden lassen. Sie können nur im Rahmen einer detaillierten Kategorialanalyse des „Kapitals" Antwort finden.

Zurück zu Hegels Geist der Bildung, der ein sich entfremdeter Geist ist, weil dem Einzelnen die Bildungswirklichkeit einerseits positive

---

[32] PhdG 149 f. (Schluß des Abschnittes über „Herrschaft und Knechtschaft".)

Ermöglichung seiner eigenen Geltung, anderseits ein in seiner Reflexionseinheit mit dem Einzelnen nicht durchschautes Fremdes ist. Dieses Einerseits-Anderseits wird in zwei Institutionen objektiviert: Staatsmacht und Reichtum. Je nach der Rolle, die dem Individuum im Reflexionszusammenhang des geistigen Wesens zufällt, qualifiziert es entweder die Staatsmacht oder den Reichtum als gleich bzw. ungleich mit sich: als gut bzw. schlecht[33]. Es verhält sich der Staatsmacht gegenüber entweder als „edelmütiges" oder als „niederträchtiges" Bewußtsein. Hegel hat mit diesem – kategorial rekonstruierten – Klassengegensatz, dessen Seiten die Einzelnen nicht durch eigene Entscheidung, sondern vom gesellschaftlichen Ganzen (dem „Geist") her zugegeteilt *werden*, Adel und Dritten Stand im spätfeudalistischen Frankreich im Auge. Er zeigt, wie sich Reichtum und Staatsmacht dialektisch ineinander verkehren, demgemäß auch die Qualifikationen von „edelmütig" und „niederträchtig", und wie schließlich nur noch der zufallsbedingte Unterschied von arm und reich übrigbleibt. „Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die *wirklichen Wesen* der Macht und des Reichtums, noch ihre bestimmten *Begriffe*, Gut und Schlecht, oder das Bewußtsein des Guten und Schlechten, das edelmütige und niederträchtige, Wahrheit haben; sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im andern, und jedes ist das Gegenteil seiner selbst."[34] Die vergegenständlichten Verschiedenheiten lösen sich auf, weil das gebildete Selbst sich als das ausgeschlossene Dritte hinter seiner Einzelheit und dem Allgemein-Wesen sowie hinter den scheinbar verschiedenen gegenständlichen Institutionen des ihm entfremdeten Allgemein-Wesens entdeckt. Was bleibt, ist der zufalls-, glücksbedingte Unterschied von arm und reich und die „geistreiche Sprache der Zerrissenheit", die darstellt und durchspielt, daß Unterschiede da sind, die keine sind, daß Identität des Verschiedenen oder Verschiedenheit des Identischen besteht; daß die Geltung der Personen und ihre Verschiedenheiten am Geld hängt, somit an etwas Dinglichem sowie am „Zufall eines Augenblicks, einer Willkür und sonst des gleichgültigsten Umstandes"[35]. Das Geld dieses Geistes selbst ist die Sprache[36], das „allgemeine *Sprechen* und zerreißende *Urteilen*, welchem alle jene Momente ... sich auflösen und welches ebenso dies sich auflösende Spiel mit sich selbst ist"[37].

Während nun das eitle Bildungsbewußtsein des Glücklichen, Reichen selbstgenügsam bei sich stehen bleiben könnte, weiß das empörte Be-

---

[33] PhdG 354 ff.
[34] PhdG 371.
[35] PhdG 368.
[36] Vgl. *K. Marx:* „Die *Logik* – das *Geld* des Geistes" (MW I 642).
[37] PhdG 372.

wußtsein des Zukurzgekommenen, Abhängigen seine und die allgemeine Zerrissenheit in aller Schärfe, „und in diesem Wissen derselben hat es sich unmittelbar darüber erhoben“ [38]. Es verbindet sich mit der „reinen Einsicht“ der Philosophie, die zusammen mit dem Glauben bereits dem „Überbau“ dieser ganzen gesellschaftlichen Welt der Bildung angehörte, d. h. der gesellschaftlichen Reflexion der Identität (die vom Unterschied noch einfach verschieden ist; vgl. die vorangeschickte Übersicht). Diese Gedankenfigur der Verbündung kehrt bei Marx wieder als die universale Bedeutung des proletarischen Bewußtseins, die ihm in der Tiefe der Selbstentfremdung zuwächst und die Verbindung zur Philosophie herstellt: „Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat* . . . Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen hat, wird sich die Emanzipation der *Deutschen* zu *Menschen* vollziehen.“[39]

Für Hegel bedarf es nach dieser Vereinigung von „praktischer“ und „theoretischer Partei“ (in Marxens Sprache), die vorher im Verhältnis der Verschiedenheit zueinander standen, noch der Austragung des *Gegensatzes* auf der früher theoretischen Ebene, der aber jetzt praktisch-theoretisch geworden ist: der Gegensatz zwischen Glaube und Aufklärung. Er entspricht dem Gegensatz von „positiver“ und „liberaler“ Partei in Marxens Dissertation (vgl. Anm. 11). Denn es ist der Gegensatz von inhaltsvoller Positivität, die aber bloßes Hinnehmen der Glaubensvorstellungen ohne das negative Prinzip des Denkens ist, und anderseits dieser Negativität des Denkens, die aber bloß verständig bleibt und es daher nicht zu spekulativ-vernünftigen Inhalten bringt. Zwar trägt die Aufklärung den Sieg davon, doch ihre Wahrheit enthüllt sich als die äußerste Zuspitzung zu einem *Widerspruch*, der der Aufklärung immanent ist. Es ist der Widerspruch schlechthin, daß die reine Negativität im Ausschließen alles Positiven sich von selbst ausschließt. Dieses Schauspiel gibt phänomenologisch die rein negative Freiheit der französischen Revolution, die es aus ihrem Prinzip heraus zu keinen positiven Inhalten und Institutionen bringt und daher „zugrunde“, d. h. zum *Grunde* geht. Die Reflexionsbestimmung des Grundes als die Einheit von Reflexionsidentität und Reflexionsunterschied, als welche sich das seine Sinnwelt konstituierende Selbstbewußtsein entdeckt, wird von Hegel an der deutschen Transzendentalphilosophie unter dem Titel „Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität“ dargestellt.

---

[38] PhdG 376.
[39] MW I 504.

Das „andere Land“ [40], in dem nun die Reflexionsbestimmung des Grundes gesellschaftlich aktuell wird, ist das „*gründliche* Deutschland“, das nach Marx nicht revolutionieren kann, „ohne *von Grund aus* zu revolutionieren“ [41]. Marx scheint mit diesen Ausdrücken ein Bewußtsein über den logischen Gehalt der Hegelschen PhdG zu bekunden, das der Hegel-Forschung bislang abging. Mit seinen Gedanken über die wirkliche statt bloß gedankliche Revolution knüpft er nochmals an Hegel an, wie dessen angeführte Sätze über das Sich-Laben an der Unwirklichkeit des bloßen Gedankens deutlich zeigen. Auch der Gedanke, die Verwirklichung der Philosophie sei die wahre Revolutionierung der Wirklichkeit gehört bereits dem jungen Hegel an. Was Marx von Hegel trennt, ist die Behauptung, die Verwirklichung der Philosophie sei ihre eigene Aufhebung und Relativierung als theoretische Disziplin, wie Hartmann eindringlich ausgeführt hat. Deshalb stellt Marx sich schon in der Dissertation jenseits des Gegensatzes von „positiver“ und „liberaler“ Partei, der nur ein Gegensatz zweier Kritikrichtungen und als solcher nur *theoretisch*-praktisch ist. Er will den von Hartmann sogenannten „objektiven Algorithmus“, nach dem die Wirklichkeit von sich aus selber zum Gedanken drängt. Wir sahen, daß Hegel selbst die nur scheinbare, objektiv-vorstellungsmäßige Verschiedenheit von Staatsmacht und Reichtum als Objektivation der grundlegenden Entfremdung des Individuums von der gesellschaftlichen Sinnwelt interpretierte und daß diese ganze „Basis“ der wirklichen Welt aufgrund derselben Entfremdung noch einmal verschieden blieb vom „Überbau“ der Welt des reinen Bewußtseins (Einsicht und Glaube). So war es für Marx ein Leichtes, Hegel so zu korrigieren, daß der gesellschaftliche Geist „sich in letzter Instanz als *Weltmarkt* ausweist“ [42], daß also die Verschiedenheit von Basis und Überbau (nun in seinem Sinne) in der Verschiedenheit von sozialen Produktionsverhältnissen und Produktionskräften liege; daß ferner die Zuspitzung dieser Verschiedenheit zu Gegensatz und Widerspruch nicht etwa eine Sache von Glaube und Aufklärung usw. sei, auch nicht von „positiver“ und „liberaler“ Philosophenpartei (was alles Überbau bleibt), sondern sich auf der ökonomischen Basis selbst weiterentfalten muß. So wird der Hegelsche Gegensatz in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ zum Gegensatz von Eigentum und Arbeit, von objektiv-gesellschaftlichem und subjektiv-individuellem Wesen des Privateigen-

---

[40] PhdG 422: „... so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern *er Gedanke ist* und bleibt, und dieses in das Selbstbewußtsein eingeschlossene Sein als das vollkommene und vollständige Wesen weiß.“

[41] MW I 505.

[42] MW II 43.

tums; ein Gegensatz, der zum Selbstwiderspruch des Kapitals weitertreibt[43].

Wir sind hier an dem Punkt angelangt, wo im einzelnen gezeigt werden müßte, wie die anhand der PhdG umrissenen Reflexionsbestimmungen der Entgegensetzung im „Kapital" am ökonomischen Stoff durchgeführt werden und das Werk organisieren. Dazu ist in diesem Rahmen nur noch ein kurzer Hinweis möglich: Die *Verschiedenheit* dürfte zwischen Produktionskräften (Arbeit) und Produktionsverhältnissen des Kapitalismus bestehen, der *Gegensatz* derjenige von Produktion und Distribution sein und der *Widerspruch* sich in der Problematik von Produktion und Konsumtion zuspitzen[44]. Ob hiermit die naheliegende Zuordnung der drei Reflexionsbestimmungen zu den drei Bänden des „Kapitals" (I. Der Produktionsprozeß, II. Der Zirkulationsprozeß, III. Der Gesamtprozeß) zutrifft, ist damit noch nicht entschieden. Fest steht jedoch, daß das Werk nicht über den Widerspruch hinausführt. Dies wäre auch nach Marxens ursprünglichem Plan eines sechsbändigen Werkes nicht anders, ist also nicht auf den Abbruch der Arbeit zurückzuführen[45]. Wir haben es also mit einer systematischen „Immanenz des Negativen" (Hartmann) zu tun. Das „Kapital" beginnt bei der Ware als Entfremdungsform vergegenständlichter Arbeit – auch wenn man den Anfang also, wie oben versucht, als seinslogische Herleitung des Kapitalbegriffs versteht: er ist bereits negativ qualifiziert –, und am Ende steht der Widerspruch dieser Warenwelt. Wir gehen damit von der kategorialen Betrachtung, die Marxens Verwendung der Hegelschen Wesenslogik im Vergleich mit der PhdG erläutern wollte, zu abschließenden systemtheoretischen Überlegungen über.

---

[43] MW I 584.590. – Marxens Begriffsverwendung ist hier sehr terminologisch im Sinne Hegels. – *J. Habermas*, der Wert darauf legt, daß das „Kapital" zwar erkenntnispsychologisch, aber nicht „systematisch für die Erkenntnis" von Hegels Logik abhängig sei, betont, daß Marx die Analyse in den „Pariser Manuskripten" ohne Voraussetzung der „Hegelschen Logik" gewinne; a. a. O. (Anm. 7) 288.184. – Die Texte sehen bei genauer Lektüre nicht danach aus, zumal nicht nach Unabhängigkeit von der Logik der PhdG.

[44] In der „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie" heißt es: „Produktion, Distribution, Austausch, Konsumtion bilden so einen regelrechten Schluß; Produktion die Allgemeinheit, Distribution und Austausch die Besonderheit, Konsumtion die Einzelheit, worin sich das Ganze zusammenschließt. Dies ist allerdings ein Zusammenhang, aber ein flacher" (MEW 13, 621). Marx bezeichnet den Zusammenhang deshalb als flach, weil er harmonistisch gesehen ist und die Identität der drei Sphären voraussetzt. Nach einer abstrakten, die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht berücksichtigenden Bestimmung des Verhältnisses zwischen Produktion und Konsumtion heißt es: „Hiernach ist für einen Hegelianer nichts einfacher, als Produktion und Konsumtion identisch zu setzen" (ebd. 625). Man versteht immerhin die Vorliebe für den Teil der Hegelschen Logik und Phänomenologie, der nicht harmonistisch ist: die Wesenslogik.

[45] *R. Rosdolsky*, Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital" (Frankfurt $^{2}$1969) 24 ff.

### III. „Kapital" und „Phänomenologie des Geistes" im systemtheoretischen Vergleich

*Kritik und Affirmativität:* Der Untertitel des Marxschen Hauptwerkes lautet bezeichnenderweise: „Kritik der politischen Ökonomie". Marx gibt, wie Hartmann aufs deutlichste herausgestellt hat, eine Kritiktheorie. Er kritisiert die klassische Nationalökonomie eines Smith und Ricardo und vermittels dieser die nationalökonomische Wirklichkeit selbst, indem seine Lehre positive Lehre von falscher Wirklichkeit als falscher ist. Die Wirklichkeit des Kapitalismus spricht sich am Ende dieser Darstellung selbst ihr Urteil. Die ihn darstellende Theorie ist „Theorie der sich vollbringenden Kritik" (236 u. ö.). Der Ausdruck klingt an Hegels PhdG an, die sich als Darstellung des „sich vollbringenden Skeptizismus" versteht[46]: Wir als Leser schauen dem Bewußtsein zu, wie es sich ständig selbst kritisiert. Das natürliche Bewußtsein übt unter unseren Augen solange Selbstkritik, bis es in diesem sich vollbringenden Skeptizismus den absoluten Boden des Wissens erreicht, den spekulativen Standpunkt. Vorher gelten uns alle vermeintlichen Wahrheiten des Bewußtseins als bloße Erscheinungen, bloßer Schein von Wissen. Vom Ende, vom spekulativen Standpunkt her, werden dann freilich alle Erscheinungen als positive Momente des Wahren rehabilitiert. Die Negativität der Erscheinungen, wodurch sie der Selbstkritik des Bewußtseins zum Opfer fielen, bestand nur in ihrer Vorläufigkeit, in ihrem Anspruch, sich als volle Wahrheit zu etablieren.

Genauer betrachtet, muß man in der Kritiktheorie der PhdG, die sich erst am Schluß als zugleich affirmative Theorie herausstellt, drei Standpunkte unterscheiden[47]:

1. den Standpunkt des unmittelbar weltbezogenen, jeweils „natürlichen" Bewußtseins, 2. den Standpunkt des „phänomenologischen" Lesers, der dem natürlichen Bewußtsein in seiner Entwicklung zusieht. In diesem Zusehen hat der Leser bis zum Schluß nur unvollkommenen Anteil an dem eigentlich zusehenden, d. h. spekulativen Standpunkt: 3. den Standpunkt des Autors oder des spekulativen Philosophen, dessen Zusehen zugleich sein begreifendes Rekonstruieren der Bewußtseinserfahrungen ist.

Entscheidend für den Vergleich mit dem „Kapital" ist, daß der affirmative Standpunkt des Autors nicht nur am Schluß vom Leser ein-

---

[46] PhdG 67.

[47] Diese drei Ebenen der PhdG wurden allerdings bisher nirgends klar unterschieden, obwohl ohne diese Unterscheidung die hermeneutische oder systemtheoretische Struktur des Werkes nicht zu begreifen ist. – So scheitert auch das neue Buch von *H. H. Ottmann*, Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie. Eine Analyse der PhdG (München–Salzburg 1973) zumindest in der Argumentation an der Gleichsetzung „unseres" Leser-Standpunktes mit dem des Autors.

geholt wird, sondern daß er grundlegend die ganze Kritiktheorie begleitet: Unter der Hülle sich selbst kritisierender und phänomenologisch zu kritisierender Bewußtseinsgestalten werden zugleich affirmative Kategorien entwickelt. Diese Affirmativität einer „Logik *hinter* dem Bewußtsein“[48] (dem jeweils „natürlichen“ Bewußtsein) ist Voraussetzung für die wahre Darstellung des Falschen (Vorläufigen).

Was steht nun bei *Marx* „hinter“ der Kritik an der Nationalökonomie (die dem phänomenologisch auffassenden Bewußtsein entspricht) und der von ihr gesehenen Wirklichkeit (die den Gestalten des natürlichen Bewußtseins selbst entspricht)? 1. ein unentfalteter anthropologischer Ansatz von „gutartiger“ Arbeit, der der ganzen nationalökonomischen Entwicklung ihre negative Qualifizierung verleiht. 2. Hegelsche Kategorien, die aber selbst noch einmal Ausdruck des Falschen sind, nur die Falschheit der kapitalistischen Wirklichkeit zeigen sollen; Kategorien, die nicht am Ende ihren positiven Sinn innerhalb eines übergeordneten Ganzen enthüllen sollen[49]. Anders als Hegel mit seiner Bewußtseinskritik entwickelt Marx mit der Ökonomiekritik keine positive Lehre. Ebendeshalb steht am Ende seiner Kapitalismuskritik – nichts. Lediglich der leere Gedanke gutartiger Arbeit, die positive Selbstvergegenständlichung des Menschen sein soll; eine anthropologische Leerformel, die nicht gefüllter ist als am Anfang.

Nun wäre es falsch, von einem Kritiker sofort eine positive Theorie als Ausweis seiner Kritikberechtigung zu verlangen. (Dann müßte auch die Marxkritik von Hartmann gleich eine positive Sozialtheorie liefern.) Richtig aber ist, daß die Wahrheitsbedingungen für die wahre Darstellung des Falschen als eines Falschen erfüllt sein müssen. Für diese Frage gewinnt die Feststellung entscheidende Bedeutung, daß Marx die Hegelschen Kategorien aus dem affirmativen Zusammenhang reißt und von dem Standpunkt löst, auf dem allein sie gewonnen werden können. Mag Marx auch einen Teil dieser Kategorien an der Sache der Ökonomie richtig nachgezeichnet haben – das wäre mehr im einzelnen zu untersuchen –, sie lassen sich weder überhaupt ursprünglich ökonomisch noch insbesondere in einer „Immanenz des Negativen“ (Hartmann) entwickeln, sondern sind restlos von einem positiven Standpunkt, den Hegel den „spekulativen“ nennt, abhängig. Der

[48] PhdG 578.

[49] Es genügt nicht, dem Kapitalismus eine historische Notwendigkeit und Berechtigung zuzusprechen (vgl. z. B. MEW 25, 269), wenn nicht gesagt wird, welche Berechtigung die Kategorien behalten, die für die Darstellung des Kapitalismus notwendig waren. – Es ist auch paradox, aus der Not fehlender Affirmativität eine Tugend zu machen und von Marxens Methode als von einer *„Methode auf Widerruf“* zu sprechen, die mit den falschen Verhältnissen selbst ihre Gültigkeit verliere. So *H. Reichelt*, a. a. O. (Anm. 5) 81.264. Ähnlich schon *J. Zelený*, a. a. O (Anm. 7a) 325, wozu *Hartmann* mit Recht bemerkt: „Eine Position, die nun wiederum noch unvorsichtiger ist, weil sie an Geltung überhaupt verzweifelt, es sei denn für eine Epoche“ (454).

kurze Vergleich mit seiner Kritik des Bewußtseins, die für Marxens Ökonomiekritik zweifellos Pate stand, sollte das verdeutlichen. Noch einmal: fehlende Affirmativität bei Marx meint nicht in erster Linie, daß er keine positive Soziallehre und Ökonomielehre entfaltet hat, sondern daß die dialektischen Mittel seiner Kritik selbst „geliehene" sind.

Hartmann wendet sich mit Recht gegen eine *„Theorie-Utopie"*, die „nicht nur Theorie von etwas Utopischem, sondern Utopie eines Theorietyps" ist (585). „Einer solchen Auffassung kommt nur auf Grund einer Verwechslung von ‚Kritiktheorie' und ‚kritischer Theorie' der Ehrentitel einer ‚kritischen Theorie' zu" (583)[50].

*Dialektik und Geschichte:* Wenn Marx in der „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie" betont, daß er nicht beabsichtigt, „die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren", daß ihre Reihenfolge in der Darstellung vielmehr bestimmt ist „durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, und die genau das umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht"[51], dann liegt hierin in keiner Weise, wie immer wieder behauptet wird, eine Abwendung von der Hegelschen Geschichtsdialektik. Im Gegenteil: 1. macht Marx sich die Hegelsche Auffassung zu eigen, daß auf einer entwickelten Stufe die früheren Momente zu untergeordneten herabgesunken sind und man für eine systematische Darstellung des Gegenwärtigen vom Vorherrschenden anfangen müsse (vgl. Rechtsphilosophie); 2. entspricht es völlig dem Vorgehen Hegels – auch und gerade in der PhdG –, daß erst vom Ende einer Entwicklung her deren Anfänge zu rekonstruieren sind, daß also „die Anatomie des Menschen ... ein Schlüssel zur Anatomie des Affen" ist[52]; 3. besteht auch bei Hegel, selbst in seinen geschichtlichen Darstellungen keine *einfache* Entsprechung von logisch-kategorialer und systematischer Abfolge[53]. Es wurde oben schon darauf hingewiesen, daß es in der PhdG mehrere übereinandergelagerte Geschichtsdurchgänge gibt und erst eine kunstvolle Zusammenschau dieser Ebenen das liefern kann, was Hegel als geschichtliche Entwicklung ansah (sofern die Vernunft in ihr waltete). 4. und vor allem macht Marx sich gerade mit der Rede von der Umkehrung der Reihenfolge grundsätzlich die Verbindung von Dialektik und Geschichte zu eigen – so schwierig es ist, die „genaue Umkehrung" wört-

---

[50] Vgl. auch *K. Hartmann*, Rezension zu *T. W. Adorno*, Negative Dialektik (German Studies I, I. 2 [1968], 147-149).

[51] MEW 13, 638.

[52] MEW 13, 336; vgl. PhdG 27 f.; 564.

[53] Vgl. *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrsg. von *J. Hoffmeister* und *F. Nicolin* (Hamburg 1959) 278 f.

lich zu nehmen[54]. Nicht nur beim frühen Marx, sondern auch noch im „Kapital" gibt es eine Dialektisierung der Geschichte sowie ein eigentümliches Ineinander von dialektischer Erklärung und empirischer Geschichtsbetrachtung[55].

Daß es eine Dialektisierung des Geschichtsverlaufs bei Hegel gibt, wird auch von Hartmann anerkannt und bedauert. Er ist freilich geneigt, das Geschichtliche an der PhdG nur als Illustrierung zu verstehen. Indessen liegt dem Vorhaben der PhdG, als einer geschichtlichen Darstellung der logischen Momente, sowie der Hegelschen Sicht der Geschichte überhaupt eine sehr massive, hochspekulative und folgenreiche systematische These über das Verhältnis von Begriff und Zeit zugrunde: Daß – um es einfach zu sagen – die Zeit nur die Äußerlichkeit des Begriffes selbst sei und Geschichte die zeitliche Entfaltung der Begriffsmomente[56]. (Wegen dieser systematischen Verankerung des Hegelschen Geschichtsdenkens in einer Verhältnisbestimmung von Logik und Zeit, ist es übrigens der Philosophie unwürdig, mit aller Welt gegen Hegels Geschichtsdialektik zu polemisieren, ohne auf diese, heute wieder aktuelle, systematische Grundfrage einzugehen.) Man wird – nach Möglichkeit aus guten Gründen, die wir hier nicht diskutieren können – die Verhältnisbestimmung von Begriff und Zeit im Sinne Hegels, somit auch die von Logik und Geschichte ablehnen müssen. Vor allem aber Marx hätte sie, von seinen nominalistisch-materialistischen Voraussetzungen her, ablehnen müssen – ein weiteres Beispiel dafür, daß er Hegel gegenüber auf philosophischem Felde nicht selbständig geworden ist. Bei Hegel gibt es einen systematisch begründeten hermeneutischen Zirkel von Begriff und Erfahrung, Logik und Geschichte. „Die Logik ist ein Beleg zu Geschichte ... und *umgekehrt*"[57]. Bei Marx gibt es erstens dieselbe Dialektisierung der Geschichte (aber unbegründet) und zweitens wird der bei Hegel hermeneutische Zirkel zu einem unkontrollierten Quidproquo von Empirie und dialektischer Konstruktion. Es gibt also über den mit Hegel gemeinsamen Fehler dialektischer Geschichtskonstruktion hinaus einen „Konflikt von positiver und dialektisch-negativer Geschichtsauffassung" (472)[58]. Der bei Hegel (in bezug auf die Geschichte nur unter

---

[54] Vgl. dazu die Diskussion bei *Hartmann*, 255 f.

[55] Vgl. *A. Schmidt*, Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik (München 1971) 136: „Die Dialektik im Werk des reifen Marx läßt sich als *negative Einheit von strukturaler und historischer Methode kennzeichnen.* Nur wäre es einfältig zu glauben, man könne sich bei dieser hegelianischen Formel beruhigen." Der Leser wird jedoch im wesentlichen mit dieser verbalen Auskunft beruhigt.

[56] PhdG 557–564.

[57] A. a. O. (Anm. 53) 278.

[58] Nach *J. Habermas* stellt Marx Verbindlichkeit einer Geschichtstheorie mit der These her, „daß der Sinn der Geschichte in dem Maße theoretisch zu erkennen ist, in dem die Menschen sich anschicken, ihn praktisch hervorzubringen oder zu vollenden." Marx erkläre also das „Machenwollen zur Voraussetzung des Erkennen-

seinen Voraussetzungen) legitime Zirkel von Erfahrung und Begriff wird deshalb illegitim, weil „Erfahrung" nicht mehr Sinnphänomene als solche meint, die auf den Begriff gebracht werden können, sondern unbegriffene „empirische" Anschauung und Vorstellung. Wir kommen damit schließlich auf das fundamentale Thema von Anthropologie und Dialektik.

*Dialektik und Anthropologie:* Dialektik ist – im Hegelschen Verständnis – beheimatet im Bereich des Begriffs: Begriffliche Gehalte bilden eine „dialektische" Gegensatz-Einheit, wenn sie sich gegenseitig implizieren und doch ausschließen, d. h. im Verhältnis der Negation zueinander stehen. Dialektik bedeutet demgemäß auch – und so wird sie von Hartmann vorzüglich verstanden – die begriffliche Rekonstruktion von Gegebenem durch das Mittel der Negation[59]. Ist Dialektik damit eine Sache der Begriffe allein und nicht des Wirklichen selbst? Gibt es bei Hegel nur eine Begriffs- oder Idealdialektik, keine „Realdialektik"? Hartmann würde diese Frage bejahen, wie seine ständige Abwehr gegen Realdialektik, auch gegen den „Anschein" einer solchen in der PhdG, zeigt. Wenn damit lediglich ein undialektisches Abbildungsverhältnis zwischen begrifflicher und realer Ebene abgewehrt werden soll, wird man dieser Verwerfung von Realdialektik ohne weiteres zustimmen können. Kann es jedoch für Hegel selbst einen Gegensatz von Begriffs- und Realdialektik geben – wenn der Begriff Ingredienz des Wirklichen ist und nicht etwas bloß Subjektives meint?

In der PhdG gibt es eine doppelte Art von Dialektik. Es handelt sich aber in der Tat nur um zwei „Arten" derselben „Gattung": Einmal die *spekulative Dialektik* der Kategorien „hinter dem Bewußtsein", die auch dem Leser qua phänomenologischem Bewußtsein nicht zugänglich ist, sondern nur einer Analyse vom spekulativen Standpunkt des Autors selbst. Es ist eine reine Begriffsdialektik. Sodann setzt sich aber dieselbe Dialektik in eine Erfahrungs- oder Reflexionsbewegung des Bewußtseins um, auf die gerade der Leser qua „Phänomenologe" achten soll[60]. Sie lebt aus der dialektischen Differenz von Bewußtsein und Gegenstand, Subjekt und Objekt. Wir können sie hermeneutisch oder *Bewußtseinsdialektik* nennen. Die spekulative Dialektik der Begriffe kann sich in eine Realdialektik des Bewußtseins um-

---

könnens" (a. a. O., Anm. 7, 310). Auch bewahrt er Marx vor einem deterministischen Denken, indem er irgendwo die Unterscheidung von *theoretischer* und *praktischer* Notwendigkeit findet (289). Aber auch die Beanspruchung theoretischer Notwendigkeit für künftige Geschichte ist schon viel an Geschichtsdialektik, ist schon das, was *Hartmann* „Algorithmus der Praxis" nennt. Die Verwirklichung der „Vernunft in der Geschichte" ist dann zwar auf Freiheit angewiesen, aber doch theoretisch vorgezeichnet (paradoxerweise im Namen einer Begründung der Theorie aus der Praxis).

[59] Vgl. *K. Hartmann*, Hegel: A Non-Metaphysical View (Hegel. A Collection of Critical Essays, ed. A. MacIntyre [New York 1972] 101–124, bes. 109).

[60] PhdG 73 f.

setzen, weil das, was spekulativ-begrifflich „bestimmte Negation" heißt, vom Bewußtsein als Reflexionsbewegung vollzogen wird. Auf diese Weise werden in der PhdG die dialektischen Kategorien in Bewußtseinserfahrungen bzw. Gestalten dargestellt. Hier beobachten wir also (jedenfalls in einer analysierenden Lektüre) die Übersetzung von Begriffsdialektik in Realdialektik bzw. besser: die gleichursprüngliche Entwicklung beider.

Nehmen wir jetzt noch die oben bereits unterschiedene dritte Ebene, die des jeweils „natürlichen", weltzugewandten Bewußtseins, hinzu: Sieht dieses ebenfalls eine Dialektik? Ja und nein: Es wird zwar von den widersprüchlichen Seiten seiner Gegenstände (Inhalte) hin- und hergetrieben; insofern erfährt es eine Dialektik. Aber es erfährt sie nicht als eine solche – es vermag der Dialektik der Begriffe nicht Herr zu werden: weil es dies eben nur mit Begriffen könnte, die es in seinem Anschauen und Vorstellen nicht hat. Wir halten fest: Dialektik ist in Hegels Verständnis Sache von Begriffen. Sie ist aber zugleich Realdialektik – zumindest im Bereich des Bewußtseins, insofern das Bewußtsein in seinen Sinnvollzügen (Vollzügen mit Geltungsgehalt) gerade diese Begriffsdialektik lebt. Sie kann aber nicht in unmittelbarer Anschauung als Dialektik erfaßt werden. Auch Vorstellungen und bloße Abstraktionsbegriffe können der Dialektik des Realen nicht auf die Spur kommen. Eine solche „Realdialektik", die sich in Anschauungen, Vorstellungen und Abstraktionsbegriffen „abbildet", wäre für Hegel ein Unsinn.

Die Ebene des natürlichen, weltgerichteten Bewußtseins ist es nun aber, die Hartmann – mit historischem Recht – die „anthropologische" nennt, insofern von ihr her Aussagen über den Menschen gemacht werden: Etwas am Menschen wird unmittelbar, ohne begriffliche Durchdringung, hingenommen.

Nun zu Marx zurück. Sein Programm ist es zweifellos, die ökonomischen Sachverhalte auf ihren Begriff zu bringen. Daher verspottet er die damals gängige Nationalökonomie unzählige Male als „begriffslos". Sofern ihm das Begreifen gelingt, ist bei ihm die Unterscheidung von Begriffsdialektik und Realdialektik ebenso gegenstandslos wie bei Hegel[61]. Sie wird allerdings bedeutsam, sobald bloße Vorstellungsmomente in die begriffliche Entwicklung eingemischt werden. Daß dies geschieht, ist Hartmanns Vorwurf sowie der Sinn seiner Verwerfung von „Realdialektik". Und dies geschieht in der Tat laufend, so z. B. zu Beginn des „Kapitals" mit der Einführung des einzig wertschöpfenden, ursprünglich „kostenden" Faktors Arbeit. Hier wird eine anthropologische Vorstellung von Mühe und Schweiß „Kosten" unversehens

[61] *R. Lay*, Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie, Bd. 2 (Frankfurt 1973) 25 f., lehnt jede Realdialektik bei Marx ab.

zu einem dialektischen Begriff von „Wert" erhoben. Hätte Marx nicht den Hegelschen *Begriff* von „Arbeiten" und „Bilden" – unter dem unberechtigten und wiederum anthropologisierenden Mißverständnis, Hegel kenne nur geistige Arbeit – zur bloßen *Vorstellung* gemacht, hätte er seinen eigenen Absichten besser dienen können.

Marx scheint nicht einfach übersehen zu haben, daß die PhdG, trotz aller Anschaulichkeit, streng von begrifflichen Gehalten, von Kategorien, geleitet wird. Ihn hat die Verbindung von Begrifflichkeit und Anschaulichkeit fasziniert – so z. B. wo die sich immer selbstübersteigende Arbeit des Bewußtseins und Begriffs zugleich als materielle Arbeit erscheint –, aber er ist sich über deren Verhältnis nicht klar geworden. Er hatte Freude an der nominalistisch-materialistischen Ineinssetzung von Anschauung und Begriff, Begriff und Ding – ein Vergnügen, das sich Hegel dialektischerweise und unter dem Titel „unendliches Urteil" gelegentlich auch geleistet hat[62].

*Das Verfehlen der anthropologischen Wende:* Auf einem der Höhepunkte der PhdG, am Schluß des Kapitels „Der Geist", gibt es für Hegel selbst ein *Zusammenfallen von Anschauen und Begreifen.* Der Begriff in seiner vollendeten Vermittlungsstruktur, der als Bewußtseins-Wirklichkeit „absoluter Geist" heißt, kommt dort in der gegenseitigen Verzeihung zwischen dem Anwalt des Allgemein-Wesens und der individuellen Freiheit zur Anschauung:

„Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist." [63]

Angesichts solcher Sätze kann man sich fragen, ob Hegel hierin nicht die „anthropologische Wende" Feuerbachs und Marxens bereits vorwegnimmt. Ist hier nicht der andere Mensch bzw. die Kommunikationseinheit mit ihm der „erscheinende Gott"[64]? Doch diese Unmittelbarkeit des „Begriffs", der im anderen Menschen anschaubar wird, ist für Hegel eine höchst vermittelte, gesellschaftliche. Die angeführten Sätze sind das Ergebnis einer langen kategorialen Entwicklung, die bei der abstraktesten Gegenständlichkeit, der sinnlichen Gewißheit, dem leeren Sein, begann. Gegenständlichkeit aber ist für Hegel in ihrer Unmittelbarkeit gleichbedeutend mit Negativität. Es gibt für

---

[62] Vgl. bes. PhdG 253 f.: Es ist „das *unendliche Urteil,* daß das Selbst ein Ding ist ... Das unendliche Urteil als unendliches wäre die Vollendung des sich selbst erfassenden Lebens; das in der Vorstellung bleibende Bewußtsein aber verhält sich als ..." – siehe Schluß des Abschnitts!

[63] PhdG 471.

[64] PhdG 472; vgl. *L. Feuerbach,* Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Werke 2 (Bad Cannstadt 1959) 296: „Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und Du – ist Gott." – „Das höchste und letzte Princip der Philosophie ist daher die Einheit des Menschen mit dem Menschen."

ihn keine positive Unmittelbarkeit am Anfang, keine unmittelbare Positivität. Gerade eine solche aber verteidigt Feuerbach bekanntlich gegen Hegel: den anderen Menschen in seiner zugleich sinn-lichen wie sinn-haften Unmittelbarkeit. Man kann diesen Gesichtspunkt als den logischen Inbegriff der von ihm vollzogenen anthropologischen Wende verstehen.

Nun gibt es evidentermaßen beide Arten von Unmittelbarkeit: die sinnlich-gegenständliche, die zu Freiheit und Denken im Verhältnis der Negativität steht, sie als „Nicht-Ich" begrenzt (Fichte); und die als Sprachsinn erscheinende Unmittelbarkeit anderer Freiheit, die als ursprünglich positive Ermöglichung meiner eigenen Freiheit begriffen werden muß[65]. Beide Arten von Unmittelbarkeit sind, was nicht mehr ausführlich diskutiert werden kann, für den Menschen gleichursprünglich und vermitteln sich gegenseitig – was sich sowohl anthropologisch wie rein logisch-kategorial betrachten ließe.

*Hegel* versucht, die Unmittelbarkeit der anderen Freiheit als höhere Stufe der ursprünglich negativen Gegenständlichkeit herzuleiten; *Feuerbach* setzt beide einfachhin ineins. Er hat nicht die begrifflichen Mittel oder die erforderliche Achtsamkeit auf den Begriff, um seine Entdeckung Hegel gegenüber begrifflich zu verteidigen. In seinem Unmittelbarkeits-Enthusiasmus liegt m. E. das verhängnisvolle Abgleiten kategorialen Denkens in eine Anthropologie, die Vorstellungsdenken ist, d. h. beim Hinnehmen nicht begriffener Unmittelbarkeit stehenbleibt. *Marx* hat diese anthropologische Wende mitvollzogen: „Feuerbachs große Tat ist . . . 2. die Gründung des *wahren Materialismus* und der *reellen* Wissenschaft, indem Feuerbach das gesellschaftliche Verhältnis des Menschen zum Menschen zum Grundprinzip der Theorie macht, 3. indem er der Negation der Negation, die das absolut Positive zu sein behauptet, das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt."

Wenn es nun aber Unmittelbares, d. h. dem natürlichen, weltgerichteten Bewußtsein Zugängliches am Menschen gibt, welches zugleich begriffskonform ist, was gar nicht vorgestellt, sondern nur *verstanden,* d. h. in einer unmittelbar-unreflektierten Weise begriffen werden kann – dann gibt es auch Anthropologie, die zugleich Sinnanalyse, Arbeit des Begriffes, Kategorienlehre ist. Dann war die sogenannte anthropologische Wende gerade deren Verfehlen, ein Verfehlen dessen, was nach Hegel philosophiegeschichtlich fällig gewesen wäre.

Ich bin mir dessen bewußt, daß solche Folgerungen aus Hartmanns

---

[65] Vgl. hierzu *J. Heinrichs*, Fichte, Hegel und der Dialog. Ein Bericht in systematischer Absicht (ThPh 47 [1972] 90–131, bes. 114 f., 128 ff.). – Vgl. den erstaunlichen Satz Hegels: „Denn Unmittelbarkeit hat die widersprechende Bedeutung, die bewußtlose Ruhe der Natur und die selbstbewußte unruhige Ruhe des Geistes zu sein" (PhdG 342).

Untersuchung, so sehr sie an das von ihm Gesagte, nämlich an seinen pejorativen Begriff von „Anthropologie" anknüpfen, durchaus nicht ad mentem auctoris sind. Er möchte dialektische Kategorienlehre von jeder Anthropologie, auch der hier angezielten *Kategorienlehre im Ausgang von Intersubjektivität*, unterschieden wissen. Zwar postuliert er in den abschließenden Bemerkungen seines Werkes über die Möglichkeit affirmativer Theorie eine nachträgliche „Synthese von Anthropologie und Hegelscher Kategorienlehre" (577): „Die Frage der anthropologischen ‚Darstellung' der staatlichen Einheit müßte unter Zugrundelegung ihrer kategorialen Fassung erneut aufgegriffen werden. Wir meinen damit jetzt nicht eine nominalistische, reduktionalistische ‚Übersetzung' eines konkreten Allgemeinen in eine anthropologische, seinslogische Ebene, keine Reduktion des Staates auf die Gesellschaft. Vielmehr meinen wir – wenn wir uns einmal in einem durch die Kategorienlehre bezeichneten philosophischen Rahmen bewegen dürfen – die Berücksichtigung der ‚Momente' des Konkreten als selbständiger, ‚anthropologischer' Individuen innerhalb eines sie überschreitenden Ganzen" (576). Doch was ist „konkretes Allgemeines", das nicht von vornherein „von unten her", aus der konkreten Allgemeinheit des interpersonalen Zwischen (in dem kein Platz ist für reduktionalistisch aufgefaßte Individuen!) aufgebaut und verstanden wird? Ist ohne solchen Aufbau höherer Kommunikationseinheiten die Alternative zu Marxens Reduktionalismus nicht – Begriffsrealismus? Zeigt sich in dem Hiatus zwischen „reiner" Kategorienlehre und Sachtheorie bei Hegel nicht eine Art von Begriffsrealismus? Bestehen die diesbezüglichen Vorwürfe von Marx, besonders in der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts", ganz zu Unrecht?

Die Fragen gehen über bloße Interpretation zu Hegel und Marx weit hinaus. Es geht um die Möglichkeit affirmativer Sozialtheorie: Muß eine solche von vornherein ebensosehr anthropologisch wie kategorial sein, also eine Kategorienlehre im Ausgang von einfacher und im Aufstieg zu komplexer Intersubjektivität darstellen – oder ist Kategorienlehre möglich und vorzuziehen, die sich erst nachträglich um eine „Theorie der Konkretion, der anthropologischen Darstellung der Kategorie" (577) kümmert? Die Frage bleibt umstritten, auch wenn man sich über die systemtheoretischen Mängel der Marxschen Theorie einig ist. Einigkeit besteht jedoch auch im Plädoyer für die Wiederzulassung systematischer, affirmativer Sozialtheorie: „Nur wenn der Argwohn gegen Philosophie, gegen die Fähigkeit des Denkens, Wahrheit zu liefern, aufgegeben wird, wenn eine Konsonanz von Theorie und Praxis wieder zugelassen wird – an der im übrigen Ethik, Ökonomietheorie und Staatslehre hängen –, ist auch Wahrheit im sozialen und praktischen Bereich wieder möglich" (585). Man wird auf einen ähnlich gewichtigen, affirmativen Beitrag Hartmanns hoffen dürfen.

# Zur Entwicklung der Konzilsidee

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

## Siebter Teil

### Päpste und afrikanische Theologen des 5. und 6. Jahrhunderts über Konzilsautorität

Sollten die Ergebnisse der vorausgehenden Untersuchungen[1] in etwa zutreffen, so hat man sich die Entfaltung der Konzilsidee seit Nikaia (325) in zwei großen Schritten vorzustellen. Die Rezeption der Fides Nicaena stellt den ersten Schritt dar. Sie ist kein selbstverständlich aus der Abhaltung einer ökumenischen Kirchenversammlung folgender, sondern ein aus besonderen geschichtlichen Umständen sich ergebender Vorgang. Die Kirche bekennt sich fortan grundsätzlich zur Existenz einer die Schrift mit Verbindlichkeit auslegenden positiven Norm. Mit der Rezeption des Konzils von Chalkedon erfolgt der zweite Schritt: die Fides Nicaena verliert ihre Monopolstellung als Glaubensnorm; es wird grundsätzlich mit der Möglichkeit einer Pluralität von positiven, die Schrift mit Verbindlichkeit auslegenden, von Konzilien aufgestellten Normen gerechnet.

Wie man die bleibende Gültigkeit solcher positiver von Konzilien aufgestellten Normen begründete und welche Kriterien man erarbeitete, um den verpflichtenden Charakter z. B. der Konzilsdefinition von Chalkedon deutlich zu machen, mit diesen und ähnlichen Fragen hatte sich schon unser Beitrag über Leo den Großen befaßt[2]. Wir knüpfen mit vorliegender Untersuchung unmittelbar an den bei Leo erkennbaren Stand der Konzilsproblematik an, was seine innere Berechtigung nicht zuletzt darin hat, daß die im folgenden behandelten Autoren im Grunde nichts anderes tun, als Leoninische Ansätze zu entfalten und zu präzisieren. Gerade im Blick auf die Entwicklung der Konzilsidee im ausgehenden 5. und beginnenden 6. Jh. ergibt sich mit Deutlichkeit: die entscheidenden Impulse und Ideen gehen von Leo dem Großen aus.

Die beiden oben angedeuteten Schritte in der Entwicklung ihrer Konzilsidee vollzog die Kirche nicht in friedlicher, stiller Reflexion, gleichsam sine ira et studio, sondern in leidenschaftlichen theologischen und kirchenpolitischen Kämpfen. Auch die in der vorliegenden Studie

---

[1] Meinen beiden Mitbrüdern *Heinrich Bacht* und *Alois Grillmeier* sei an dieser Stelle für Anregung und begleitendes Interesse an diesen Studien gedankt.

[2] *H.-J. Sieben*, Leo der Große über Konzilien und Lehrprimat des römischen Stuhles (Zur Entwicklung der Konzilsidee V): ThPh 47 (1972) 358–401.

zu referierenden Ideen sind nicht das Ergebnis stiller Gelehrtenarbeit, sondern Argumente aus Kampf- und Streitschriften in zwei Krisen, in denen die betreffenden Autoren Partei ergriffen. Papst Felix II. (III.) (483–492) und Gelasius I. (492–496) schreiben im Zusammenhang des Akakianischen Schismas[3], Ferrandus von Karthago, Facundus von Hermiane und Pelagius/Gregor als Parteigänger im Dreikapitelstreit[4]. Auch Aussagen allgemeinster Art über Konzilien haben jeweils nichts anderes im Auge als die Verteidigung des Konzils von Chalkedon.

Zur rechten Bewertung der vorgebrachten Thesen und Meinungen über die Natur und den Sinn von Konzilien ist weiterhin zu beachten, daß es sich in beiden Krisen vordergründig zumindest um Personenfragen handelt, – nicht unmittelbar um Fragen der Lehre –, und zwar interessanterweise in beiden Fällen in jeweils umgekehrtem Sinn: die Päpste beziehen sich im Akakianischen Schisma auf Chalkedon, um die rechtmäßige Exkommunikation der Person des Akakios und anderer unter Beweis zu stellen; die beiden afrikanischen Theologen berufen sich auf das Konzil von Chalkedon, um – diesmal umgekehrt – die Unrechtmäßigkeit der Exkommunikation des Ibas von Edessa und des Theodor von Mopsuestia aufzuzeigen, eine These, der wiederum von den nachfolgenden Päpsten widersprochen wird.

### I. Die Päpste Hilarus, Simplicius und Felix II. (III.)

Unter den Nachfolgern Leos des Großen bietet erst *Felix II. (III.)* (483–492) einen bedeutenderen Beitrag zur Konzilsidee. *Hilarus*, Leos unmittelbarer Nachfolger (461–468), sein einstmaliger mutiger Legat auf dem zweiten Konzil von Ephesus (449), befaßt sich in seinen Briefen fast ausschließlich mit südgallischen Problemen. Er urgiert die Abhaltung von Provinzsynoden und die Berichterstattung an die „sedes apostolica" ganz im Sinne und Geiste seines großen Vorgängers[5]. Auch bei Simplicius, unter dessen Pontifikat (468–483) sich die Dinge im

---

[3] Lit. vgl. *Grillmeier/Bacht.* Chalkedon III, 841, Nr. 357–371, bes. *E. Schwartz*, Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma (Abh. Bayer. Ak. Wiss. Phil.-hist. Kl. N. F. H. 10) [München 1934] [im folg. Schwartz, PS] 161–261.

[4] Vgl. *Grillmeier/Bacht*, Chalkedon II, 164–175; Lit. 164, Anm. 87.

[5] „Per annos itaque singulos ex provintiis, quibus potuerit congregari, habeatur episcopale concilium: ita ut oportunis locis atque temporibus secundum dispositionem fratris et coepiscopi nostri Leontii, cui sollicitudinem in congregandis fratribus delegavimus, metropolitanis per litteras eius admonitis celebretur: ut si quid usquam vel in ordinandis Episcopis vel presbyteris aut cuiuslibet loci faciendis clericis contra praecepta apostolica reperitur admissum, aut in eorum conversatione quidpiam reprobatur, communi omnium auctoritate resecetur in ea praecipue celebritate conventus, quae praesidente Christo Deo nostro et veneranda sit sanctis et formidanda perversis. Nec cuiquam licebit a regulis evagari, quas sibi iuxta

Orient bedenklich zuspitzten[6], finden wir in der Konzilstheorie nichts, was über Leos Gedanken hinausführt. So ruft er im Brief an die chalkedonensisch gesinnten Mönche der Reichshauptstadt 476 die grundsätzliche Unantastbarkeit des Chalcedonense in Erinnerung[7]; im gleichen Sinne mahnt er 477 Kaiser Zenon[8]. Auch die mehr angedeutete als ausgeführte Begründung dieser Unantastbarkeit des Chalcedonense bleibt in den Bahnen seines Vorgängers[9]: Eine neue Synode ist nur erlaubt für den Fall, daß neue Irrtümer und Probleme auftreten[10].

Gleich der erste Brief Felix' II. (III.) indes verdient schon eher unser Interesse[11]. In ihm teilt der neugewählte Papst, noch im März 483, Kaiser Zenon seine Erhebung auf den Stuhl Petri mit. Er benutzt die Gelegenheit, den Kaiser für eine chalkedonfreundliche Politik zu gewinnen, und zwar nicht nur durch beschwörende Appelle, sondern auch durch einen Versuch, den Kaiser von der Wahrheit dieses Konzils

---

canonum definitiones unita fraternitas in commune praefixerit: quum imminente quotannis examine ita singuli actus suos dirigunt, ut his discussio iudicii optari magis debeat quam timeri. In dirimendis sane gravioribus causis et quae illic non potuerint terminari, apostolice sedis sententia consolatur." ep. 8, 2 (Thiel): MGH ep. III 27, 3–15; vgl. auch ep. 9, 2; ep. 11, 1.

[6] Höhepunkt ist das 482 von Kaiser Zenon erlassene, von Akakios verfaßte sog. Henotikon, eine Glaubensformel, die zwischen Monophysiten und Dyophysiten vermitteln will, tatsächlich aber gegen Chalkedon gerichtet ist.

[7] „Unde insolubile esse non dubium est, vel quod ante decreverunt in unum convenientes tot Domini sacerdotes vel quod singuli per suas ecclesias constituti eadem nihilominus sentientes, diversis quidem vocibus sed una mente dixerunt damnantes errorum exsecrabilium auctores pariter et sequaces" (Anspielung auf das kaiserliche Referendum von 458, die Antwortsammlung des Codex Encyclius) ep. 4, 2 (Thiel): Collectio Avellana (= CA) Nr. 59: Guenther CSEL 35, 134, 17–22. Es geht um die Abwehr neuer Konzilspläne, die mit der Rückkehr des verbannten Patriarchen Timotheus Ailouros nach Alexandrien zusammenhingen.

[8] „Calcedonensis synodi constituta vel ea, quae beatae memoriae prodecessor meus Leo apostolica eruditione perdocuit, intemerata vigere iubeatis, quia nec ullo modo retractari potest, quod illorum definitione sopitum est..." ep. 6, 4 (Thiel): CA Nr. 60, p. 138, 6–10.

[9] An Akakios schreibt Simplicius i. J. 476: „... apud christianissimum principem etiam nostro nomine agere suppliciter atque insinuare non desinas, ut quae totiens et bene statuta sunt, nulla obreptione violentur..." ep. 5 (Thiel): CA Nr. 57, p. 130, 12–14. Vgl. auch im Brief an denselben Akakios von 477: „Ne aliquis dubius rationis et trepidus mentis exspectet novi aliquid post Calchedonense concilium contra definitiones ipsius retractari, quia per universum mundum insolubili observatione retinetur (allgemeine Rezeption) quod sacerdotum universitate est constitutum (ökumenisches Konzil) et sicut apparuit, caelestis totiens ultionis adsertione firmatum", ep. 7, 5 (Thiel): E. Schwartz, PS, 122, 10–14.

[10] Brief an Akakios von 476: „hortor ergo, frater carissime, ut modis omnibus faciendae synodi perversorum conatibus resistatur, quae non alias semper indicta est, nisi cum aliquid in pravis sensibus novum aut in assertione dogmatum emersit ambiguum, ut in commune tractantibus, si qua esset obscuritas, sacerdotalis deliberationis inluminaret auctoritas, sicut primum Arrii ac deinde Nestorii, postremum Dioscori atque Eutychis fieri coegit impietas." ep. 2, 3 (Thiel): CA Nr. 58, p. 132, 14–21.

[11] Einzelheiten zum Pontifikat dieses Papstes vgl. *E. Caspar*, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, Bd. II (Tübingen 1933) 25–44 (abgekürzt im folg. Caspar II).

zu überzeugen. Dabei geht er psychologisch geschickt vor. Er führt Kaiser Zenon gleichsam den Wahrheitsbeweis vor, der seinen Vorgänger Kaiser Leo bewogen haben soll, am Konzil von Chalkedon unerschütterlich festzuhalten.

Der Papst beginnt seine Argumentation mit dem Hinweis, daß das Chalcedonense den königlichen Weg der Mitte zwischen Nestorius und Eutyches beschreitet[12]. Das Konzil verkündet das Christusgeheimnis so, „wie es in der Heiligen Schrift erwähnt und überliefert wird und wie es alle Bischöfe in der Vergangenheit gemäß der Norm des nikänischen Konzils verkündet haben" [13]. Beweis für diesen Konsens der Verkündigung seit Nikaia sind einerseits die dem Ephesinum und die dem Brief Leos an Kaiser Leo[14] beigefügten Väterzeugnisse[15] – sie bezeugen in erster Linie den vertikalen Konsens der Verkündigung –, andererseits das von Kaiser Leo veranstaltete Referendum über Chalkedon (458). Aus ihm, den im Codex Encyclius gesammelten Bischofsvoten, ergibt sich der horizontale Konsens der Kirche. Kaiser Leo, so führt Felix aus, veranstaltete diese Umfrage unter dem Eindruck der einstimmigen Väterzeugnisse. Der horizontale und vertikale Konsens mit dem Chalcedonense bestimmten ihn, das Konzil unangetastet gelten zu lassen[16].

Was aber folgt aus der Tatsache, daß Chalkedon übereinstimmt mit dem horizontalen und vertikalen Konsens der Kirche? Ganz einfach: daß es die Wahrheit lehrt; denn, so fährt der Papst fort, es ist zu bedenken, daß „das wahr ist, was katholische (Glaubens-)Lehrer des ganzen Erdkreises im Zusammenklang mit der Heiligen Schrift in übereinstimmenden Zeugnissen allerorten laut bekundet haben, lange bevor eine bestimmte Frage aufkam ..." [17] Was aber wahr ist, heißt es weiter, darf nicht erneut behandelt werden. „Nicht nur im vorliegenden Streitfall würde der katholische Glaube vernichtet, sondern überhaupt allen Irrlehrern die Gelegenheit geboten, ganz offen ihren

[12] „quae congregatio memorabilis, quemadmodum verba divina nos instruunt, neque in dextram neque in sinistram limitem rectae dispositionis excedit, sed via ut scriptum est, regia mediaque gradiendo hinc atque inde Nestorii et Eutychetis sacrilegia commenta detestans ..." ep. 1,11 (Thiel): Schwartz, PS, p. 67, 13–17.

[13] Vgl. Anm. 15.

[14] ep. 165 (JK) ACO II, 4, 113–131.

[15] „... ita magnae pietatis praedicat sacramentum et omnipotentis dei patris consubstantiale consempiternumque verbum ... divina simul humanaque gessisse ... eatenus profiteatur quatenus et librorum memorat traditio divinorum et Nicaeni concilii formam secuti cuncti retro praedicavere pontifices, sicut eorum tam Epheseno plurima conpetenter inserta conventui ... quam datis ad augustae memoriae Leonem papae sanctae memoriae Leonis epistolis capitula subiecta testantur." ep. 1,11 (Thiel): Schwartz, PS, p. 67, 17–68,1.

[16] „... quibus vir ille (d. h. der Kaiser Leo) permotus consulens etiam totius Orientis episcopos eorumque responsa subscriptionesque super synodi Calchedonensis approbatione suscipiens eam nullatenus passus est mutilari." ibid.: Schwartz, PS, p. 68, 1–4.

[17] Vgl. die folgende Anm.

Kampf wieder aufzunehmen, wenn, was einmal von den Alten insgesamt entschieden wurde, erneut behandelt wird." [18]

Warum verdient dieser Passus unsere Beachtung? Weil der Papst hier eindeutiger als seine Vorgänger, klarer selbst als Leo der Große, die Autorität des Konzils in der Übereinstimmung mit dem horizontalen und vertikalen Konsens der Kirche begründet sieht: Chalkedon ist wahr, weil es lehrt, was „vetustas" und „universitas" übereinstimmend lehren [19]. M. a. W., Chalkedon realisiert den Begriff katholischer Wahrheit. Worin besteht genauerhin der Beitrag des Papstes [20] zur Konzilstheorie? Er besteht nicht darin, daß er neue Gründe beibringt für die formale Autorität eines Konzils als solchen. Felix gibt vielmehr, ausgehend vom katholischen Wahrheitsbegriff, ein Kriterium an die Hand, gute von schlechten Konzilien zu unterscheiden [21]. Er führt den Nachweis, daß Chalkedon ein „gutes" Konzil ist, indem er zeigt: das Konzil realisiert den horizontalen und vertikalen Konsensus der Kirche. Wenn Felix also auf die Autorität des Konzils von Chalkedon pocht, so tut er es nicht, ohne ein entscheidendes Kriterium zu nennen, an dem diese erkannt werden kann. Dies verdient – gerade im Blick auf die später zu behandelnden beiden afrikanischen Theologen – hervorgehoben zu werden. Der Standpunkt des Papstes lautet: keine Revision von Chalkedon, nicht deswegen weil Konzilien grundsätzlich nicht revidiert werden können, sondern weil Konzilien, die evidentermaßen (Beweis sind die Väterflorilegien und der Codex Encyclius) katholische Wahrheit, vetustas und universitas [22], realisieren, nicht „retraktierbar" sind.

[18] „quo magis Christiana mente perpendetis et hoc esse verum quod cum divinis assertionibus catholicorum de toto orbe doctorum longe antequam huiusmodi quaestio nasceretur, consona ubique dicta cecinerunt, et ideo nulla iteratione refovenda, quae constat iure damnata, ne non solum causa praesens in omne catholici nominis tendat excidium sed etiam cunctis haeresibus publica bella resumendi pandatur occasio, si quolibet modo quod semel a veteribus universaliter decisum est, retractetur." ep. 1,12 (Thiel): Schwartz, PS, p. 68, 4–9.

[19] Nicht nur der Gedanke selber, auch die Formulierung erinnert unwillkürlich an die Fassung des kath. Traditionsprinzips durch Vinzenz von Lerin: „in ipsa iterum catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est enim vere proprieque catholicum. Quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fit, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem." Commonitorium II, 3. Ed. Jülicher, 3,20–25. – Die Konzilien sind für Vinzenz ein Modell für das Zusammenfallen von vetustas und universitas. Vgl. unseren Beitr. in ThPh 46(1971) 364–386. – Vielleicht kann man sogar in dem „catholicum nomen" im Text des Felix (s. Anm. 18) ein Echo auf diesen Text hier sehen.

[20] Nach Caspar II,23 stammt dieser Brief schon aus der Feder des nachmaligen Papstes Gelasius. Vgl. Näheres bei *H. Koch*, Gelasius im kirchenpolitischen Dienste seiner Vorgänger, der Päpste Simplicius (468–483) und Felix III. (483–492), Sb Bayer. Ak. Wiss. Phil.-hist. Abt. (Mchn. 1935) H. 6. Ferner *N. Ertl*, Gelasius unter Felix III, Archiv f. Urkundenforschung 15 (1937) 56–112.

[21] Siehe weiter unten bei Gelasius.

[22] Andere Aspekte der Konzilstheorie dieses Papstes, so die These, daß vom Bann des Konzils getroffen wird, wer Gemeinschaft mit den vom Konzil Exkommunizier-

## II. Gelasius

Noch unter Felix kam es zum Bruch mit dem Osten. Am 28. Juli 484 verhängte die römische Synode den Kirchenbann über Akakios[23]. Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht unsere Aufgabe, auf die näheren geschichtlichen Umstände dieses für das weitere Verhältnis zwischen Ost und West unheilvollen Schismas, das übrigens erst unter Papst Hormisdas 519 beendet werden konnte, einzugehen[24]. Ebensowenig ist hier ein Urteil über die Gestalt und die Kirchenpolitik des Gelasius (492–496) zu fällen[25], darüber, ob es sich um „römische Größe in dieser catonischen Strenge des Standpunktes, diesen Stolz der Minderheit gegen die Menge, dieser unerbittlichen Abwehr", und um Abkehr „vom cyprianischen Geiste des Liebesbundes und von ökumenischer Gesinnung" handelt[26]. Uns geht es im folgenden vielmehr nur darum, einen, wie es scheint, bisher nicht oder nicht genügend beachteten Teilaspekt in der theoretischen Rechtfertigung seiner Politik ans Licht zu heben, nämlich seinen Beitrag zur Entfaltung der Konzilstheorie.

Von ihr gilt, was auch von den übrigen Theorien des Papstes[27] zu sagen ist: sie haben eine apologetische Zielsetzung, sollen den römischen Primat zur Geltung bringen und stehen im Dienst der päpstlichen Kirchenpolitik. Deutlich ist jedoch andererseits zu sehen: diese apologetische Abzweckung nimmt den vorgetragenen Theorien nichts von ihrer inneren Kohärenz und Stringenz, im Gegenteil!

Des Gelasius Beitrag zur Konzilstheorie findet sich im wesentlichen in Brief 26 an die dardanischen Bischöfe aus dem Jahre 495. Die dortigen Bischöfe sehen sich der wachsenden Propaganda der Akakios-

---

ten aufnimmt, selbst lange Zeit nach dem Konzil (vgl. Brief 14,3 und 15,2), ferner die Vorstellung, daß die sedes apostolica als „executrix" des Chalcedonense handelt (ep. 17,2), kommen in größerer Deutlichkeit bei Gelasius zur Sprache und werden deshalb dort behandelt.

[23] Einzelheiten bei Caspar II, 25–40. – Lit. vgl. Anm. 3.

[24] Einzelheiten in der in Anm. 3 angegeb. Literatur.

[25] „Gelasius I ... ist eine Gestalt, groß und eigenwüchsig genug, um Zustimmung und Abwehr noch bei den Parteien einer späteren Nachwelt zu erregen. Sein Bild weist ... verglichen mit den harmonischen Linien des Bildes Leos des Großen schroffere und herbere Umrisse auf. Seine geistigen Züge hatten ein Zeitalter geprägt, das aus der gesicherten Umhegung des universalen Imperium Romanum in das Chaos einer neuen werdenden Welt herausgerissen war." Caspar II,81.

[26] A. a. O. 52.

[27] Berühmt und vielbeachtet ist neben seiner Primatstheorie (vgl. hierzu u. a. Caspar II, 61–63, ferner *W. Ullmann*, The growth of papal Government in the Middle Ages [London 1962] 17–28) vor allem seine Lehre über das Verhältnis päpstlicher und kaiserlicher Gewalt; vgl. hierzu Caspar II, 63–77, ferner *W. Kissling*, Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. (Paderborn 1920); *L. Knabe*, Die gelasianische Zwei-Gewalten-Theorie (Berlin 1936); *F. Dvornik*, Pope Gelasius and Emperor Anastasius, Festschr. F. Dölger, ByzZ 44 (1951) 111–116; *G. Martini*, Alcune considerazioni sulla doctrina gelasiana, Boll. Ist. Stor. Ital. Med. 75 (1963) 7–21; *J. L. Nelson*, Gelasius I's, doctrine of responsibility, a note, JThS 18 (1967) 154–162.

partei ausgesetzt. Gelasius hält es für angebracht, ihnen eine umfassende Rechtfertigung des römischen Standpunktes in der Frage des Schismas zu liefern. Der gegnerischen Kritik und Propaganda, die behauptete, der Papst habe sich bei der Absetzung des Akakios nicht an die Kanones, also das Kirchenrecht, gehalten, begegnet Gelasius seinerseits mit einer prinzipiellen Behandlung des kirchenrechtlichen Aspekts des Konfliktes. Man wird bei seinen Ausführungen streng unterscheiden müssen zwischen den prinzipiellen Aussagen des Papstes einerseits und der Begründung andererseits, die zum großen Teil im Hinweis auf die traditionelle Praxis der Kirche besteht.

Wieso ist Akakios rechtens exkommuniziert? Zur Beantwortung dieser Frage beruft sich Gelasius zunächst auf folgendes allgemeine Prinzip: „... was immer zum Vorteil des Glaubens, der Wahrheit, der katholischen und apostolischen ‚communio' betreffs einer jeden Häresie, in welcher Zeit auch immer sie hervorgerufen wurde, gemäß der Richtschnur der (Heiligen) Schrift und der Verkündigung der Vorfahren in einer Versammlung, die einmal stattgefunden hat, festgesetzt wurde, (muß) in der Folge unerschütterlich und fest bestehen bleiben; was festgesetzt wurde, (darf) in derselben Angelegenheit nicht erneut behandelt werden, was immer man auch von einer solchen erneuten Behandlung erwartet." [28]

Nicht so sehr der Tenor dieser Aussagen verdient unsere Aufmerksamkeit, nämlich das generelle Verbot der Wiederbehandlung einer auf einem Konzil entschiedenen Frage, als vielmehr die Einschränkung dieses Prinzips der Nichtrevidierbarkeit, eine Einschränkung, die dem Sinn nach einem Bedingungssatz gleichkommt [29]. Die vorliegende genauere Fassung bzw. Definition dessen, was als ein unantastbares Konzilsdekret zu gelten hat, benennt eine Reihe von Kriterien, an denen die Qualität einer Synode erkannt werden kann. Daß diese Interpretation zutreffend ist, ergibt sich eindeutig aus Cap. 6 des gleichen Briefes. Hier unterscheidet Gelasius in einer Art Exkurs zwischen „guten" und „schlechten" Synoden. Es werden dort die gleichen Kriterien – nebst einigen anderen und in anderer Reihenfolge – genannt wie hier: „... eine gut verlaufene Synode, d. h. eine

---

[28] „... in unaquaque haeresi quolibet tempore suscitata, quidquid pro fide pro veritate pro communione catholica atque apostolica secundum Scripturarum tramitem praedicationemque maiorum facta semel congregatione sanxerunt, inconvulsum voluerint deinceps firmumque constare nec in eadem causa denuo quae praefixa fuerant retractari qualibet recenti praesumptione permiserint." ep. 26, 1 (Thiel): CA Nr. 95, p. 370, 6–12. – Wir haben in der Übersetzung die prinzipielle Aussage herausgelöst aus der Berufung auf die traditionelle Praxis der Kirche: „... patres nostri catholici doctique pontifices ... sanxerunt ... voluerint ... permiserint."

[29] Statt „quidquid" könnte ebensogut stehen: „si quid pro fide, pro veritate, pro communione catholica atque apostolica etc. sancitum"; vgl. cap 6. Anm. 30, wo die Reihenfolge umgestellt ist.

solche, die gemäß der Heiligen Schrift, der Tradition der Väter, den kirchlichen Kanones zum Vorteil des katholischen Glaubens und der ‚communio' veranstaltet wurde, eine (Synode,) die von der ganzen Kirche rezipiert und die vor allem vom Apostolischen Stuhl gebilligt wurde . . ." [30]

Vergleicht man die Gelasianische Fassung des Prinzips der Nichtrevidierbarkeit von Konzilsdefinitionen mit der des Leo – nihil de bene compositis retractetur –, so erkennt man unschwer, worin die Weiterentwicklung, die Entfaltung, bei Gelasius liegt: er bestimmt näherhin das „bene compositum", das freilich auch schon bei Leo bedingenden Sinn hatte.

Bei dieser näheren Bestimmung des „bene compositum", d. h. der Aufzählung der ein gutes Konzil auszeichnenden Kriterien, ist nun weiterhin beachtenswert die Reihenfolge: 1. Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift, 2. Übereinstimmung mit der Tradition, 3. Beobachtung der Kanones, d. h. des Kirchenrechts, 4. Rezeption durch die Gesamtkirche, 5. „vor allem" Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl. Es fällt auf, daß die inhaltlichen Kriterien an erster Stelle genannt werden, auch hier wieder zu allererst die Schriftkonformität eines Konzils. Unter den formalen Kriterien (Beobachtung des Kirchenrechts, Rezeption durch die Gesamtkirche, Bestätigung durch den Römischen Stuhl) steht die römische Approbation zwar an letzter Stelle, dies wird aber aufgewogen durch das „vor allem", das diesem letzten Kriterium wiederum einen ganz besonderen Rang einräumt. Bei der Aufzählung der negativen Kriterien, also den Kennzeichen einer „schlechten" Synode, ist der Nicht-Rezeption durch die Gesamtkirche ein „merito" hinzugefügt: zu Recht, billigerweise, lehnt die Kirche ein gegen Schrift, Tradition und Kirchenrecht abgehaltenes Konzil ab [31].

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage der Praktikabilität dieser Konzilstheorie. Vor allem möchte man wissen, wer in der Kirche befugt ist, die Kriterien anzuwenden, d. h. eine Synode als „gut" oder „schlecht" einzustufen. Im Kontext von Cap. 6 ist das ganz eindeutig der Römische Stuhl. Gelasius rechtfertigt mit der vorgetragenen Theorie, nämlich mit der Unterscheidung von zwei Arten von Konzilien, „guten" und „schlechten", das tatsächliche Vorgehen des Römischen Stuhles gegen die sog. Räubersynode. Andererseits ist festzuhalten:

---

[30] „. . . per bene gestam synodum, id est secundum Scripturas sanctas, secundum traditionem patrum, secundum ecclesiasticas regulas pro fide catholica et communione prolatam, quam cuncta recepit Ecclesia, quam maxime sedes apostolica comprobavit", ep. 26,6 (Thiel): CA Nr. 95, p. 380, 5–9. – Eine male gesta synodus dagegen ist eine solche „contra scripturas sanctas, contra doctrinam patrum, contra ecclesiasticas regulas, quam tota merito Ecclesia non recepit et praecipue sedes apostolica non probavit". CA ibid. 2–5.

[31] Vgl. die vorausgehende Anm.

explicitis verbis zumindest spricht der Papst niemand das Recht ab, die genannten Kriterien in Anwendung zu bringen.

Weiter drängt sich die Frage auf, welches denn nun unter den formalen Kriterien das letzte, entscheidende, ausschlaggebende ist; denn die mehr inhaltlichen Kriterien, welche da sind: Schriftkonformität und Übereinstimmung mit der Tradition, kommen hier ja praktisch sowieso nicht in Betracht, da jede Partei Schriftkonformität und Übereinstimmung mit der Tradition für sich in Anspruch nimmt. Gelasius geht auf diese Frage zwar nicht ausdrücklich ein, aus dem gesamten Duktus der Gedanken und dem unmittelbaren Kontext wird man jedoch schließen müssen: die Approbation durch den Apostolischen Stuhl ist letztentscheidend für die Qualität einer Synode. Andererseits rechnet Gelasius jedoch mit einem übereinstimmenden Urteil von Gesamtkirche und Römischem Stuhl[32].

Fragt man nach der Begründung seines Prinzips der Nichtrevidierbarkeit im obigen Sinn als „gut" zu qualifizierender Synoden, so stößt man bei Gelasius auf zwei Arten von Rechtfertigung: einerseits eine mehr spekulative ganz in den seit Leo traditionellen Bahnen: Revidierbarkeit bedeutet nicht enden wollenden Streit. Es ist ein Beweis aus der Konsequenz der Annahme des Gegenteils[33]. Andererseits bringt Gelasius eine mehr ‚theologische' Begründung, was zu seiner Zeit nichts anderes heißen kann als Berufung auf die Tradition[34]. Gelasius formuliert seine Konzilstheorie als kirchliche Praxis seit eh und je[35].

---

[32] Vgl. den folgenden Text: „In qua pontificibus innumeris, qui latrocinio corruerant Epheseno, veniam poscentibus sola concessit et in sua perfidia permanentes nihilominus sua auctoritate prostravit. Quam congregatio, quae illic pro veritate reparanda conlecta fuerat, est secuta, quoniam, sicut id, quod prima sedes non probaverat, constare non potuit, sic quod illa censuit iudicandum, Ecclesia tota suscepit." ep. 26,5 (Thiel): CA Nr. 95, p. 379,18–380,1.

[33] „... quoniam si decreta salubriter cuiquam liceret iterare, nullum contra singulos quosque prorsus errores stabile persisteret Ecclesiae constitutum ac semper iisdem furoribus recidivis omnis integra definitio turbaretur. nam si limitibus etiam praefixis positarum semel synodalium regularum non cessant elisae pestes resumptis certaminibus contra fundamentum sese veritatis attollere et simplicia quaeque corda percutere, quid fieret, si subinde fas esset perfidis inire concilium, cum, quaelibet illa manifesta sit veritas, numquam desit quod perniciosa depromat falsitas, tametsi ratione vel auctoritate deficiens, sola tamen intentione non cedens?" ep. 26,1 (Thiel): CA Nr. 95, p. 370, 12–23.

[34] Den Papst Gelasius kennzeichnet ein „strenger Traditionalismus, der nunmehr durch eine Welt von dem griechischen Geiste spekulativer Theologie getrennt, aber auch von der freieren Geistigkeit Augustins, der noch die Entfaltung des Dogmas als eine ständige Verbesserung der Erkenntnis der aufeinanderfolgenden Synoden ansah, verschieden ist. Folgen wir den Vätern, dann ist Frieden und Eintracht – das ist die Quintessenz bei Gelasius I: es ist die eigentlich römische Ausprägung theologischer Haltung für alle Zeiten geworden." Caspar II, 47.

[35] Vgl. Anm. 28. – Man kann sich fragen, ob E. Caspar Gelasius ganz gerecht wird, wenn er schreibt: „eine bis zu äußerster Vereinfachung zusammengeschobene Überschau der verwickelten dogmengeschichtlichen Vorgänge und ein neues Zeugnis für den die Geschichte meisternden Geist der päpstlichen Doktrin." Caspar II, 59; vgl. auch II, 47.

„Gute" Konzilien dürfen also nicht „retraktiert" werden, ihre Definitionen und damit die von ihnen ausgesprochenen Exkommunikationen behalten bleibende Gültigkeit. Was ist die unmittelbar kirchenrechtliche Konsequenz dieses Grundsatzes, also seine Anwendung auf den Fall des Akakios? Gelasius stellt das Prinzip auf und „begründet" es gleichzeitig, indem er es als traditionelle Lehre formuliert: wer immer sich einem verurteilten Irrtum anschließt, den trifft der schon ausgesprochene Kirchenbann; ein neuer Prozeß und eine neue Verurteilung ist nicht notwendig[36]. Warum nicht? Weil es nichts zu klären oder zu untersuchen gibt[37]. Gelasius fügt Beispiele aus der Kirchengeschichte an, die sein Prinzip belegen sollen: ob man den Fall des Sabellios, des Arius, des Eunomius, Makedonius oder des Nestorius nimmt, niemals gab es mehrere Prozesse, einen für die Urheber, weitere für die Nachfolger, sondern immer nur einen einzigen[38].

Im weiteren Verlauf des Briefes geht der Papst näher auf das Verhältnis zwischen der „prima sedes" und den als rechtmäßig anerkannten Konzilsdefinitionen ein. Auch hier bleibt er, was die Grundidee angeht, Leos Ansatz verpflichtet, bringt jedoch dessen letzte Konsequenz in prägnanter Formulierung zum Ausdruck: keinem Stuhl obliegt so sehr die „Exekution" eines von der Gesamtkirche anerkannten Konzilsbeschlusses wie dem ersten Bischofssitz, d. h. Rom[39]. Die Exkom-

---

[36] „Quae maiores nostri divina inspiratione cernentes necessarie praecaverunt, ut contra unamquamque haeresem quod acta synodus pro fide communione et veritate catholica atque apostolica decrevisset, non sinerent novis posthac retractationibus mutilari, ne pravis occasio praeberetur quae medicinaliter fuerant statuta pulsandi; sed auctore cuiuslibet insaniae ac pariter errore damnato sufficere iudicarunt ut, quisque aliquando huius erroris communicator exsisteret, principali sententia damnationis eius esset obstrictus". ep. 26,2 (Thiel 394): CA Nr. 95, p. 370, 23–371,7; vgl. auch ep. 27,3; (Thiel 424); tract IV,2 und 10; (Thiel 560 und 566).

[37] „manifeste quilibet vel professione sua vel communione posset agnosci." ibid.

[38] „et ut priora taceamus, quae diligens inquisitor facile poterit vestigare, Sabellium damnavit synodus nec, ut sectatores eius postea damnarentur, necesse fuit singulas viritim synodos celebrari sed pro tenore constitutionis antiquae cunctos, qui vel pravitatis illius vel communionis exstitere participes, universalis Ecclesia duxit esse refutandos. sic propter blasphemias Arrii forma fidei communionisque catholicae, Nicaeno prolata conventu Arrianos omnes vel quisquis in hanc pestem sive sensu seu communione deciderit sine retractatione concludit. sic Eunomium, Macedonium, Nestorium synodus semel gesta condemnans ulterius ad nova concilia venire non sivit sed universos quocumque modo in haec consortia recidentes tradito sibi limite synodali refutavit Ecclesia nec umquam recte cessisse manifestum est qualibet necessitate cogente novis ausibus, quae fuerant salubriter constituta, temerasse. Propterea in tempestate quoque persecutionis Arrianae plurimi catholici sacerdotes de exiliis pace reddita respirantes sic cum catholicis nihilominus fratribus ecclesias composuere turbatas, ut non tamen illius synodi Nicaenae quidquid de fide et communione catholica et apostolica definierat inmutarent, nec nova quemquam pro lapsu damnatione percellerent sed illius tenore decreti, nisi resipuissent, censerent esse damnatos." ep. 26,2 (Thiel): CA Nr. 95, p. 371,9–372,9.

[39] „Quibus convenienter, ... ex paterna traditione perpensis confidimus, quod nullus iam veraciter Christianus ignoret uniuscuiusque synodi constitutum, quod universalis ecclesiae probavit adsensus, nullam magis exsequi sedem prae ceteris oportere quam primam, quae et unamquamque synodum sua auctoritate confirmat

munikation des Akakios ist in diesem Sinne als „Exekution“ [40] der Verurteilungssentenz des Chalcedonense zu betrachten und somit völlig rechtens vollzogen. Wir brauchen in diesem Zusammenhang nicht näher auf die in diesen Sätzen enthaltene Primatsproblematik einzugehen; es liegen hierzu Studien vor [41].

Gelasius gibt im folgenden (Cap. 3) aus seiner Sicht einen Bericht über die Vorgänge, die schließlich zur Exkommunikation des Akakios führten. Abschließend, bevor er dialektisch/polemisch die Position des Römischen Stuhles verteidigt (Cap. 4), schreibt der Papst: „Was die nötige Sorgfalt angeht, so hat der Römische Stuhl nichts unterlassen. So wie die Schrift es vom Häretiker sagt, erscheint Akakios auf Grund seines eigenen Urteils verurteilt und zwar gemäß der Norm der Synode von Chalkedon, durch die der Irrtum, mit dem er (d. h. Akakios) Gemeinschaft eingegangen ist, ausgelöscht wurde. Der Apostolische Stuhl hat ... Akakios rechtens aus der (Kirchen-)Gemeinschaft mit ihm entfernt.“ [42]

Gelasius setzt sich auch mit Argumenten der Gegenseite auseinander. Sie berief sich einerseits auf Chalkedon, wo doch eine „retractatio“ von

---

et continuata moderatione custodit, pro suo scilicet principatu, quem beatus Petrus apostolus domini voce perceptum ecclesia nihilominus subsequente et tenuit semper et retinet.“ ep. 26,3 (Thiel): CA Nr. 95, p. 372, 9–18.

[40] „Eufimius vero miror si ignorantiam suam ipse non perspicit, qui dicit Acacium ab uno non potuisse damnari. Itane non perspicit secundum formam synodi Calchidonensis Acacium fuisse damnatum? nec novit aut se nosse dissimulat, in qua utique per numerosam sententiam sacerdotum erroris huius auctores constat fuisse damnatos, sicut in unaquaque haeresi a principio Christianae religionis et factum fuisse et fieri manifesta rerum ratione monstratur, decessoremque meum executorem fuisse veteris constituti, non novae constitutionis auctorem? quod non solum praesuli apostolico facere licet, sed cuicumque pontifici, quo scilicet quemlibet locum secundum regulam haereseos ipsius ante damnatae a catholica communione discernant.“ ep. 10,4 (Thiel): Schwartz, PS 16,33–17,6. – Vgl. schon Felix II: „... (apostolica sedes) quae nunc exsecutrix utique saepe dicti Calchedonensis concilii pro fide catholica tunc probati non debuit esse iteratrix ...“ ep. 17,2 (Thiel): Schwartz, PS, 79,23–25.

[41] Vgl. u. a. Caspar II, 61 f. zu vorliegendem und damit in Zusammenhang stehenden Sätzen des Gelasius aus anderen Briefen: „Der Papst als Bestätiger, Hort und Wahrer der Synodalbeschlüsse über den Glauben, nur an sie gebunden, völlig frei dagegen in seiner *Jurisdiktionsgewalt*, auch gegenüber Synoden ...“ – „Das Neue war die positive Aussage über einen *päpstlichen Jurisdiktionsprimat*, der sich aktiv als eine oberste Kirchengewalt über die ganze Kirche auswirkt und passiv zur Folge hat, daß der Papst vor kein Forum zitiert werden kann. Erst mit diesen Sätzen ist die neue Lehre von Gelasius I. aus früheren Ansätzen frei entwickelt und zur vollen Ausprägung gebracht worden; sie sind in das Dekret Gratians aufgenommen worden und *Bossuet* hat auf sie sein Urteil gegründet, daß kein Papst Großartigeres über die Machtfülle seines Stuhles ausgesagt habe.“ Weitere Lit. in Anm. 27.

[42] „Ita et sedes apostolica, quod ad necessariam diligentiam respiceret, nil omisit, et Acacius secundum formam synodi Chalcedonensis, qua error cui communicavit elisus est, sicut de haeretico homine scriptum est, *suo iudicio condemnatus* apparuit, iusteque sedes apostolica, quae utique se Alexandrinum Petrum damnasse, non etiam solvisse meminerat, ne per Acacii pristinam communionem Petri quoque conlegium, cui Acacius communicarat, incideret, ipsum competenter Acacium a sua communione submovit.“ ep. 26,4 (Thiel): CA Nr. 95, p. 375, 1–9.

Ephesus II stattgefunden hatte[43]. Natürlich, antwortet Gelasius, aber warum? Weil „schlechte" Synoden tatsächlich revidiert werden müssen[44]. Das Prinzip der Nichtrevidierbarkeit gilt grundsätzlich nur für „gute" Synoden. Und wieder nennt er die Kriterien, auf die wir weiter oben schon eingegangen sind[45]. Gelasius bringt die Problematik auf die kurze Formel: „eine ‚schlechte' Synode mußte durch eine ‚gute' beseitigt werden, dafür, daß eine ‚gute' Synode durch eine andere revidiert werde, gibt es keinen Grund. Die Wiederbehandlung würde ihren Beschlüssen die Kraft nehmen."[46]

Ein anderes Argument der Gegenseite gegen die päpstliche Konzilstheorie lautete – wir finden es nicht in Brief 26, sondern in Traktat IV des Gelasius formuliert –: Konzilien sind entweder ganz anzunehmen oder ganz zu verwerfen. Ist es nicht inkonsequent, einerseits für die Verurteilung des Akakios sich auf Chalkedon zu berufen, aber andererseits Kanon 28 eben dieses Konzils nicht anzuerkennen?[47] Gelasius widerlegt den Einwand mit der gleichen Unterscheidung, mit der er die Theorie einer unbedingten Geltung der Konzilien unter Absehung von ihrer ‚Qualität' abgelehnt hatte: Konzilien gelten in dem Maße, als sie ‚gut' sind, d. h. als sie der Schrift, der Tradition, dem Kirchenrecht gemäß sind und die Zustimmung der gesamten Kirche und des Römischen Stuhles gefunden haben. Kanon 28 des Chalcedonense wurde aber weder vom Römischen Stuhl je approbiert noch von der Gesamtkirche rezipiert[48]. Die Begründung freilich, die Gelasius für diese seine

---

[43] „Qui si forsitan dixerint eo tenore Ephesenam quoque synodum non licuisse mutari . . ." ep. 26,6 (Thiel): CA Nr. 95, p. 380, 17–18.

[44] „. . . rursus haec eadem, quae supra deprompsimus, planius repetita perpendant, id est quia contra fidem, contra veritatem communionemque catholicam vereque Christianam non recte gesta synodus, legitima synodo pro fide, veritate, communioneque catholica vereque christiana modis omnibus secludenda est et iniusta synodus iusta synodo submovenda . . ." ep. 26,6 (Thiel): CA Nr. 95, p. 380, 18-381, 1.

[45] Der in Anm. 44 zit. Text fährt fort: „pro fide autem et veritate et communione catholica bona synodus vereque Christiana semel acta nulla nec potest nec debet novae synodi iteratione convelli sed secundum bene gestam synodum recteque praefixam, si quis ab eius tramite deviarit, consequenter ac sufficienter eius definitione plectendus meritoque illius subiacet constitutis. nec opus est per singulos quosque deviantes iureque plectendos novas rursus synodos introduci, cum ex illius tramite, quae auctorem cum errore damnavit, quisquis quolibet modo quolibet titulo complex eiusdem fuerit factus erroris et eius se contagione vel communione polluerit, competenter et particeps eiusdem damnationis existat, eiusque poena teneatur obstrictus, cuius maluit inire consortium." ep. 26,6 (Thiel): CA Nr. 95, p. 381, 1–14.

[46] „. . . mala synodus bona debuit submoveri, bona vero synodus nulla causa est cur alia debeat synodo retractari, ne ipsa retractatio eius constitutis deroget firmitatem." ep. 26,6 (Thiel): CA Nr. 95, p. 383, 3–5.

[47] „Ne forte, quod solent, dicant quod si synodus Calchidonensis admittitur, omnia constare debeant quae illic videntur esse deprompta; aut enim ex toto eam admitti oportere aut si ex parte repudiabilis est, firmam ex toto constare non posse." tract. 4,1 (Thiel): Schwartz, PS, 7, 23–25.

[48] (Fortsetzung des in Anm. 47 zit. Textes:) „cognoscant igitur quoniam illud secundum scripturas sanctas traditionemque maiorum secundum canones regulasque ecclesiae

These von der eventuell nur teilweisen Gültigkeit von Konzilsbeschlüssen vorlegt, wirkt befremdlich: Auch in der Heiligen Schrift befänden sich gute und weniger gute Dinge; die einen sind zu verehren und zu befolgen, die anderen jedoch nicht![49]

Stellen wir abschließend fest: von einer unbedingten Geltung von Konzilsdekreten kann bei Papst Gelasius keine Rede sein. Sie gelten vielmehr nur, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Sowohl das Konzil als ganzes als auch jeder einzelne Teil desselben hat sich in seiner Qualität auszuweisen und wird in seinem Anspruch gemessen im Hinblick auf die Heilige Schrift, die Tradition, das Kirchenrecht, die Stellungnahme des Römischen Stuhles und die Meinung der Gesamtkirche. Fraglich bleibt freilich, ob diese Aufgliederung in eine Mehrzahl von Kriterien mehr ist als bloße Theorie, Theorie, die verdeckt, was doch in praxi letztentscheidend ist: das Votum des Römischen Stuhles. Ist die letztentscheidende Instanz, das ausschlaggebende Kriterium für die Qualität und die Geltung eines Konzils in den Augen des Papstes nicht doch die Stellungnahme der sedes apostolica?

### III. Ferrandus von Karthago

Gelasius I. stirbt 496. Seinen Nachfolgern Anastasius (496–498) und Symmachus (498–514) gelingt es nicht, das akakianische Schisma zu beenden. Erst als mit Kaiser Justin I. (518–527) eine chalkedonfreundliche Ausrichtung der Kirchenpolitik einsetzt, kommt es unter Papst Hormisdas Ostern 519 zur feierlichen Beilegung der Kirchenspaltung. Doch der Kampf um Chalkedon geht weiter. Er erreicht 544 einen neuen Höhepunkt mit der Verurteilung der Drei Kapitel, d. h. der Werke des Theodor von Mopsuestia, des Theodoret von Kyrrhos und des Briefes des Ibas an den Perser Maris durch Kaiser Justinian (527

---

pro fidei communi et veritate catholica et apostolica, pro qua hanc fieri sedes apostolica delegavit factamque firmavit, a tota ecclesia indubitanter ammitti; alia autem quae per incompetentem praesumptionem illic prolata sunt vel potius ventilata, quae sedes apostolica gerenda nullatenus delegavit, quae mox a vicariis sedis apostolicae contradicta manifestum est, quae sedes apostolica etiam petente Marciano principe nullatenus approbavit, quae praesul ecclesiae Constantinopolitanae tunc Anatolius nec se praesumpsisse professus est et in apostolicae sedis antistitis non negavit posita potestate, quae ideo, sicut dictum est, sedes apostolica non recepit, quia quae privilegiis universalis ecclesiae contraria probantur, nulla ratione subsistunt." Tract. IV, 1 (Thiel): Schwartz, PS, 7,25–8,10.

[49] (Fortsetzung des in Anm. 48 zit. Textes:) „Quid enim? quia in libris sanctis, quos utique veneramur et sequimur, [quoniam] quorundam illic et profanitates esse feruntur, et scelera gesta narrantur, ideo a nobis pariter aut veneranda sunt aut sequenda, quia in illis sanctis libris et venerabilibus continentur? ..." Schwartz, a. a. O., p. 8, 10–13.

bis 565), dem Neffen des Justin[50]. 546 wendet sich der römische Diakon Anatolius an den Diakon Ferrandus von Karthago[51], eine theologische Autorität seiner Zeit[52], mit der Bitte um Stellungnahme zum kaiserlichen Drei-Kapitel-Erlaß. Ferrandus gibt nach einigem Zögern – denn die afrikanische Bischofssynode hat noch nicht Stellung genommen – sein Votum ab. Es enthält grundsätzliche Aussagen zur Konzilsautorität, die unser Interesse verdienen[53].

Gleich zu Beginn seines Antwortschreibens betont Ferrandus die völlige Übereinstimmung seines Standpunktes mit dem römischen[54]. Das will nicht übersehen werden. So wie auch den übrigen Gegnern des kaiserlichen Dreikapiteledikts ist dem afrikanischen Theologen klar, daß dessen Spitze nicht gegen die drei verurteilten Theologen gerichtet ist, sondern daß mittels ihrer Verurteilung die Autorität des Konzils von Chalkedon erschüttert werden soll. Entsprechend konzentriert Ferrandus seine Antwort auf die Verteidigung der Autorität eben dieses Konzils. Wie tut er das? Im wesentlichen dadurch, daß er die prinzipielle Nichtrevidierbarkeit universaler Synoden herausarbeitet und einsichtig macht. Zum leichteren Verständnis seiner Ausführungen unterscheidet man am besten zwei Aspekte seiner Konzilstheorie: die grundsätzliche Nichtrevidierbarkeit ökumenischer Synoden[55] einerseits und ihre Unteilbarkeit andererseits. Gerade der zweite Aspekt ist für ihn bedeutsam, insofern das Dreikapiteledikt in der Sicht des Ferrandus einer Revision eines Teiles des Chalcedonense gleichkommt, die er ablehnt[56].

---

[50] Einzelheiten über den Dreikapitelstreit bei Caspar II, 243-286; *Hefele/Leclercq*, Histoire des conciles (Paris 1909) Bd. III, 1–156; *E. Schwartz*, Zur Kirchenpolitik Justinians, Sb Bayer. Ak. Wiss. Phil.-hist. Abt. (Mchn. 1940) H. 2, 32–81, jetzt in: Gesammelte Schriften IV (Berlin 1960) 276–328; *E. Chrysos*, The ecclesiastical policy of Justinian in the Dispute concerning the three Chapters and the Fifth Ecumenical Council. Analecta Vlatadon 3 (Thessaloniki, Kleronomia 1969) 228 S.

[51] Zu Ferrandus vgl. Caspar II, 249–51, ferner *G. Bardy*, Art. „Ferrand" in: „Catholicisme" Bd. 4 (1956) 1196–7; *M. Jourgon*, Art. „Ferrand" in: Dict. Spiritualité, Bd. V (1964) mit Bibliographie; *A. Jülicher*, Art. „Ferrandus", in Pauly-Wissowa, Bd. VI, (1909) 2219–2221; *W. Pewesin*, Imperium, Ecclesia universalis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts, Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik (Stuttgart 1937) 18–45.

[52] „In Ferrandus hat die zu kurzem neuem Leben wiedererstandene Kirche Afrikas dem Abendlande noch einmal einen Baumeister seiner Kirchentheorie geschenkt." Caspar II, 249.

[53] Brief VI, PL 67, 921–28.

[54] „Simpliciter tamen, compellente iussione vestra, quod credimus loquimur, ut scire dignemini, quia vobiscum corde, vobiscum fide, vobiscum secundum bonam spem, vobiscum in caritate non ficta. Quaecumque enim sapienter, breviter, veraciter intimatis, eadem credimus, eadem sentimus, eadem loquimur." ep. 6,1: 922 A.

[55] Ferrandus gebraucht die alte afrikanische Terminologie; er spricht von „universalia concilia"; vgl. *A. Lumpe*, Zur Geschichte der Wörter Concilium und Synodus in der antiken christlichen Latinität, AnHistCon 2 (1970) 1–21.

[56] „Non expedit antiquorum patrum qui Chalcedonensi noscuntur interfuisse concilio vituperari deliberationem, retractari iudicium, mutari sententiam: ne synodus venerabilis apud omnes ecclesias Orientis et Occidentis per annos tam plurimos sine

Den ersten Aspekt seiner Konzilstheorie formuliert er als Prinzip folgendermaßen: „Was immer auf einem Konzil und einer Versammlung der Heiligen Väter festgesetzt wird, muß für alle Zeit ewige Gültigkeit behalten." [57] Was den genaueren Sinn dieses Prinzips angeht, so ergibt sich einerseits, daß das ‚was immer' im Sinne von ‚alles was' zu verstehen ist; andererseits muß man nicht notwendig darin mit Pewesin eine Spitze gegen die römische Konzilsdoktrin sehen, wie sie in der Formulierung des Gelasius vorliegt[58]. Denn Ferrandus bestreitet keineswegs das Prüfungsrecht des Römischen Stuhles, wie Pewesin zu unterstellen scheint[59], es geht ihm vielmehr darum, festzustellen, daß Konzilien, insofern und insoweit sie einmal von der Kirche rezipiert und überliefert sind, als ganze für verbindlich angesehen werden müssen. M. a. W., das Recht auf ‚examinatio' eines gerade erfolgten Konzilsbeschlusses durch den Römischen Stuhl steht gar nicht zur Debatte, sondern einzig und allein die Frage der Revision eines seit langem als ganzes oder teilweise rezipierten Konzils. Denn das ist genau der Fall des Chalcedonense im Jahre 544[60]. Die Pointe des Prinzips der Nichtrevidierbarkeit von Konzilien ist nicht, wenn man so will, konziliaristisch, sondern traditionalistisch. Der Akzent liegt eindeutig auf der Respektierung der Tradition, also des vertikalen Konsenses der Kirche und nicht auf dem unbedingt anzuerkennenden Urteil der universalen Kirche, also des horizontalen Konsenses, dem sich ggf. auch die römische Kirche zu beugen habe. Diese Frage, noch einmal, steht hier nicht zur Debatte[61].

---

aliqua dubitatione firmata, perdat subito reverentiam suam; nec possit in definitionibus fidei robur inflexibile custodiri, si coeperit ex aliqua parte fragilis aut reprehensione digna convinci." ep. 6,2: 922 B.

[57] „Quidquid semel statuitur in concilio et congregatione sanctorum patrum, perpetuam debet obtinere iugiter firmitatem", ibid.

[58] „Der Grundgedanke dieser Verteidigung Chalkedons ist der der Übereinstimmung aller Aussagen des Konzils mit der Offenbarung. Das hat die Folge, daß das Prinzip der *totalen* Verbindlichkeit des Konzils mit aller Stärke herausgestellt wird ... Hier aber liegt die erste Differenz gegenüber der gelasianischen Argumentation." Es folgt der Hinweis auf Gelasius Tract IV, 1 (Thiel 558).

[59] Zur „Qualität" des Chalcedonense gehört gerade: ibi fuit in legatis suis sedes apostolica, primatum tenens universalis Ecclesiae, ep. 6,5: 924D; vgl. auch: „universalia concilia, praecipue illa, quibus Ecclesiae Romanae consensus accessit ..." ep. 6,7: 926 A; „quae ... ad beati (Petri) memoriam perducta diligentius examinantur" ... ep. 6, 7: 926 B; vgl. auch (apostolica sedes), „qua consentiente quidquid definivit illa synodus, accepit robur invictum." ep. 6,6: 925 CD.

[60] Solche nachträgliche „retractatio" eines Konzils, selbst wenn sie durch die sedes apostolica vorgenommen würde, würde Ferrandus natürlich ablehnen und wird – wie wir sehen werden – Facundus selbst um den Preis eines Schismas für unzulässig halten.

[61] Vgl. die Formulierung des Prinzips selbst, wo von dem concilium et congregatio sanctorum patrum die Rede ist; vgl. ferner den unmittelbaren Kontext: „verbis apostolicis suadeam ministros sedis apostolicae gloriosos: ‚state, et tenete traditiones, quas didicistis' (2 Thess 2,14)" ep. 6,2; 922 B; „qua enim fronte cantabimus, quanta audivimus, et cognoscimus ea, et patres nostri narraverunt nobis (PS 76,3)" ibid.

Konzilsbeschlüsse dürfen nicht revidiert werden. Wie begründet unser Autor dieses Prinzip? Begründenden Sinn hat schon der Satz, der unmittelbar auf die Formulierung des Prinzips folgt: „durch jene sehr weisen Richter hat die katholische Kirche ausgesprochen, was die katholische Kirche zu bewahren hatte, vielmehr, was sie bis heute bewahrt hat“ [62]. Das Konzil ist formell ein richterlicher Akt der tradierenden Kirche als solcher. In der Konzilsdefinition geschieht der für das Wesen der Kirche konstitutive Akt der Überlieferung. Die Revision einer Konzilsdefinition trifft die Kirche deswegen in ihrem Wesen.

Ein weiterer Grund für die Nichtrevidierbarkeit von Konzilsdefinitionen ist die hohe religiöse Autorität, die sie besitzen. Über ihnen steht nur noch die Autorität der Heiligen Schrift [63]. Hier taucht bei Ferrandus eine Note auf – bei Facundus werden wir sie auch zu registrieren haben –, die bei Gelasius fast völlig fehlte: Konzilien sind religiöse Autorität. Man schuldet ihnen entsprechend Ehrfurcht, Gehorsam. Zweifel und Fragen sind nicht erlaubt. Das „prüft alles; was gut ist, haltet fest“ des Apostels (1 Thess 5,21) darf auf sie nicht angewandt werden. Deswegen keine Revision, sondern bereitwillige Annahme [64]. Vielleicht kann auch die Warnung vor dem Gericht über Tote noch als Begründung der Unrevidierbarkeit von Konzilsdefinitionen betrachtet werden: das Gericht über Tote steht nur Gott selber zu [65], wahrscheinlicher jedoch bezieht sich diese Überlegung nur unmittelbar auf die drei im Kapitelstreit betroffenen längst verstorbenen Bischöfe.

Ferrandus führt auch einen Traditionsbeweis für seine These der Nichtrevidierbarkeit von Konzilien. Er zitiert ausdrücklich zwei Texte

---

[62] „Per illos sapientissimos iudices Ecclesia catholica dixit, quod catholica Ecclesia custodiret, vel potius quod usque nunc custodivit“. ep. 6,2: 922 C.

[63] „Universalia concilia, praecipue illa, quibus Ecclesiae Romanae consensus accessit, secundae auctoritatis locum post canonicos libros tenent.“ ep. 6,7: 926 A.

[64] „Sicut legentibus Scripturam divinitus inspiratam non licet aliquid reprehendere, quamvis minime valeant altitudinem coelestis oraculi comprehendere, sed pius lector et quod non intelligit credit, ut quod credit mereatur intelligere; sic omnino nec aliter concilia quae vetustas firmavit et custodivit devota posteritas oboedientiam de nobis exigunt, nullam relinquentes dubitandi necessitatem. Longe illa sunt, de quibus Apostolus dicit: ‚omnia probate; quod bonum est tenete; ab omni specie mali abstinete vos‘ (1 Thess 5, 21–22). Quae autem finiuntur iudicantibus episcopis sanctis, et ad beati [Petri] memoriam perducta diligentius examinantur atque firmantur, sequenda sunt, amplectanda sunt: in retractatione sub qualibet pietatis occasione teneri non debent.“ ep. 6,7: 926 B–C.

[65] „Quid prodest cum dormientibus habere certamen, aut pro dormientibus Ecclesiam perturbare? Si quis adhuc in corpore mortis huius accusatus et damnatus, antequam mereretur absolvi, de saeculo raptus est, absolvi non potest ulterius humano iudicio. Si quis accusatus et absolutus in pace Ecclesiae transivit ad Dominum condemnari non potest humano iudicio. Si quis accusatus ante diem sacerdotalis examinis repentina vocatione praeventus est, intra sinum matris Ecclesiae constitutus, divino intelligendus est iudicio reservatus: de hoc nullus homo potest manifestam proferre sententiam; cui si Deus indulgentiam dedit, nihil nocet nostra severitas, si supplicium praeparavit, nihil prodest nostra benignitas.“ ep. 6, 7: 926 C.

des Capreolus, des ehemaligen Bischofs von Karthago, den ersten aus einem sonst nicht bekannten Brief an Kaiser Theodosius[66], und einen weiteren aus dessen Brief an das Konzil von Ephesus[67]. Um seiner These von der Nichtrevidierbarkeit von Konzilien Nachdruck zu geben, bestreitet Ferrandus im Zusammenhang dieses Traditionsbeweises, daß die damaligen Gegner des Ibas-Briefes die Möglichkeit zur Appellation gegen die Entscheidung des Chalcedonense gehabt hätten. Das Konzil ist, so Ferrandus, Letztinstanz[68].

Die Konsequenz schließlich einer Revidierbarkeit von Konzilien wäre der bedrohliche Gedanke, daß selbst Nikaia angetastet werden könnte![69] Eine für Ferrandus absurde Vorstellung!

Wir kommen zum zweiten Aspekt der Konzilstheorie des afrikanischen Theologen, der für die Verteidigung des Ibas-Briefes von ausschlaggebender Bedeutung ist: Konzilien sind in ihrer Totalität irrtumsfrei. Deswegen gilt vom Chalcedonense: „Das Konzil von Chalkedon ist als ganzes wahr, insofern das Konzil von Chalkedon etwas Ganzes ist. Keines seiner Teile darf einer Kritik unterworfen werden. Des Heiligen Geistes unaussprechliche und geheimnisvolle Macht hat gewirkt, wovon immer wir wissen, daß es auf dem Konzil gesagt, verhandelt, beurteilt und festgesetzt wurde."[70] Kaiser Justinian wird in

---

[66] „Nihil in divinis humanisque actibus, nihil tam in sacris quam in publicis rebus obtinere ullam poterit firmitatem, si ea quae debito sententiae iudicialis fine clauduntur, post annorum spatia et quaelibet volumina saeculorum, tamquam in emendatione patrum velut instructor praesumat emendare posteritas." ep. 6, 6: 925 B.

[67] „Habet quidquid forte nuper exoritur, discussionis necessitatem, ut aut recipi probatum, aut damnatum possit excludi. Ea vero de quibus antea iam iudicatum est si quis admiserit in retractationem vocari, videbitur de fide quam nunc usque tenuit ipse dubitare." ep. 6, 6: 925 C. – Ferrandus hat offensichtlich beim Kommentar dieses Passus den ganzen Brief an das Konzil in Händen, wenn er schreibt: „vox igitur adempta volentibus male assumpta defendere, quomodo iterum restituetur?" Weiter: „vel qua spe confidenter assumant aliquid definire, videntes talium virorum iudicia repente cassari? quomodo successoribus nostris poterit placere quod agimus, si per nos docebuntur, irritum facere quod praecessores suos gessisse cognoverint." ep. 6,6: 925 D – 926 A. – Vgl. hierzu den Brief des Capreolus, zitiert in unserem Beitr. VI ThPh 48 (1973) 33, Anm. 29.

[68] „Si tunc aliquis accusator epistolae cuius catholica esse dictatio claruit ad maiora iudicia provocaret, appellationi forsitan secundum consuetudinem locus pateret; sed quo iret? aut ubi maiores reperiret in Ecclesia iudices? ante se habens in legatis suis apostolicam sedem, qua consentiente, quidquid illa definivit synodus, accepit robur invictum? Vox igitur adempta volentibus male assumpta defendere, quomodo iterum restituetur? quis erit post tantos ac tales pontifices negotii iam peracti novus et idoneus cognitor? ex quibus mundi partibus aut civitatibus meliores antiquis episcopis congregabuntur episcopi, quibus potestas detur sententias emendare maiorum?" ep. 6, 6: 925 C–D.

[69] „Habeo dicere: si retractentur Chalcedonensis decreta concilii, de Nicaena synodo cogitemus, ne simile periculum patiatur." ep. 6, 7: 926 A.

[70] „Totum concilium Chalcedonense, cum est totum concilium Chalcedonense, verum est: nulla pars illius habet ullam reprehensionem; quidquid ibi dictum, gestum, iudicatum novimus atque firmatum, sancti Spiritus operata est ineffabilis et secreta potentia." ep. 6, 3: 923 C.

seiner ‚confessio rectae fidei' diese These von der totalen Geistgewirktheit eines Konzils entschieden zurückweisen: Verpflichtenden Charakter hat nur, was eindeutig vom Konsens des gesamten Konzils getragen ist, und nicht jede auf Konzilien geäußerte und ohne Widerspruch in den Akten festgehaltene Meinung[71].

Wie beweist Ferrandus seine These von der integralen Irrtumslosigkeit von Konzilien? Die „Quelle", aus der die Dekrete hervorgehen, die Kirche, ist eine und dieselbe; aus ihr können nicht zweierlei Wasser strömen, Süßwasser und Salzwasser, sagt er in einem Bild. Wer das Prinzip der integralen Irrtumslosigkeit der Konzilien leugnet, bringt die gesamte Verkündigung des Evangeliums ins Wanken[72]. Außerdem bedeutet seine Leugnung die unzumutbare Unterstellung, daß die Konzilsväter mit der Annahme des Ibas-Briefes als Licht ausgeben, was in Wirklichkeit Finsternis war[73].

Ferrandus macht sich den Einwand: kann man nicht annehmen, daß ihr eigener Glaube zwar intakt war, daß die Konzilsväter aber „einem falschen Bekenntnis unvorsichtigerweise zugestimmt haben"? Die Antwort lautet: das Konzil ist unteilbar. Rechnet man damit, daß ein Teil falsch ist, so ist notwendig das ganze Konzil dem Verdacht des Irrtums ausgesetzt[74]. Die wissentlich oder unwissentlich erfolgte Rezep-

---

[71] „Oportet autem etiam illud attendere eos qui veritatem perscrutantur, quod forsitan in conciliis quaedam a certis ibi convenientibus dicuntur, aut per favorem, aut per contrarietatem aut per ignorantiam. Nemo autem attendit ea quae per partem a quibusdam dicuntur: sed sola illa, quae ab omnibus communi consensu definiuntur. Si enim aliquis secundum illos voluerit attendere eiusmodi contrarietates, unaquaeque synodus invenietur semetipsam destruens." Confessio verae fidei, Mansi Bd. IX, 537–582, dort 567.

[72] „Fons est signatus catholica Ecclesia, Iacobus vero apostolus clamat: ‚numquid fons de eodem foramine emanat dulcem et amaram aquam?' (Jak 3, 11). Si dulcis aqua manavit ad proferendas fidei definitiones ex ore pristinorum sacerdotum, quomodo fieri potuit ut ex ore eorum, non aliorum, quasi ex eorum foramine manaret in negotio venerabilis Ibae episcopi, non dulcis aqua, sed amarior felle? Cum timore ac tremore dico, sed tamen dico: si tunc in quolibet negotio propinavit fidelibus amarum gustum Chalcedonensis concilii laudabilis disputatio, demus manus haereticis, ut liceat eis salutaris antidoti potionem quasi mortiferam criminari, nobis praebentibus occasionem, ‚dum in verbis pugna est, dum de novitatibus quaestio est, dum de ambiguis occasio est, dum de auribus querela est, dum de studiis certamen est, dum de consensu difficultas est' (liber ad Constantium 5, CSEL 65, 200, Z. 9–12). Quae verba non mea, sed beati Hilarii, in secundo libro contineri quem ad Constantium imperatorem scribit, beatitudo vestra plenius novit." ep. 6, 2: 922 C–D.

[73] „Clamat Isaias: ‚Vae his qui ponunt tenebras lucem?' (Is 5, 20); et nos audemus asserere quia patres nostri tenebras lucem esse dixerunt, quando epistolam Nestorio faventem damnare noluerunt, imo etiam suscipere voluerunt? Ergone patribus nostris coaptabitur prophetica maledictio: „vae his qui ponunt tenebras lucem? Nonne ipsi fuerunt sicut luminaria in mundo, verbum vitae continentes, quorum fides imposuit silentium perfidis? quibus recte credentibus omnis credidit mundus?" ep. 6, 2: 922 D–923 A.

[74] „An dicitur: bene crediderunt, sed Ibae venerabilis epistolam male susceperunt? in sua confessione veraces fuerunt, sed fallaci confessioni praebuerunt incautam consensionem? Quis ferat tortuosas inutilium quaestionum contentiones? Si pars aliqua displicet in concilio Chalcedonensi, cum periculo displicendi totum placet. Vas

tion eines de facto häretischen Ibas-Briefes bedeutete den Triumph seiner Gegner: das Konzil befände sich in einem fundamentalen Selbstwiderspruch: auf der einen Seite verurteilt es Nestorius, auf der anderen Seite rezipiert es sein Dogma[75].

Erhellend für die Konzilstheorie des Afrikaners ist im weiteren Verlauf des Briefes ein Passus, in dem Gründe genannt werden, warum gerade das Chalcedonense bleibende Geltung beanspruchen darf. Hier werden Kriterien genannt, an denen das Chalcedonense als ein „gutes" Konzil erkannt werden kann. Entscheidend ist vor allem: Das Konzil begann und endete in brüderlichem Frieden. Frieden ist hier zu verstehen als totaler Konsens. Träger, Zeugen dieses totalen Konsenses – und insofern Kriterien für die Qualität des Konzils – sind die Legaten des Römischen Stuhles, die Inhaber der anderen bedeutenden Bischofssitze, die große Schar (ingens turba) der übrigen Konzilsteilnehmer, die in Einmütigkeit ihre Entschlüsse faßten. Auch die Anwesenheit des Kaisers wird im Sinne einer Komponente dieses totalen Konsenses verstanden[76]. Bezeichnenderweise schließt die Aufzählung dieser positiven Eigenschaften des Chalcedonense mit dem Satz: „Deswegen hatte das Urteil (dieses Konzils) Bestand und blieb in seiner unantastbaren Festigkeit bestehen ..." Weil Chalkedon, wie die genannten Kriterien zeigen, ein „gutes" Konzil war[77], deswegen darf es nicht revidiert werden. Offensichtlich greift Ferrandus hier, wie auch schon

---

electionis sanctissimus Paulus manifeste profitetur: ‚modicum fermenti totam massam corrumpit' (1 Kor 5, 6). Si in illa massa sanctarum definitionum, vel exigui fermenti potest acida commixtio reperiri, tota massa iudicabitur noxia; vel certe, ut magna extenuemus, inutilis ad efficiendum panem qui confirmat cor hominis." ep. 6, 3: 923 A–C.

[75] Man würde sagen: „ecce congregata apud Chalcedonem synodus [cui dare] magnum pondus auctoritatis minime dubitatis, uno atque eodem tempore Nestorium damnavit, et Nestorii revocavit errorem, recipiens epistolam fidei catholicae omnino contrariam." ep. 6, 3: 923 C.

[76] „Merito tunc praesente Marciano imperatore religioso, sacerdotes omnes qui concilium pacis mentibus pacificis inchoatum definitionibus ecclesiasticae pacis convenientibus finierunt, in pace fraterna redierunt ad suarum plebium loca, sine odio, sine invidia, sine contentione, concordes, unanimes, commune testimonium perhibentes. Ibi fuit in legatis suis sedes apostolica, primatum tenens universalis Ecclesiae; ibi aliarum venerabilium sedium pontifices, astuti ut serpentes, simplices ut columbae, ibi ex minoribus civitatibus ingens turba pastorum, dominici gregis caulas pastorali sollicitudine gubernantium. Nemo ibi damnavit aliquem nolentibus caeteris, nemo absolvit nolentibus caeteris; omnes sibi consentientes et Doctoris gentium verba libenter implentes oboedierunt dicenti sibi: ‚obsecro vos, fratres, ut id ipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata' (1 Kor 1, 10)." ep. 6, 5: 924 C – 925 A.

[77] Im folgenden werden in etwa umgekehrter Reihenfolge z. T. noch einmal diese Kriterien, diesmal negativ formuliert, aufgezählt: „Ideo eorum iudicium mansit, et in sua stabilitate permansit nullatenus immutandum, quia iudicantium sacerdotum nec dignitas fuit inferior, nec numerus parvus, nec auctoritas minor, nec ignobilis electio, nec superflua praesumptio, nec insipiens deliberatio, nec vulgaris assensus, nec infructuosus labor, nec tranquillitati Ecclesiarum contrarius finis. Ad sedandas praeteritas contentiones venerunt, praesentes amputaverunt, etiam futuras mitigaverunt." ep. 6, 5: 925 A.

Gelasius vor ihm, das Leoninische Prinzip auf „de bene compositis nihil retractetur", wenn auch nicht dem Wortlaut, so dem Sinne nach[78]. In der Substanz gibt dieser Gedankengang die Position des Gelasius wieder: An Chalkedon ist festzuhalten, denn es war ein „gutes" Konzil[79].

Der dritte und letzte Teil des Briefes[80], in dem Ferrandus mit äußerstem Freimut dem Kaiser das Recht abspricht, Religionsedikte mit bischöflicher Subskription zu erlassen[81], ist für die Konzilstheorie des Afrikaners insofern noch von Belang, als einerseits (noch einmal) mit aller wünschenswerten Klarheit der Trennungsstrich gezogen wird

---

[78] „Nemo culpare festinet bene deposita (an: disposita), nemo recta corrigere." ep. 6, 5: 925 AB.

[79] Wir betonen diese Übereinstimmung in der Substanz zwischen Gelasius und Ferrandus, weil Pewesin „eine tiefe Differenz zwischen Gelasius und Ferrandus" feststellen zu müssen glaubt. Mit Berufung auf 926 B (von uns zitiert in Anm. 64) schreibt er: „Denn wie das Prinzip der totalen Verbindlichkeit, so ist für Ferrandus das der unbedingten Verbindlichkeit des Konzils von Chalcedon gegeben...", Pewesin, a. a. O. (oben Anm. 51) S. 26. – Im folgenden nimmt Pewesin übrigens selber die Behauptung einer „tiefen Differenz" z. T. wieder zurück, wenn er zugibt, daß des Ferrandus „Sätze, die das Konzil in seiner Totalität zur unbedingten Norm erheben, sich doch nicht auf das Universalkonzil an sich, sondern auf das rezipierte Universalkonzil, mit diesem Akzente, beziehen", a. a. O., S. 27. – Treffender als Pewesin scheint uns Caspar das Verhältnis zwischen gelasianischer und ferrandischer Konzils- und Kirchentheorie zu bestimmen, wenn er schreibt: „Das war echte abendländische Kirchentheorie, an neuen Problemen weitergewachsen, in feinster geistiger Blüte wie sie eben seit eh und je nur in Afrika zuhause war. Und wieder wie bei Cyprian und Augustin deckte sie sich nicht völlig mit römischer päpstlicher Theorie, sondern beide Kreise berührten sich nur sozusagen mit einem Segment. Bei Gelasius I. war die ganze versteckte Polemik gegen das Henoticum trotz der traditionalistischen These von der Unverletzlichkeit von Chalcedon doch abgestellt und zugespitzt auf den Primat Petri und des apostolischen Stuhles, bei Ferrandus war die ‚hinzukommende Zustimmung' des apostolischen Stuhles nur Akzidens; die Substanz aber war die alte vorreichskirchliche und vorpäpstliche Synodaltheorie". Caspar II, 251.

[80] Vgl. die Zusammenfassung durch Ferrandus selber: „dignetur itaque beatitudo vestra istas regulas ordine et sermone quo potuimus intimatas diligenter attendere, et (si nostra placet humilis persuasio) custodire. Ut concilii Chalcedonensis vel similium nulla retractatio placeat; sed quae semel statuta sunt, intemerata serventur. Ut pro mortuis fratribus nulla generentur inter vivos scandala. Ut nullus libro suo per subscriptiones plurimorum dare velit auctoritatem, quam solis canonicis libris Ecclesia catholica detulit." ep. 6, 10: 927 D – 928 A.

[81] „Potest unusquisque rectam praedicans fidem, quod sentit scribere non tamen ad subscribendum quae ipse scripserat, alios provocare. Quantum laboraverunt in praedicatione verbi, post apostolos, sanctissimi illi praeclarique doctores, quibus per Spiritum sapientiae et scientiae concesserat Dominus docere catholicos et haereticos expugnare? libros tamen suos a nemine subscriptos posteris reliquerunt... sit unicuique liberum, postquam legerit, quod unus homo dictaverit, non ita dicta eius accipere quasi canonicas scripturas; sed cogitare quid eligat, quid respuat, quid sequatur statim, quid cum prudentioribus arbitretur fratribus conferendum; nulla fiat necessitas generare sibi praeiudicium subscribendo, ne aliud postea sentiat, si aliud postea sentiendum revelata demonstraverit veritas: patienter autem ferat pius scriptor sollicitudinem piam requirentium veritatem, nec festinet auditorum tenere manum, sed per suavem sensum paratus meliora sentientibus consentire." ep. 6, 8; 926 D – 927 B.

zwischen Konzilsdekreten und Schriften „einzelner“ [82], andererseits der Begriff der Rezeption (plena confirmatio) einer Konzilsdefinition en passant erläutert wird. Worin besteht dieselbe? Darin, daß ein Konzilsbeschluß der ganzen Kirche zur Kenntnisnahme gegeben wird, keinen Widerspruch auslöst, vielmehr als mit dem Glauben der Apostel übereinstimmend bekräftigt wird und den Konsens des Apostolischen Stuhles findet[83].

Zusammenfassend können wir die Konzilstheorie, die von Ferrandus der Verteidigung des Chalcedonense zugrunde gelegt und anläßlich derselben entfaltet wird, folgendermaßen charakterisieren: Von der ganzen Kirche rezipierte und vom Römischen Stuhl approbierte Konzilien haben ewige Gültigkeit. Sie haben Anspruch auf Unterwerfung und Gehorsam für alle Zeit.

### IV. Facundus von Hermiane

Mitstreiter des Ferrandus gegen das Dreikapiteledikt Kaiser Justinians war ein anderer Afrikaner, Facundus von Hermiane, der Verfasser der bedeutsamsten Streitschrift in dieser Auseinandersetzung um Chalkedon und die innere Struktur der Kirche. Er verfaßte sein Werk „pro defensione trium capitulorum libri XII“ [84] nicht in seiner Heimat Afrika, sondern am Ort selbst der Auseinandersetzung, in Konstantinopel, wo er zusammen mit Datius von Mailand und dem römischen Apokrisiar Stephan als Wortführer der Opposition wirksam war [85].

Wir befassen uns im folgenden in einem doppelten Schritt mit dieser großen Verteidigungsschrift [86]; erstens werden wir die über das Ge-

[82] „Sola enim sunt ... in canonicis libris praecepta divina, et in generalibus synodis paterna decreta, non refutanda nec respuenda, sed custodienda et amplectenda; praecipiente sacra scriptura ‚audi fili, legem patris tui, et ne spernas consilium matris tuae‘ (Sprichw. 1, 8; 6, 20).“ „Lex enim patris fulget, quantum mihi videtur, in canonicis libris; consilium matris in universalibus conciliis continetur.“ ep 6, 9; 927 C.

[83] „Ubi propterea qui conveniunt tales sacerdotes statuta sua subscribunt, ut dubium non relinquatur a quibus est habita disputatio: caeterum praeter illos qui statuunt quae statuenda sunt, nullus cogit ultra subscribere; sufficere enim iudicatur ad plenam confirmationem, si perducta in notitiam totius Ecclesiae nullum offendiculum moveant, vel scandalum fratribus, sed apostolicae fidei convenire firmentur, apostolicae sedis roborata consensu.“ ep. 6, 9; 927 C–D.

[84] Facundus ep. Hermian., Pro defensione trium capitulorum: Pl 67, 527–852 (im folg. abgekürzt PDTC).

[85] Einzelheiten zu Facundus von Hermiane bei Caspar II, 258–261; *W. Pewesin*, a. a. O. (oben Anm. 51) 45–162; ferner *A. Dobroklonskij*, Die Schrift des Facundus, Bischof von Hermiane, pro defensione trium capitulorum (Moskau 1880) (russisch), besprochen von *A. Harnack*, ThL 15 (1880) 632–635; *H. Gelzer*, Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz, Ausgew. kl. Schriften (Leipzig 1907) 73–76; *Hefele Leclercq*, Histoire des conciles (Paris 1909) III, 1–145 (geschichtlicher Hintergrund); *F. Tollu*, Art. „Facundus d'Hermiane“ in: Catholicisme, IV (1956) 1053; *E. Chrysos*, Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermiane, Kleronomia (Thessaloniki) 1 (1969) 311–324.

[86] „Würdig trat dieser zweite Afrikaner neben den Diakon Ferrandus, den anderen Herold der abendländischen Kirchenthorie in dieser Zeit des aufsteigenden Cäsaro-

samtwerk hin verstreuten Aussagen über Konzilien zusammenstellen, zweitens einem Passus am Ende des fünften Buches, in dem in umfassender Weise die Konzilstheorie des Verfassers zum Ausdruck kommt, besondere Beachtung schenken.

Vor dem ersten Schritt ist kurz auf die Quellen hinzuweisen, die Facundus im engeren Zusammenhang der Konzilsproblematik verwendet[87]. Zunächst ist hier Ferrandus zu nennen, auf dessen weiter oben analysierten Brief Facundus eigens hinweist[88]. Gelasius ist für den Bischof von Hermiane entscheidende Autorität erst in seiner Schrift „contra Mocianum", die er nach seinem Bruch mit Vigilius, also als Schismatiker, verfassen wird[89]. Aber auch schon im vorliegenden Werk beruft sich Facundus auf Gelasius[90]. Allen anderen Autoritäten voran steht jedoch für Facundus Papst Leo der Große, aus dessen Briefen er z. T. lange Passagen zur Verteidigung seiner Konzilstheorie anführt. So zitiert er im zweiten Buch, wo er die grundsätzliche Unrevidierbarkeit des Chalcedonense behauptet, Brief 162 Leos an Kaiser Leo und kommentiert die Worte des Papstes[91]. Noch ausführlicher kommt Leo zu Wort im abschließenden 12. Buch[92].

---

papismus. Es weht in der Tat aus seinen Worten etwas vom Geiste des großen Ambrosius, und wie jener stand auch er in der Front gegen Osten voran vor dem derzeitigen Nachfolger Petri ..." Caspar II, 261.

[87] Was die Quellen zur übrigen Problematik des Werkes angeht, vgl. u. a. *W. Pewesin*, Exkurs I, Die 19 Fragmente des 1. justinianischen Dreikapiteledikts aus Pro defensione trium capitulorum, a. a. O. 150–158, ferner *L. Abramowski*, Reste von Theodorets Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus, Studia Patristica I (TU 36 [1957]), 61–9. Häufig zitierter Autor ist neben anderen selbstverständlich Augustinus: PDTC XI, 6; 811; VI, 5: 682 B.

[88] „In ipsa vero consultationis epistola non tacetur quod haec immissione Acephalorum, quos ut diximus, Semieutychianos significantius appellare possumus, contra Chalcedonense concilium et decreta papae Leonis, mota fuerint per eos qui sub nomine catholico ipsorum parti studium praebent. Sed et ille qui consultus fuerat rescribens interrogantibus, retractandam non esse docuit epistolam quam universalis synodus approbavit: quoniam si fieret, non ipsius tantum, sed omnium conciliorum statuta deducerentur in dubium." PDTC IV, 3; 624 C – 625 A.

[89] Vgl. zu dieser Schrift vor allem *Pewesin*, a. a. O. (Anm. 51), Wirkung und Zusammenbruch der afrikanischen Opposition gegen Justinian. Die späteren Schriften des Facundus, 128–149. – Contra Mocianum ist abgedruckt in Migne PG 67, 853–868. Facundus beruft sich in dieser Schrift zur Verteidigung seines Bruches mit Rom gegen die von Mocianus geltend gemachte Autorität des Augustinus in seinem Verhalten gegenüber den Donatisten auf die Politik des Gelasius im akakianischen Schisma. Vgl. PL 67, 856 B; in der Frage der Verurteilung im Frieden der Kirche Verstorbener vgl. 866 A.

[90] PL 649.

[91] PDTC II, 5: 575 B–577 B; vgl. auch PDTC II, 6: 578 BC, wo Brief 164 (ACO II, 4, 110, 27–111, 1) zitiert wird. Facundus verdeutlicht: „et ideo prudentissimus vir, nullam penitus dans occasionem quaerentibus, denuntiabat dicens: nihil prorsus de bene compositis retractetur. Ergo si nihil, nec illud quod parvum putatur admisit." PDTC II, 6: 578 C. – Vgl. 579 C (Brief 114: ACO II, 4, 71, 2–5); 653 C (Brief 162: ACO II, 4, 106, 33–107, 10); 569 CD, wo sich Facundus für das Fortleben der Väter in ihren Dekreten auf Leo, Brief 106 (ACO II, 4, 61, 1–4) beruft.

[92] 834 D–835 B wird Brief 156 (ACO II, 4, 101, 34–102, 16), 836 A Brief 162 (ACO II, 4, 105, 25–27), 836 B–C Brief 160 (ACO II, 4, 108, 5–12), 836 C–837 A Brief 161 (ACO II, 4, 108, 26–33) zitiert.

Was nun die über das Gesamtwerk verstreuten Elemente einer Konzilstheorie angeht, so ist als erstes die scharfe Abhebung der Konzilsdekrete von der Meinung einzelner Väter bzw. lebender Theologen zu nennen. Dieses Anliegen, das Facundus mit Ferrandus teilt, ergibt sich aus der Grundtendenz seiner Schrift, nämlich der Verteidigung des Ibas-Briefes gegen Cyrill-Argumente und überhaupt aus der Frontstellung gegen das kaiserliche Dreikapiteledikt. In diesem Sinne betont z. B. der Bischof von Hermiane den absoluten Vorrang der vom Ephesinum approbierten Cyrill-Texte vor anderen Schriften des gleichen Vaters[93].

Wie für Ferrandus haben auch für Facundus Konzilsdekrete religiöse Autorität; sie verlangen vom Gläubigen ehrfürchtige Unterwerfung; Dunkelheiten und schwer Verständliches in ihnen ist providentiell. Wie bei der Heiligen Schrift sind solche Stellen zur Erprobung und Läuterung des Glaubens von Gott zugelassen[94].

Revision eines von der ganzen Kirche rezipierten Konzils ist unvereinbar mit der der Religion geschuldeten Ehrfurcht[95]. Einmal vergleicht Facundus den Gewißheitsgrad der Wahrheit, die ihm ein Konzilsdekret vermittelt, mit der Gewißheit um seine eigene Existenz[96].

Worin liegt der maßgebliche Grund für die Autorität des Konzils, in der Beschlußfassung als solcher oder in der Rezeption des Konzils durch die Kirche? Ohne Zweifel erkennt Facundus schon der Beschlußfassung als solcher einen verpflichtenden Charakter zu[97], aber ent-

[93] „Sed nec ex dictis beati Cyrilli, quae alia, sicut credendum est, intentione prolata simul male intelligunt, contra horum evidentiam merito possunt obicere: quoniam vel si ab his testimoniis Patrum quae in Ephesina synodo firmata sunt dissonare creduntur non possunt praeferri sive conferri decretis synodalibus, quae suscipit universalis Ecclesia." PDTC I, 5: 551 C–D.

Für das wachsende Bewußtsein einer Unterscheidung zwischen öffentlichen, synodalen Äußerungen und Texten einerseits und privaten andererseits vgl. Rusticus: „... Dei ecclesia familiaribus non intendit, neque hypomnisticis (Aide-mémoire), neque iis quae ad unum et domesticum fiunt, sed his quae ad synodos aut a synodis dogmatice et publice et definite de his quae in quaestione veniunt conscribuntur." Contra Acephalos disputatio: PL 67, 1167–1252. Dort 1176 C.

[94] „Cognoscant igitur quod his difficultatibus (der Schrift) fidem ac pietatem Ecclesiae suae Christus exerceat ... Unde si quam reverentiam deferimus etiam synodalibus constitutis ab Ecclesia universali receptis, in omnibus quae obscura in eis et ad intelligendum difficilia reperimus, divinam voluntatem cognoscere atque approbare debemus." PDTC XII, 2: 834 B–C.

[95] „Quid opus erat eiusdem synodi (nämlich Chalkedon) retractare decreta, non solum contra religionis reverentiam, sed etiam contra ipsius humanitatis pudorem, quae consensu totius ecclesiae ... inviolata manserunt?" PDTC II, 1: 559 B–C.

[96] „Ergo si cupiunt ut cum illis hanc synodum (nämlich Chalkedon) ego quoque reprehendam, tale aliquid ad eam destruendum idoneum requirant ac proferant, quod tam certum mihi sit, quam certum mihi est esse me." PDTC X, 1:767 D.

[97] Anders kann man wohl kaum PDTC VII, 6: 699 B–C verstehen, wo es heißt, Cyrill hätte an sich das Recht gehabt, die Orientalen zur Unterwerfung unter das Ephesinum zu zwingen; tatsächlich verzichtet er auf die Forderung der Unterwerfung und ist zur Unionsformel bereit. Vgl. hierzu auch *Pewesin*, a. a. O. (oben Anm. 51) 79, der sogar mit Bezug auf diese Stelle vom „Gedanken der unmittelbaren Zwangsgewalt" spricht.

scheidendes Gewicht gibt der Konzilsdefinition die Rezeption durch die Kirche und die Tradition in der Kirche[98].

Auf das Prinzip der Nichtrevidierbarkeit des von der Kirche rezipierten Konzils braucht nicht näher eingegangen zu werden; denn Facundus wiederholt den Grundsatz zwar mehrmals, das ex professo dieser Frage gewidmete Kapitel[99] bringt zur Begründung dieses Prinzips jedoch keine neuen Argumente und Gedanken. Es beschränkt sich auf ausführliche Zitate aus Leo-Briefen[100]. Auch der anderswo ausgesprochene Gedanke, daß das Festhalten am Chalcedonense zum Frieden und zur Einheit nicht nur der Kirche, sondern auch des Staates notwendig sei, ist natürlich nicht neu[101]. Traditionell ist auch die Warnung vor staatlicher Bevormundung der Konzilien, die Facundus im 12. Buch ausspricht[102]. Der Überblick über einzelne Elemente seiner Konzilstheorie sei abgeschlossen mit einem Kommentar zu Mt 18, 20, einem traditionell auf Konzilien bezogenen Schriftwort. Es geht Facundus im Zusammenhang um eine Aufwertung des Chalcedonense; in

---

[98] Das kommt in folgender Überlegung zum Ausdruck: „Si quis autem dicit quod Ibas atque Orientales et aliarum provinciarum episcopi (una quippe horum omnium causa est) etiam in his quae non intelligebant, auctoritatem Ephesini concilii sequi debuerint: ipse quoque primum considerare debet quod etiam synodus Chalcedonensis considerasse credenda est, quoniam tantis dissentientibus, qui moniti fuerant simul in ipsum concilium convenire, non tanta illo tempore quanta nunc est, eius esse posset auctoritas, cum necdum etiam iudicio magnae Chalcedonensis synodi firmaretur. Nam et ipsa multum roboris ad auctoritatem addit antiquitas." PDTC VII, 6: 698 D–699 A. Vgl. auch das Argument a fortiori für die Nichtrevidierbarkeit des Chalcedonense PDTC II, 6: 579 B: „si vero beatissimus Leo, quamvis recentioris concilii et nulla ante sui decessoris assertione defensi, quidquam in disceptationem revocare non passus est, quomodo ab his creditur quartus decimus successor eius sanctus Vigilius novum posse aliquid iudicare?" – Ferner Pewesin: „Weder die Art der Berufung (durch den Kaiser) noch die Zusammensetzung (überprovinzlicher Art), noch die Zahl der Bischöfe und ihr Rang charakterisieren letztlich das Universalkonzil als solches; die ökumenische Geltung ist sein Kriterium. Nicht in der Institution an sich liegt der autoritäre Rang, sondern in der Rezeption . . .", a. a. O. (oben Anm. 51) 73.

[99] PDTC XII, 2: 833 C–838 A.

[100] Vgl. weiter oben und Anm. 92. – Ins Unermeßliche wird dabei die Autorität Leos erhoben: „Ille tamen, velut aeterna lege praefixus in quodam suae dignitatis et fidei firmamento, sic luce veritatis irradiat, et quasi clarissima tuba suae auctoritatis intonat inquietorum ausibus inhibendis, et dicit . . ." PDTC XII, 2: 835 D–836 A.

[101] „Quid enim iam integrum, vel quid constare possit immobile, si tanti concilii sententia, vel sicut imperfecta suppleri, vel sicut dubia rursum discuti videretur? Non autem in sola fidei [dubitatione vel] definitione conciliorum valet auctoritas, verum etiam in omnibus quae pro pacis et unitatis observantia, cuius maxima sapientibus cura est, modeste ibi fuerint ac bene composita." PDTC II, 6:578 A–B.

[102] „Memor etiam praedictus Augustus (Kaiser Leo) quod nusquam coactum concilium nisi falsitati subscripsit, sicut in Arimino factum est Constantio compellente, et apud Ephesum opprimente Dioscuro, confirmationem sacerdotum dimisit examini, quorum et commissa est potestati: quae tunc vere facta creditur, si non saecularis potestatis sententiae subscribatur. Aliud est enim, cum in concilio locum iudicis inter alios episcopos quisque tenens, quod sentit subscriptione designat; aliud autem, cum sicut testis adducitur, et quod est deterius, nolens placito alieno subscribit." PDTC XII, 3: 843 B.

ihr kommt außer einer gewissen Konzilsromantik doch auch seine persönliche Überzeugung vom letzten Grund der Konzilsautorität zum Ausdruck: „ ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen' (Mt 18, 20). Christus, der nicht nur von seinen Bischöfen, sondern auch von seinem ganzen Volk, dessen Glauben und Erwartung von der Autorität derselben abhängt, gläubig angefleht wird, gibt als erstes allen Versammelten ‚ein Herz und eine Seele' (Apg 4, 32), so daß niemand von ihnen eine andere Meinung zu haben sucht als die Wahrheit. Wie oft geben hierbei kluge Männer weniger Klugen, eine Mehrheit der Minderheit nach, weil Er in ihrer Mitte ist (oder: zwischen den Parteien die Mitte hält)! Wie oft wirkt er mit seinem Wissen sogar durch Unwissende, er, der alles zu wirken vermag über das hinaus, was wir erbitten oder begreifen, und der versprochen hat, daß er ‚mit uns sei alle Tage bis zur Vollendung der Welt' (Mt 28, 28). Möge doch die weltliche Gewalt in diesen Angelegenheiten sich nie anmaßen, was ihr nicht übertragen ist (und) was sie niemals mit Erfolg sich angemaßt hat. Im übrigen kann Christus den in seinem Namen versammelten Bischöfen nicht fern sein: denn da er die allmächtige Wahrheit ist, kann er in keiner Weise lügen, so wie er auch (tatsächlich) jener Synode nicht fern war, die in der Behandlung des Glaubens der gemeinsamen Lehre aller Väter gefolgt ist . . ." [103]

Der Haupttext zur Konzilstheorie unseres Afrikaners befindet sich an einer für das gesamte Werk zentralen Stelle [104]. Facundus rechtfertigt hier das methodische Vorgehen in der Gesamtanlage seiner Streitschrift. Zum besseren Verständnis ist der nähere und weitere Kontext zu beachten. Facundus hält sich im großen ganzen an die von ihm angekündigte Disposition [105]. Während der erste Teil (Buch II–IV) der Auf-

---

[103] „‚Ubi sint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi in medio eorum sum' (Mt 18, 20). Nam fideliter invocatus non solum a sacerdotibus, sed ab omni populo suo cuius fides et exspectatio ex illorum auctoritate dependet, primum dat omnibus congregatis unum cor et animam unam, ut nullus eorum suam velit esse sententiam, nisi quae fuerit veritatis. Quoties ibi doctiores indoctioribus, et plures paucioribus, illo eorum medio cedunt? quoties etiam per nescientes scienter operatur ipse qui potest omnia facere supra quam petimus aut intelligimus; et qui (aut qui) promisit quod nobiscum sit omnibus diebus usque ad consummationem saeculi? Utinam sibi numquam saecularis potestas, quod ei creditum non est in his negotiis usurparet, quae numquam feliciter usurpavit. Caeterum congregatis in suo nomine sacerdotibus suis Christus deesse non potest: quia cum sit omnipotens veritas, mentiri nullatenus potest, sicut nec illi synodo defuit, quae in causa quidem fidei omnium communiter Patrum doctrinam secuta est, in Theodori vero, non unius Cyrilli, vel si credamus (concedamus), quod dicitur, quia nec posset, cuius contraria sibi esse videbatur, vel incerta sententia, sed aliorum Patrum secuta est, quos et auctoritate et numero et ratione praeferre debuerat." PDTC VIII, 7: 735 B–736 A.

[104] PDTC V, 5: 652 A–B.

[105] „. . . hoc ordine totam causam tractare disposui. Prius evidentium documentorum prolatione demonstrare, quod in evacuationem memorati magni concilii, et decretorum papae Leonis, haereticorum fautores haec egerint. Deinde quoniam frustra confingitur, supradictam epistolam venerabilis Ibae ab eodem Chalce-

deckung der eigentlichen Absicht der Gegner der Drei Kapitel gewidmet ist – es geht ihnen um die Diskriminierung des Konzils von Chalkedon –, sucht der zweite Teil den Nachweis zu führen, daß der Ibas-Brief vom Konzil von Chalkedon angenommen wurde (Buch V). Das vorletzte Kapitel dieses Buches (Cap. 4) bemüht sich um den Beweis, daß Leo ausdrücklich das ganze Konzil außer Kanon 28 approbiert hat. Mit diesem Nachweis, daß das Konzil den Brief rezipiert hat, sieht der Verfasser seine eigentliche Aufgabe als gelöst an. Ausdrücklich betont er, daß die folgenden Bücher (VI–XII), also der ganze dritte Teil seines Werkes, in dem die rationale Begründung des Vorgehens des Konzils von Chalkedon gegeben wird, an sich nicht mehr nötig ist[106]. Warum an sich nicht mehr nötig? Weil die Annahme des Briefes durch das Konzil einschließlich der Approbation durch den Papst mehr als alle Vernunftbeweise zählt[107]. Wieso? Weil es Sinn und Wesen der Konzilien ist, Fragen ein für allemal zu entscheiden. Darin besteht ihr eigentlicher Nutzen (utilitas). „Was wir mit unserem Verstand nicht fassen, das sollen wir auf Grund der Autorität glauben. Sobald uns die Vernunft nicht mehr weiterhilft, soll uns sogleich der Glaube vor dem Fall bewahren." [108] Ein Konzil ist demnach dazu da, die Fragen der Vernunft abzuschließen zugunsten der Glauben erheischenden Autorität. Diese Theorie bedeutet im Hinblick auf die Ibas-

---

donensi concilio non fuisse susceptam; sed cum ostendi non possit, tali mendacio nos in eius condemnationem adducere voluerunt. Postremo autem probabo non posse iuste culpari sanctam synodum quod eam pronuntiavit orthodoxam." PDTC II, 1: 560 B–C. – Vgl. zur Disposition *Pewesin*, a. a. O. (oben Anm. 51) Exkurs II, Der Aufbau von Pro defensione, 158–160.

[106] „Verum his quae dicenda fuerant sufficienter, ut arbitror, explicatis, et ab huius epistolae discussione longe repulsis haereticis: quia per subreptiones eorum multa vitia sunt eidem epistolae false atque fallaciter imputata: hac necessitate compulsus instructioni parvorum nostrorum, ne scandalizentur in talibus, non quasi grandis ut Leo, sed inter illos grandiusculus, ministerii (ministri mei) quoniam et hoc ipse beatus Leo concessit, non nego quantulumcumque praesidium: sub hac conditione duntaxat ut non in mea, quam redditurus sum, ratione meritum causae constituam, quam profecto pervides terminatam, sed potius in auctoritate magnae synodi, quam inter haereticorum fluctus ac turbines, sicut ancoram habemus animae tutam et firmam." PDTC V, 5: 654 C–D.

[107] „Sed quia evidenti ac multiplici documentorum convictione monstratum est, mendaciter negari quod epistolam venerabilis Ibae synodus pronuntiavit orthodoxam, et simul apparuit quod eam nec beatus Leo Nestorianam iudicaverit, nam procul dubio etiam manifesta sententia vehementique damnaret (damnasset): sufficit nobis ad defensionem ipsius epistolae, quod eam tanta synodus, et ipsius auctor synodi, vir apostolicus, et in doctrina veritatis toto orbe notissimus, approbavit. Haec est prima et immobilis ac secura nostra ratio, quae nos tuetur ac firmat adversus omnes contradicentium quaestiones: ut, sicut Apostolus dicit (2 Thess 2, 2), non cito moveamur a nostro sensu, neque terreamur, vel si minus hinc possumus dare, sive accipere rationem, cur synodus orthodoxam iudicavit." PDTC V, 5: 651 CD–652 A.

[108] „Neque enim est alia conciliorum faciendorum utilitas, quam ut quod intellectu non capimus, ex auctoritate credamus, et sicubi ratio minus nobis occurrerit, fides ne labamur cito succurrat." PDTC V, 5: 652 A.

Brief-Problematik: die Frage nach der Rechtgläubigkeit darf nicht mehr gestellt werden; sie ist durch das Konzil ein für allemal entschieden.

Für Facundus ist die Ibas-Brief-Problematik ein mit Nikaia oder Konstantinopel vergleichbarer Fall. Auch hier ist es nicht erlaubt zu sagen: „Beweise zunächst, daß der Vater und der Sohn gleichen Wesens sind, damit ich glaube, daß diese Frage durch das Konzil von Nikaia beendet ist; und beweise (zunächst), daß der Heilige Geist dem Vater und dem Sohne gleichwesentlich ist, weil ich sonst nicht glauben kann, daß das Konzil von Konstantinopel so entschieden hat." [109] Wer leugnet, daß dies der Sinn der Konzilien ist, nämlich Fragen ein für allemal zu entscheiden, macht dieselben geradezu zum Mittel, Streitfragen und Gegensätze in der Kirche zu zementieren und zu perpetuieren [110].

Aus dieser Theorie folgt eine wichtige praktische Konsequenz: „Deswegen kann die Art und Weise der Untersuchung (ordo quaerendi) nach der Definition eines durch die Zustimmung der gesamten Kirche bekräftigten Konzils nicht mehr die gleiche wie vorher sein. Vorher verlangte die Vernunft, daß der fragliche Brief vom Konzil als anzunehmender beurteilt wird, wenn er sich als orthodox beweisen läßt; jetzt dagegen verlangt die Vernunft, daß (dieser Brief) als orthodox beurteilt wird, wenn er als von der Synode angenommener bewiesen wird." [111] An diese praktische Konsequenz seiner Konzilstheorie hat sich Facundus in der Methode seiner Argumentation im Vorausgehenden strikt gehalten: Buch V galt dem Nachweis des Faktums der Annahme des Briefes durch das Konzil von Chalkedon. „Nach der Definition" gilt deswegen: der Brief ist orthodox. Der Vorwurf, er, Facundus, könne die Rechtgläubigkeit des Briefes nicht beweisen, ist aus

---

[109] „Nam si post decretum disceptare licuerit, ut dicatur: prius probetur epistola illa quod recta sit, ut credatur fuisse suscepta; non est quare iam concilia congregentur, nec terminatae, imo nec terminabiles dicantur quaestiones, quarum probatio semper exigitur: probetur prius quod unius essentiae sint Pater ac Filius ut credatur hoc Nicaeno concilio terminatum; et quia consubstantialis est Patri ac Filio Spiritus Sanctus, quia non aliter credi potest quod hoc synodus Constantinopolitana decreverit." PDTC V, 5: 652 A–B.

[110] „Atque ita quaestionibus universis in antiquo statu manentibus non solum nihil synodorum constitutionibus absolutum esse videbitur, sed etiam ad perpetuandas lites quaestionum in eis memoria reservata." PDTC V, 5: 652 B.

[111] „Et ideo non idem modus esse debet atque ordo quaerendi, post definitionem concilii totius Ecclesiae consensione firmati, qui fuit ante definitionem. Tunc enim ratio poscebat ut si orthodoxa probaretur illa epistola, suscipienda iudicaretur a synodo: nunc autem ratio poscit ut, si suscepta probetur a synodo, iudicaretur orthodoxa." PDTC V, 5: 652 B. – Vgl. hierzu die u. E. zu pauschale Kritik von *Pewesin*, a. a. O. (oben Anm. 51) 67 f.: „Überall wird bei Facundus der dialektische Geist von dem autoritativen überwunden, die ratio durch die auctoritas mediatisiert... Die Einbeziehung der kirchlichen Institution (gemeint ist das Konzil) in den Zusammenhang des theologischen Streites ist der Punkt, an dem die disputatorische Erörterung aufgehoben, zu einem bloßen Scheingefechte gemacht wird."

dem angegebenen Grunde, d. h. dem Wechsel des „ordo quaerendi", nicht stichhaltig[112].

Eine weitere Klärung seiner Position bringt der Einwand, die Rechtgläubigkeit des Ibas-Briefes könne nicht durch Berufung auf das Konzil von Chalkedon bewiesen werden, denn dieses Konzil sei gerade wegen der Annahme des betreffenden Briefes als nestorianisch zu betrachten. Hier antwortet Facundus, seine Konzilstheorie mit der Unterscheidung zwischen „ante und post definitionem" im Rücken: „den Eutychianern schulde ich in dieser Frage nichts", m. a. W., eine Diskussion über die Rechtgläubigkeit des Ibas-Briefes setzt die Klärung der grundlegenden Frage nach der Rechtgläubigkeit des Konzils voraus[113].

Bleibt es also, was den Beweis für die Rechtgläubigkeit des Ibas-Briefes angeht, bei der Autorität des Konzils? Ist Autorität das letzte Wort des Facundus?[114] Noch einmal betont der Bischof von Hermiane: an sich genügt die Definition, aber unsere „parvuli" müssen belehrt werden: ihnen sind „rationes" zu zeigen, damit, „was im Glauben geglaubt wird, auch von der Vernunft erkannt wird, nämlich daß die große Synode gerechterweise nicht kritisiert werden darf, wenn sie den Brief (des Ibas) als orthodox beurteilt hat. Wir hatten versprochen, bei der Disposition unseres Werkes, diesen Punkt als letzten zu be-

---

[112] „Hanc observantiam tenentibus, nihil nobis praevalebit haereticorum calliditas, si iudicare non praesumamus quod intelligere non valemus. Quanquam nonnihil intelleximus [intellexerimus]: intelleximus enim haereticorum fraudes, erroresque convincimus. Non ergo parum est, quod veraciter dedocemus errorem, etsi plenam docere non possumus veritatem." Indessen meint Facundus, daß, wenn er auch bisher keinen positiven Beweis beigebracht hat, ihm doch die Widerlegung der Gegner gelang: „... Ad Jeremiam Dominus dicit: ‚Ecce dedi verba mea in os tuum, et constitui te hodie super gentes, et regna, eradicare et effodere, et disperdere, et reaedificare et replantare' (Jer 1, 10). Iubetur itaque propheta prius eradicare et effodere, et disperdere errores atque mendacia, et reaedificare et plantare scientiam et veritatem. Hoc perfectum est opus, et iste praedicatoris est finis: quem si non valemus attingere, certum est tamen nos aliquid incepisse. Nam eradicavimus, et effodimus, et disperdidimus quod eradicandum et effodiendum, et disperdendum fuit; et si minus possumus etiam reaedificare et replantare, melioribus hoc reservamus, et simus interea Patrum auctoritate contenti." PDTC V, 5: 652 C–D.

[113] „Non enim me rationis ordo permittit ut eis respondeam, cur ita patres nostri super epistola venerabilis Ibae decreverint. Prius est enim ut fateantur nobiscum quod etiam concilio Ephesino firmatum docuimus, Dominum nostrum Jesum Christum in duabus naturis esse credendum, de quo est inter nos atque illos principalis dissensio; et ita demum facti amici, rationem sibi dari postulent paterni iudicii." PDTC V, 5: 653 A. – Ausdrücklich beruft sich Facundus (653 C) für diesen seinen Standpunkt auf Leos Brief 162 (ACO II, 4, 106, 33–107, 10).

[114] „Cernis igitur, religiose princeps, ad huius epistolae defensionem sufficere nobis in praesenti tempore, quod eam probavimus orthodoxam a synodo iudicatam, nec a beato Leone, sicut fingebatur, expulsam, sed potius cum omnibus quae ibi sint de fide statuta firmatam. Quamobrem sufficit nobis, ut dictum est, horum sola probatio. Siquidem neque catholicus quisquam potest tantae synodi auctoritati resistere, neque nos ratio sinit cum Eutychianis, nedum inter nos, principali quaestione finita, de sententia super epistola Ibae prolata confligere." PDTC V, 5: 654 B–C.

handeln“ [115]. Das „meritum causae“ ist erreicht, der entscheidende Wahrheitsbeweis ist erbracht: der Ibas-Brief ist von der Autorität des Konzils gedeckt. Aber diese Autorität ist nicht ohne „rationes“. Diese „ratio causae“ ist zu suchen und jedermann aufzuzeigen [116]. Die Bücher VI bis XI sind dieser Aufgabe gewidmet. Die Bedeutung des Passus V, 5 erhellt unmittelbar: was vorausgeht und was folgt, steht unter dem Vorzeichen und der Klammer der in ihm formulierten Konzilstheorie: die Definition bestimmt den „ordo quaerendi“, d. h. Ziel und Methode der Darlegung.

Ohne Zweifel, unser Afrikaner hat einen klaren, eindeutigen Begriff von Konzil: Konzil ist Autorität, an der sich der Glaube festhält. Kann man sagen: bis der Glaube zur Einsicht wird? Interessant ist jedenfalls in diesem Zusammenhang sein Kommentar zu Jo 6, 51–52: die Funktion der Autorität ist Stiftung der Einheit und so die Ermöglichung des Lernens. Autorität ist der konkrete Weg zur Einsicht [117].

---

[115] Vgl. Anm. 106. Fortsetzung: „Huic ergo nos devotione atque obedientia religantes obiecta primum oblatrantibus mole paternae sententiae, quam super epistola saepe dicta prolatam docuimus, in quodam placidissimo fidei portu causae rationem vel inveniendam quaeramus, vel ostendamus inventam: ut quod fide creditur, etiam intelligentia cognoscatur, non posse iuste reprehendi magnam synodum, quoniam eam iudicavit orthodoxam: quod in huius operis divisione, ultimo loco nos promisimus ostensuros.“ PDTC V, 5: 654 D–656 A.

[116] Vgl. vorausgehende Anmerkung.

[117] „Ecce est ille spiritus rationis impatiens, et auctoritati contumax quo aguntur haeretici, qui scandalizari et separare semetipsos magis sunt prompti quam discere. Ignorantia vero piorum mansuete opportunitatem praestolantium disciplinae, servantium unitatem spiritus in vinculo pacis, ita in consequentibus aperitur. Adiungit enim illic evangelista sic referens: ‚Dixit ergo Jesus duodecim: nunquid et vos vultis abire (6, 68)‘ quod nisi aeque mysterium non intelligentibus, sed non aeque immitibus et auctoritati contumacibus, minime diceretur. Cur interrogarentur, utrum et ipsi abire vellent, si quod mystice dictum fuerat cognovissent? nam mysterium cognoscentes scandalizari et abire non possent. Sed interrogati sunt ut responderent, utrum eos, quamvis non intelligentes, quod dictum est, boni tamen magistri teneret auctoritas; et nobis pietatis et mansuetudinis huius salubre in eis praeberetur exemplum, ut sicubi non intellegimus, auctoritati cedamus. Denique sic ibi interroganti Domino respondit et Petrus, ut non ideo se diceret nolle abire, quod mysterium intellexerit, sed quia illud ipsum quod a tali magistro diceretur ad vitam aeternam procul dubio pertineret. Ait enim: ‚domine, ad quem ibimus? verba vitae aeternae habes: et nos credidimus, et cognovimus quia tu es Christus Filius Dei vivi (Jo 6, 69).‘ Quod si mysterium intellexisset, haec potius dixisset: domine, cur abeamus non est, cum credamus nos corporis et sanguinis tui fide salvandos. Multum itaque differt inter haereticorum proterviam immitem corpus Ecclesiae discindentem, vel in Ecclesia corde ficto latentem, et minus capacem catholicorum intelligentiam doctrinae Christi subiectam, et servantem unitatem spiritus in vinculo pacis.“ PDTC XII, 1: 830 D–831 B. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen des Facundus über die Kirche als „schola veritatis“: „Quocirca omnes, qui in discipulatu sunt veritatis, et semetipsos rationi dociles et subjectos auctoritati praebent Ecclesiae, si aliter sapiant de his quorum fide mundantur, vel propter incapacem suam intelligentiam, vel minus rem animadvertendo quam opus est, impie procul dubio tanquam haereticos exsecrantur. Qui enim statuit in corde suo firmus hoc credere, quod in talibus doctrina et fides habet Ecclesiae, quamvis non perfecte omnia de hisdem sapiat vel loquatur, quia tamen scientiae suae non confidit, et multa in quibus errat aut dubitat, ab Ecclesia recte teneri non dubitat, ubi positus velut in schola veritatis pium habet

Das Konzil im Spannungsfeld von „auctoritas" und „ratio"! Unübersehbar ist, wer im Hintergrund dieses Konzilsbegriffs steht: Augustinus, „dessen Gestalt", wie Pewesin schreibt[118], „für diese Afrikaner der Mitte des sechsten Jahrhunderts, die noch gleichsam seinen lebendigen Atem spürten, da sie ihm zeitlich und räumlich nahestanden, von der größten Bedeutung war". Auch bei Augustinus, so glaubten wir feststellen zu können[119], ist Konzil als Autorität begriffen in der für ihn typischen Spannung zu ratio/intellectus.

Es ist jedoch zu fragen, ob die beiden Afrikaner dasselbe meinen, wenn sie das gleiche sagen, wenn beide das Konzil im Spannungsfeld auctoritas/ratio sehen. Selbst wenn man nämlich unterstellt, daß Augustinus Universalkonzilien für irreformabel hält – eine These, die nicht bewiesen werden kann –, selbst wenn außerdem der Traditionalismus des Facundus als Tribut an den Zeitgeist gebührend in Rechnung gestellt wird, so scheint nichtsdestoweniger bei beiden ein fundamental verschiedenes Verständnis von auctoritas vorzuliegen und eine je verschiedene Art und Weise, dieselbe auf ratio/intellectus zu beziehen. Ist es nicht bei Facundus der einzelne Gläubige, der lernen und einsehen muß, was die Kirche, man ist versucht zu sagen: die Hierarchie, unterschieden von ihm und ihm gegenüber, schon je eingesehen und begriffen hat?[120] Ist es nicht bei Augustinus demgegenüber die Kirche als ganze, die auf Autorität angewiesen ist, und die als ganze – gerade auch auf ihren Konzilien – auf auctoritas gestützt, zu immer tieferem „intellectus" in das Heilsmysterium kommt? Liegt hier nicht eine dynamische, dort eine im Grunde statische Konzilsidee vor, in-

---

discendi propositum; non est dicendus inimicus ipsius veritatis, quod est haereticus, sed perficiendus potius discipulus." PDTC XII, 1: 828 D–829 A. Vgl. auch ibid. 825 A–B.

[118] A. a. O. (oben Anm. 51) 56. – Vgl. auch die Bemerkung des gleichen Autors: „Wie kein anderer wird in der Schrift des Facundus Augustin gepriesen. Während Facundus im allgemeinen für die Väter das Beiwort beatus oder sanctus genügt, häuft er bei Augustinuszitaten das Lob ..." 56, Anm. 24. Charakteristische Beispiele finden sich etwa 536 D; 544 B; 557 C; 682 B. – Zur Fortwirkung Augustins gerade im Zusammenhang der vorliegenden Problematik vgl. *W. Schulz*, Der Einfluß der Gedanken Augustins über das Verhältnis von ratio und fides in der Theologie des 8. und 9. Jahrhunderts, ZKG 34 (1923) 323–359 und 35 (1914) 9–39.

[119] Vgl. unseren Beitrag IV, ThPh 46 (1971) 496–528.

[120] „Imperfectus iste profecto nihil sui cordis adinventione confictum propria quadam auctoritate docere praesumit, sicut quidam haeretici, neque talia docentes sequitur; sed auctoritati divinarum litterarum innititur, atque ubi earum intelligentiam non fuerit assecutus (in multis siquidem, pro illarum magna profunditate, humanus caligat aspectus) cognoscens quid inde statuerit universalis Ecclesia, errori suo pia cordis humilitate renuntiat, quia nunquam sibi ne aliter saperet interdixit. Sicut ergo sunt perfectiores quidam, qui magno sapientiae dono praevalent mente contemplari, quae tantummodo creduntur ab aliis in vita (fide) perfectis, ita multi sunt imperfecti in Ecclesia Christi, et tamen in servanda eius unitate perfecti: qui cum per ignorantiam suam in plurimis errent, in nullo tamen errare credunt Ecclesiam cuius se confidunt unitate salvari." PDTC XII, 1:829 A–B.

sofern hier die Kirche selber, dort nur der einzelne Gläubige fortschreitet von der „auctoritas" zum „intellectus"?

### V. Pelagius II. / Gregor der Große

Einen letzten Beitrag zur Entwicklung der Konzilsidee in dem hier untersuchten Zeitabschnitt leistet – immer noch im Zusammenhang des Drei-Kapitel-Streites – ein Vertreter des Römischen Stuhles. Über der Verurteilung der Drei-Kapitel war es auf dem Reichskonzil von 553 zum Schisma gekommen, nicht zuletzt wegen des unglücklichen Schwankens des Papstes Vigilius[121]. Seinen Nachfolgern war die fast unlösbare Aufgabe gestellt[122], die verlorene Einheit wieder herzustellen. Von diesen Bemühungen[123] um die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zeugen vor allem die Briefe des Papstes Pelagius II. (579–590)[124] an die schismatischen illyrischen Bischöfe[125]. In einem ersten Brief war Pelagius auf die Argumente der Gegenseite nicht eingegangen, sondern hatte sich mit einem Glaubensbekenntnis und dem Appell, das Schisma aufzugeben, begnügt. In einem zweiten, dem genauso wenig Erfolg beschieden war wie dem ersten, hatte er das Prinzip der Lösung dann kurz angedeutet[126]. Im dritten Brief[127] an die Schismatiker, die ihre Argumente z. T. zumindest von Facundus beziehen[128],

---

[121] Vgl. Caspar II, 234–286.

[122] Ibid. 286–305.

[123] Vgl. den für unsere Problematik interessanten Beitrag Pelagius I. über die authentische Interpretation der ökumenischen Konzilsbeschlüsse durch „die apostolischen Stühle": „... quod celsitudo vestra dicit: ubi convenire debeamus et quasi synodum facere, istud canones nulli permittunt, post universalem synodum et post iudicium quod tamquam uno ore prope quatuor milia episcopi tam in metropolitanis suis quam singulares Constantinopoli protulerunt, iterum contentiones ad medium revocare. Sed nec licuit aliquando nec licebit, particularem synodum ad diiudicandum generalem synodum congregari. Sed quotiens aliqua de universali synodo aliquibus dubitatio nascitur, ad recipiendam de eo quod non intelligunt rationem, aut sponte ii qui salutem animae suae desiderant, ad apostolicas sedes pro percipienda ratione conveniunt ... aut si forte ... ita obstinati et contumaces extiterint ut doceri non velint, eos ab eisdem apostolicis sedibus aut attrahi ad salutem quoquo modo necesse est, aut, ne aliorum perditio esse possint, secundum canones per saeculares opprimi potestates" (!). ep. 59 (JK 1018), ed. *P. M. Gassò* (Monserrat 1956) 157–158.

[124] ACO IV, 2; 105–132 und MonGerm ep. I, 2, 442–467.

[125] Zum geschichtlichen und politischen Hintergrund dieses Schismas vgl. *P. Richard*, Art. „Aquilée", DHGE 3 (1924) 1112–1142, dort 1118–1119; *H. Fuhrmann*, Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate II, ZSav. Kan 71 (1954) 1–84, dort 43–61.

[126] „Nam privatae causae quae illic (d. h. auf dem Chalcedonense) post definitionem fidei actae sunt, non solum minime confirmavit, sed et retractari atque diiudicari concessit." ACO IV, 2, 109, 44–45.

[127] ACO IV, 2, 112–132.

[128] ACO IV, 2, 115, 34–35: die illyrischen Bischöfe bezeugen die gleiche Version des Passus aus dem Codex Encyclius wie Facundus (PDTC II, 5: PL 67, 576 D).

Auch die Leo-Zitate dürften der Kampfschrift des Facundus entnommen sein, vgl. ACO IV, 2, kritischer Apparat.

setzt sich der Papst, d. h. Gregor der Große, der mutmaßliche Verfasser[129] des Briefes, ausführlich mit den Argumenten der illyrischen Bischöfe auseinander[130].

Der erste Hauptteil des päpstlichen Schreibens[131] geht auf das formale Argument der Schismatiker ein, nämlich ihre Berufung auf den Römischen Stuhl. Pelagius/Gregor sucht zu zeigen, daß die Berufung auf Leos „Konzilstheorie" und „Konzilspraxis" (seine Bestätigung des Chalcedonense)[132] ebenso unberechtigt ist wie der Rekurs auf das Vorgehen des Vigilius in fraglicher Angelegenheit[133]. Wie widerlegt der Papst den Rekurs auf Leos „Konzilstheorie"[134]? Seine Argumentation ist höchst einfach. Er stellt die von den Schismatikern zitierten Texte, z. B. den Satz „nihil prorsus de bene compositis retractetur", in ihren Kontext[135]. Dabei wird deutlich: das Prinzip bezieht sich ausschließlich auf die „causa fidei"[136]. Und so lautet das Fazit des Textstudiums: „Wenn (Leo) das Verbot aufstellte, Definiertes niederzureißen, so fügte er auf der Stelle die Aufforderung hinzu, den katholischen Glauben zu bewahren und zeigte somit, daß er (bei seinem Verbot)

---

[129] *E. Schwartz* spricht sich entschieden gegen die Verfasserschaft Gregors aus, vgl. ACO IV, 2, XXIII. *E. Caspar* dagegen hält das alte Zeugnis des Paulus Diaconus in diesem Sinn auf Grund von Form und Ton des vorliegenden Briefes für glaubhaft, a. a. O. Bd. II, 311.

[130] *Caspar* II, 367–373; ferner *A. Grillmeier*, Vorbereitung des Mittelalters, Chalkedon II, 791–839. dort 830–834.

[131] Nr. 13–61: ACO IV, 2, 113,33–119,29.

[132] Nr. 13–51: ACO IV, 2, 113,33–118,9.

[133] Nr. 52–61: ACO IV, 2, 118,10–119,29.

[134] Wofür sich die Schismatiker genauerhin auf Leo berufen, ist nicht überall mit letzter Klarheit ersichtlich. Berufen sie sich nur auf die faktisch erfolgte päpstliche Bestätigung des Konzils oder vielmehr auf seine Lehre von der Nichtrevidierbarkeit von Konzilsentscheidungen? Die von ihnen zitierten Leo-Texte jedenfalls (ACO IV, 2, 114,6–24) heben auf die päpstliche Konzilslehre als solche ab und nicht auf die faktische Bestätigung des Konzils durch Papst Leo.

[135] „Sed quia semper dictandi ordo tanta sibimet conexione subiungitur ut et praecedentia subsequentibus serviant et subsequentia ex praecedentibus suspendantur, eorum sensum quae prolata sunt, melius pandimus, si infra supraque legentes, vel quo tendunt vel unde pendeant, demonstremus." ACO IV,2,114,1–4.

[136] ACO IV, 2, 114, 28–118,9. – Eingeschlossen in die Diskussion von Leo-Texten ist ACO IV, 2, 115, 33–116, 17, ein Passus aus dem Codex Encyclius. Es handelt sich, so der Papst, um ein unechtes Zitat. Statt „neque unum iotam vel apicem possumus aut commovere aut commutare eorum quae apud Chalcedonem decreta sunt" müsse es heißen: „neque unum iotam vel apicem possumus aut commovere aut violare eorum quae ab ea recte sunt et inculpabiliter definita." – Die Konsultation möglichst alter, weil zuverlässiger Codices lag Gregor auch in anderen Fragen am Herzen: „Caritas ergo vestra vetustos omnino codices eiusdem synodi requirat et illic videat, si quid tale invenitur, mihique eundem codicem, quem invenerit, transmittat, quem mox legero, retransmitto. Novis enim codicibus passim non credat. Ex qua re dubius factus sum et nihil adhuc volui de hac causa praedicto fratri meo Ioanni episcopo rescribere. Romani autem codices multo veriores sunt quam Graeci, quia nos vestra sicut non acumina, ita nec imposturas habemus (!)." Ind. VI, ep. 14, MonGerm ep. I, 393, 23–29. Vgl. auch Ind. VIII, ep. 135, a. a. O. Bd. II, 134,4–15.

nicht die Revision von speziellen Fällen, sondern einzig das Glaubensbekenntnis im Auge hatte."[137]

Wie Leo näherhin seine prinzipiellen Aussagen über die Nichtrevidierbarkeit von Konzilien verstanden hat, ergibt sich übrigens auch aus der „Konzilspraxis" desselben Papstes: Indem Leo nur die Glaubensdefinition des Chalcedonense bestätigte, räumte er für das Übrige die Möglichkeit eines abweichenden Urteils ein[138]. Deswegen gilt: „Alle privaten Angelegenheiten, die auf dem Konzil verhandelt worden waren, dürfen nach der Meinung des Papstes erneut verhandelt werden."[139] Pelagius/Gregor schließt die Kommentierung einer weiteren Serie von Zitaten[140] ab, indem er den gleichen Grundsatz negativ formuliert: „Einzig und allein das Glaubensbekenntnis darf nicht revidiert werden."[141]

Der zweite Hauptteil des Briefes stellt im Vergleich zum mehr formalen ersten eine Sachargumentation dar. Der Papst rechtfertigt inhaltlich die Verurteilung der Drei-Kapitel[142]. Uns interessiert an seinen Ausführungen nur die Frage, wie er die Nichtrezeption des Ibas-Briefes zu beweisen sucht. Der Inhalt des Ibas-Briefes steht zum Konzil von Chalkedon in deutlichem Gegensatz. Mit dieser Feststellung und den entsprechenden Hinweisen setzt die Argumentation des Papstes ein[143]. Nun kann aber das Konzil unmöglich sich selber widersprechen, ist es doch Kundgabe des einen Geistes und des einen Glaubens[144]. Als Konsequenz, zunächst rein apriorisch, ergibt sich: der Brief kann nicht rezipiert sein. Doch der Papst begnügt sich nicht mit dieser apriorischen Beweisführung. Indem er innerhalb der Konzilsakten

---

[137] „Cum prohiberet definita convelli, admonitionem protinus de custodia catholicae fidei subiunxit, et quia non hoc de retractandis causis specialibus, sed de sola fidei professione dixisset, indicavit." ACO IV, 2, 115,1–3.

[138] „Illa namque nunc in vestra quaestione vertuntur, quae ipse quoque prodecessor noster beatus Leo diiudicat, dum non nisi ea quae apud Chalcedonem de fide sunt statuta, confirmat." ACO IV,2, 115, 4–6.

[139] „... cuncta privata negotia quae mota in synodum fuerant retractari concessit." ACO IV,2, 115,31–32.

[140] ACO IV, 2, 116,18–117,27.

[141] „... ergo cuncta res, quae retractari non debet, sola est professio fidei ..." ACO IV, 2, 117,28–29.

[142] Nr. 62–96: ACO 119,30–126,8 über Theodor, Nr. 97–123: ACO IV,2; 126,9–129,8 über den Ibas-Brief, Nr. 124–142: ACO IV,2; 129,9–131,15 über Theodoret.

[143] „Cuius tota series si sollerter aspicitur, sanctae Chalcedonensi synodo quam sit adversa, pensatur." ACO IV,2, 126,10–11. Beweis: ACO IV, 2, 126, 11–28.

[144] „Sed absit hoc, absit ab illo venerando concilio, ut sibimet contraria sapiat et vel superiora subsequentibus discordia praeferat vel inferiora praecedentibus inpugnatura subiungat. Sancta enim fides, quae uno illic spiritu accepta est, uno sensu credita, una est etiam voce praedicata, et idcirco in cunctis mundi partibus forma nostrae professionis facta est, quia in prae[di]cantium vocibus sibimet ipsa dissimilis non est." ACO IV, 2, 126,34–39.

zwischen der „causa fidei" und den „negotia privata" unterscheidet[145], stützt er seine apriorische Überlegung am Text ab: die Konzilsakten bezeugen, daß die Drei-Kapitel keinen integrierenden Bestandteil des Chalcedonense darstellen[146]. Daß diese Unterscheidung zwischen einem unveränderlichen Kern des Konzils und sehr wohl veränderlichen peripheren Teilen nicht aus der Luft gegriffen ist, zeigt Pelagius/Gregor im anschließenden Traditionsbeweis: Leo selbst praktizierte schon die obengenannte Unterscheidung zwischen „causa fidei" und „negotia privata"[147]. So lautet das Ergebnis: „Ungeachtet der Tatsache, daß Ibas selber sich von diesem Brief distanziert und daß andererseits ein Beweis für seine Annahme (durch das Konzil) nur schwerlich oder gar nicht erbracht wird, würde jeder das Recht haben, ihn zu verwerfen, selbst wenn ihn Bischöfe des fraglichen Konzils unterschrieben hätten. Denn mögen die Teilnehmer des Konzils auch (große) Autorität gehabt haben, bei der Regelung privater Angelegenheiten steht ihnen

---

[145] Zu fragen wäre, ob sich die Gegenüberstellung „causa fidei" / „negotia privata" an der Unterscheidung des römischen Rechts inspiriert: publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem (Ulpianus, Dig. 1, 1, 1, 2 = Inst. 1, 1, 4), in bezug auf die die Spätklassiker die Regel aufgestellt haben: „publicum ius privatorum pactis mutari non potest" (Papinianus, Dig. 2, 14, 38). Zum Ganzen vgl. *M. Kaser*, Das Römische Privatrecht (München 1955) Bd. I, 172–175.

[146] Der Abschluß der „causa fidei" ist, so der Papst, äußerlich durch die Unterschrift der Bischöfe erkennbar. Diese befinden sich in den chalkedonensischen Akten schon in der 6. Sitzung. Auch der Umstand, daß unmittelbar anschließend an diese Sitzung, nämlich in der 7., die Kanones folgen, ja auf dieselben schon in der 6. Sitzung hingewiesen wird, beweist in den Augen des Papstes die Richtigkeit der vorgebrachten Unterscheidung. ACO IV, 2, 127, 10–128, 2. – Diese Lösung ist, wie *Grillmeier*, a. a. O. (oben Anm. 130) 832, richtig bemerkt, ein Kunstgriff. Er wird der historischen und theologischen Problematik, d. h. der Tatsache, daß der Ibas-Brief sehr wohl vom Konzil, ja sogar von dem päpstlichen Legaten rezipiert worden war, natürlich nicht gerecht. Vgl. jedoch *H. Diepen*, Les trois chapitres au concile de Chalcédoine (Osterhout 1953) 94–106; ferner *P. T. Camelot*, Ephesus und Chalcedon (Mainz 1963) 170–174. Zur redaktionellen Verschiebung der Kanones in der Überlieferung der chalkedonensischen Konzilsakten vgl. *E. Schwartz*, Abh. Bayer. Ak. 32, 2 (München 1925) S. 12, Anm. 3 u. S. 18; ders., Sb. Berl. Ak. 27 (1930) S. 611.

[147] „Sed cur de his extensa ratione agimus, qui tanta prodecessoris nostri Leonis auctoritate fulcimur? ipse namque, sicut multa superius epistolarum eius adtestatione docuimus, gesta multiplicia causarum specialium reprobando, auctoritatem synodi in sola fidei definitione constrinxit." ACO IV, 2, 128, 3–6. Es folgen Belege aus Leo-Briefen, u. a. ep. 119: ACO II, 4, 74, 23–28: „si quid sane ab his fratribus quos ad sanctam synodum vice mea misi, praeter id quod ad causam fidei pertinebat, gestum esse perhibetur, nullius erit penitus firmitatis, quia ad hoc tantum ab apostolica sunt sede directi, ut excisis haeresibus catholicae essent fidei defensores. quidquid enim praeter speciales causas synodalium conciliorum ad examen episcopale defertur, potest aliquam diiudicandi habere rationem, si nihil de eo est a sanctis patribus apud Nicaenam definitum." Pelagius/Gregor verdeutlicht: „specialis quippe synodalium conciliorum causa est fides; quidquid ergo praeter fidem agitur, Leone docente ostenditur quia nihil obstat, si ad iudicium revocetur." ACO IV, 2, 128, 30–32. – Die in ACO IV, 2, 128, 13–27 versuchte Widerlegung des Einwandes, der oben zitierte Leo-Text beziehe sich ausschließlich auf Kanon 28, vermag freilich nicht zu überzeugen.

diese nicht zu Gebote. Dieses Recht auf Revision und ein abweichendes Urteil hatte Leo seinerzeit in seinen Briefen eingeräumt." [148]

Wir fassen zusammen. Indem Pelagius/Gregor im ersten Teil des Briefes das Leoninische Prinzip der Nichtrevidierbarkeit von Konzilien auf die „causa fidei" eingrenzt und in diesem Sinne näher bestimmt [149], leistet er einen beachtlichen Beitrag zur Formulierung des Konzilsbegriffs: Konzile sind nichtrevidierbare Glaubensentscheidungen als solche. Mit dieser Bestimmung kommt eine Entwicklung zu ihrem Höhepunkt, die in gewisser Weise die Umkehrung der älteren Konzilsauffassung darstellt, für die gerade die Personenfragen im Mittelpunkt standen [150]. Die Unterscheidung im zweiten Teil des Briefes zwischen „causa fidei" und „negotia privata" innerhalb der Konzilsakten mag im vorliegenden Fall nicht mehr als ein Kunstgriff und dazu noch ein recht gewaltsamer sein, kommenden Generationen wird sie nichtsdestoweniger als höchst nützliches Interpretationsprinzip zur Verfügung stehen. Mit ihrer Hilfe kann Konzilsautorität, wird sie wie bei Ferrandus und Facundus ins Spiel gebracht, auf das rechte Maß beschnitten werden.

---

[148] „Et quamvis ab eadem epistola alienum se Iba respondeat, quamvis quia adprobata sit, aut difficulter aut nullatenus demonstratur: licenter tamen unusquisque eam reprehenderet, etiamsi episcopi in eodem concilio residentes suis illam subscriptionibus approbassent, quia postquam beato Leone scribente ius retractandi et diiudicandi conceditur, etiamsi qua esse poterat eorum qui interfuerant, in privatis negotiis auctoritas, vacuatur." ACO IV, 2, 129, 3–8.

[149] Später scheint Gregor diese Unterscheidung zwischen „causa fidei" und „negotia privata" bzw. „personarum" noch forciert zu haben: „de personis vero, de quibus post terminum synodi aliquid actum fuerat, eiusdem piae memoriae Iustiniani temporibus est ventilatum; ita tamen, ut nec fides in aliquo violaretur, nec de eisdem personis aliquid aliud ageretur, quam apud eandem sanctam Chalcedonensem synodum fuerat constitutum." Ind III, ep. 10: MonGerm ep. I, 170, 6–9. Ferner: „de illa tamen synodo, quae in Constantinopoli postmodum facta est, quae a multis quinta nominatur, scire vos volo, quia nihil contra quattuor sanctissimas synodos constituerit, vel senserit; quippe quia in ea de personis tantummodo non autem de fide aliquid gestum est, et de eis personis, de quibus in Calcedonensi concilio nihil continetur. Sed post expressos canones facta contentio et extrema actio de personis ventilata est." Ind IV, ep. 37: MonGerm, ep. I, 273, 24–30.

[150] Es war die Person des Paul von Samosata, die auf dem Konzil von Antiochien 268 verurteilt wurde; es war im ursprünglichen Verständnis zumindest die Person des Arius, über die in Nikaia das Anathem ausgesprochen wurde, usw.

# Hegel-Bücher 1961—1971

## Ein Auswahlbericht (7. Teil)

Von Walter Kern, S. J.

### Zur Religionsphilosophie

Die Religionsphilosophie Hegels war bis vor einem knappen Jahrzehnt wahrhaftig nicht der bevorzugte Gegenstand der neueren Forschung (über die Literatur bis zum Jahre 1965 hat *P. Henrici* einen sehr gehaltvollen, systematisch ordnenden Überblick gegeben[1]). Das hat sich seither in beachtlichem Ausmaße geändert. Das Jubiläumsjahr 1970 bedeutete einen Höhepunkt: Neben den hier zu besprechenden Bänden von Léonard und Christensen erschienen zwei andere, noch stattlichere und gewichtigere von *H. Küng*[2] und *M. Theunissen*[3], die in dieser Zeitschrift[4] von J. Splett rezensiert wurden. Die Produktion von 1971 läßt die Frage offen, inwieweit sie im Kielwasser des Jubiläums segelt (die beiden Dissertationen von Cornehl und Wagner, die bereits Jahre zuvor erstellt wurden, könnten dafür sprechen) oder ob einfach der „Boom" anhält. Im folgenden werden neun Publikationen nicht in chronologischer, sondern in sachlich-methodischer Folge vorgestellt.

*Raymond Vancourt*[5] läßt in einer Einführungsschrift, die ein schlichtes Hegelverständnis sozusagen auf einer mittleren Linie in sehr verständlicher Sprache vorträgt, ein breites Spektrum einschlägiger Fragen aufleuchten: von der religiösen Haltung im allgemeinen über die Haupttypen der Religion bis zur Frage Kirche–Staat; auch die Jacobi- und Schleiermacher- sowie, betreffs der Gottesbeweise, die Kantkritik kommt zur Sprache, sogar relativ ausführlich. Im Verhältnis der Religion zur Philosophie stelle sich neu das spätscholastische und Renaissanceproblem der „doppelten Wahrheit".

Ähnlich knapp dürfen wir zu einem Bändchen von *Henri Rondet*[6] sein, das seine 1936 erschienenen Artikel[7] überarbeitet und um eine Textauswahl (95–120) sowie eine Auseinandersetzung mit dem „Hegelianismus Günthers" (121–135) erweitert. R. schließt an eine Übersicht über das System Hegels rund 30 – etwas ausgebaute –

---

[1] Greg 48 (1967) 706–746; auch in ArchPh 31 (1968) 36–71.

[2] *Menschwerdung Gottes.* Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (704 S.).

[3] *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (XIII u. 459 S.).

[4] ThPh 45 (1970) 622 f.; 47 (1972) 572 ff.; Rez. v. Verf.: ZKathTh 93 (1971) 458 ff.; StimZeit 189 (1971) 125–130.

[5] *La pensée religieuse de Hegel* (Initiation philos., 71). Kl. 8° (Paris 1965) IV u. 136 S. Presses Univ. de France. 5.– Fr. – Zu 23[1]: Nicht erst Glockner hat die Zusätze zur Enzyklopädie gesammelt; 103: der Ausdruck „spekulativer Karfreitag" stammt von Hegel selbst (WW I [1832] 157); 134: *W. Dilthey*, Die Jugend*geschichte* Hegels.

[6] *Hégélianisme et Christianisme.* Introduction théologique à l'étude du système hégélien (Théologie, Pastorale et Spiritualité, 18). Kl. 8° (Paris 1965) 158 S. Lethellieux. – Druckfehler 55, 7: Hinrich*s*; 118[1], 4. v. u.: Marhein*e*ke; 134, 14: Staudenm*a*ier.

[7] RechScRel 26 (1936) 257–296, 419–453.

Seiten Kritik unter vor allem religionsphilosophischem Aspekt an: Hegel, der sich in einem „Rationalismus der Vernunft" (63), in „rationalistische Mystik" (135, vgl. 18) eingeschlossen habe, schaffe in seinem System „eine unglückliche Transposition ... der Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade Gottes" (64); er entwickle eine modalistische Trinitätsauffassung (78), konfundiere darüber hinaus die göttlichen Hervorgänge und Sendungen (91), woraus die Notwendigkeit der Erschaffung der Welt, deren endliche Gestalten notwendige Momente des unendlichen Lebens Gottes sind, folgt (71) und damit „ein höherer, aber umso gefährlicherer Pantheismus" (91, vgl. 70, 79). Das Schwanken betreffs der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, das Hegel mit Aristoteles teilt, wurde von den beidseitigen Nachfahren averroistisch vereindeutlicht (81; zum Averroismus Gentiles: 81[1]). Zu den wichtigsten Anregungen, die Hegel vermitteln kann, gehört die Weise, wie Hegel das Schicksal des Einzelnen in das gemeinschaftliche Geschick der Menschen einfügt; er ist „der Metaphysiker der Gesellschaft und der Geschichte" (89). – Was Kant für G. Hermes, war Hegel für A. Günther: Dieser ist ein großgeartetes Beispiel für den Versuch, ausgehend von den von der Philosophie der Zeit gestellten Problemen eine spekulative Theologie zu entwerfen. R. würdigt den katholischen Theologen, der sich übrigens selbst kritisch mit Hegel auseinndersetzte in einem Buch mit dem schönen Titel „Thomas a scrupulis", auf eine gemäßere Weise als weiland das 1. Vatikanum.

Das Buch von *Emil L. Fackenheim, „The Religious Dimension in Hegel's Thought"* [8] hat seine 1971 erschienene 2. Auflage sehr verdient; es ist eine außergewöhnliche, sagen wir ruhig: einmalige Gesamtdarstellung der Hegelschen Religionsphilosophie im Kontext des Systems, von der „Phänomenologie" (31–74) über die „Enzyklopädie" (75–115) zu den den Hauptraum einnehmenden religionsphilosophischen Vorlesungen (116–222), wozu F. (164–185) auch die Geschichte der Philosophie beizieht. Genauer genommen, stellt das System nicht nur den Kontext dar: es ist die religionsphilosophische Textur. Philosophie *ist* – nach F., für Hegel – Religionsphilosophie. Sein Interpretationsprinzip macht F. deutlich in den Rahmenkapiteln des Buchs (15–30, 223–242); es schlägt auch allenthalben sonst durch. Das fundamentale Problem der Hegelschen Philosophie liegt in dem Verhältnis von menschlicher Erfahrung und philosophischem Denken. Beide Verhältnisglieder sind umfassend-ganzheitlich zu nehmen: es geht um das Gesamt des menschlichen Lebens und den absoluten, alles durchdringenden und umgreifenden Gedanken. Hegel „verbindet eine pluralistische Offenheit, die so aufgeschlossen ist für die Vielfalt kontingenter Erfahrung wie nur irgendein Empirismus, mit einem monistischen Einbegreifen (comprehensiveness), das radikaler ist in seinen Ansprüchen als jeder andere spekulative Rationalismus" (106). Eine Form von Rationalismus ist die Hegelsche Philosophie nur insofern, als sie sich über die Lebens-Basis, von der sie ihren Ausgang nimmt, erhebt und sie dadurch verwandelt, zugleich aber ebenso auch je wiederherstellt (229). „Die Hegelsche Philosophie radikalisiert nicht nur die Kantische autonome Vernunft. Sie radikalisiert ebenso die Kantische und nachkantische Suche nach einer existenziellen Matrix des philosophischen Denkens. Und in diesem Prozeß wird sie in eine einzigartige philosophische Konfrontation mit dem geschichtlichen Christentum getrieben " (228; vgl. 118). Das, können wir sagen, ist F.s große These. Wie begründet er sie, wie baut er sie aus? Die Religion ist nicht nur eine Gestalt des geistigen Lebens neben anderen; sie ist so wesentlich, daß ohne sie der Mensch sich niemals zum philosophischen Denken hätte erheben können. Diese entscheidende Funktion schreibt der reife Hegel nicht einer idealen Religion zu, sondern der geschichtlichen religiösen Wirklichkeit, letztlich und vollends dem Christentum. „Ohne die christliche Dimension des modernen Lebens hätte dessen eigene Philosophie nicht ihre allumfassenden Ziele er-

[8] Gr. 8° (Bloomington-London 1967) XIV u. 274 S. Indiana University Press. Geb. 81 s. – Errata: 23, 2 v. u.: 1827; 123, 5 v. u.: statt „cult" richtig „representation"; 244, 1 v. u.: 1952.

reichen können"; ohne sie „könnte Vernunft nicht vollständig sein in der modernen Welt" (8). Sie, nichts anderes hat die Hegelsche Philosophie befähigt, sich zur Absolutheit des Gedankens zu erheben (127). Wiederum: warum ist das so? Weil die Religion im Christentum die Tiefe und Weite einer Unendlichkeit erreicht, die doch eingebettet bleibt in das Endliche und sein Schicksal; weil für den christlichen Glauben die Geschichte ein nicht bloß menschliches, sondern ein gottmenschliches Geschehen ist; weil dadurch unendliches Leben, als gott-menschliche Identität, Wirklichkeit gewinnt, das zu vermitteln vermag zwischen dem endlichen Leben und dem unendlichen Gedanken (56 f., 111, 117 . . .). Dadurch war es möglich, daß sich der Gedanke über die Beschränkung auf die menschliche Endlichkeit erhob zu einer Selbsttätigkeit, die unendlich und göttlich ist (58), ohne das Endliche und Kontingente – wie dies in der antiken Philosophie geschah – zu verlieren: die christliche Religion biete den absolut wahren Inhalt, dem die Hegelsche Philosophie die absolut wahre Form gibt (111 f.). Reif jedoch ist die Zeit für die Erhebung des Gedankens zum Unendlichen-im-Endlichen, zur Hegelschen „Wissenschaft" geworden, nicht schon mit Jesus von Nazareth, noch durch Luther, sondern erst infolge des zu Hegels Standpunkt führenden modernen Entwicklungsgangs der Philosophie als freiester, absoluter Selbsttätigkeit der Vernunft. Das Leben selbst mußte, dank seiner innersten christlichen Bewegtheit, dem philosophischen Gedanken entgegenwachsen. Erst nachdem Vernunft-Form und christlicher Inhalt sich in der Geschichte schon implizit geeint haben, konnte sich ihre explizite Einigung im endgültigen (und insofern übergeschichtlichen) philosophischen Gedanken vollziehen. Die zwei*eine* Voraussetzung der Hegelschen Philosophie, eben darin denkend erhalten und als gedachte erfüllt, ist die modern-bürgerliche protestantische Welt (58, 212, 232).

> *The christian salvation* has descended from a medieval Catholic heaven into a modern Protestant heart on earth; this remains a worldless pietism unless this heart demands free worldly action as is authentic secular expression. *Secular self-activity*, on its part, has acquired in the modern world a dimension of infinite ideality which make it break the bounds of all finite reality and yet: leaves it eternally fragmented by reality: thus its free doing of what forever yet remains to be done points to what Divinity has already done, i. e., to a divine acting mereley appropriated by a respective faith (233).

Der Schluß dieses Zitats deutet schon die Lösung einer naheliegenden Aporie an. Der christliche Glaube versteht sich keineswegs als Selbsttätigkeit; er bekennt die Versöhnung als empfangene, als Geschenk der göttlichen Gnade. Und muß andererseits nicht das moderne weltliche Selbstvertrauen den christlichen Gott zu eliminieren suchen und eine nachreligiöse Epoche heraufführen (67, 150)? Oder, die Hegelschen Ausgleichskategorien Inhalt–Form hinterfragend:

> Either God is ultimatly other than man, as is the religious testimony of the believer who stands in relation with Him. But then *religion is true in form as well as in content*, and philosophic thought must recognize both as well as itself remain finite reflection. Or philosophic thought can become an absolute, all-encompassing self-activity. But then it discloses the illusoriness of the gap between the Divine and the human, and hence that – in the decisive respect – *religion is false in content no less than in form* (163) [9].

Wie sich das für die Hegelsche Philosophie fundamentale Verhältnis Leben-Philosophie kritisch radikalisiert hatte zu dem Verhältnis Religion–Philosophie, so steht nun hinter der in diesem Verhältnis aufbrechenden Aporie, die soeben gekennzeichnet wurde, die allgemeinere Schwierigkeit: Muß das Hegelsche System nicht wählen zwischen dem Anspruch auf philosophisches Allbegreifen unter Verlust der wirklichen Welt oder der Wahrung der kontingenten Welt menschlicher Erfahrung unter

[9] Hier, wie z. T. auch sonst, wurden die Hervorhebungen vom Verf. geändert (meistens vermindert).

Eingrenzung des Denkens auf Endlichkeit? Zwischen *leerer* Unendlichkeit oder *endlichem* Denken? Oder gibt es einen Mittelweg zwischen dem Rechtsextrem, das die wirkliche Welt, und dem Linksextrem, das das philosophischen Denken aufgibt? Zwischen einem spekulativen Pantheismus, der das Menschliche in das Göttliche auflöst, und einem atheistischen Humanismus, der das Göttliche auf das Menschliche reduziert (76, 101, 165)? Die Lösung der Aporie sei angebahnt durch die Unterscheidung der christlichen von der griechischen und der jüdischen Religion, durch deren beider Aufhebung im Christentum. Religion gilt als ein Bezug zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, in dem das Göttliche *anders* ist als das Menschliche und dieses doch *innerlich bezogen* auf jenes. Da die griechische Religion durch freies Schöpfertum ihren Göttern deren Andersartigkeit selbst verliehen hatte, wurde diese durch die Philosophie, die die Natur entgöttlichte, aufgehoben in die reine Einheit mit dem Göttlichen. In der jüdischen Religion dagegen war der Mensch auf Gott als den ganz anderen, transzendenten Herrn nicht innerlich bezogen. Diese Religion kann nicht zum freien philosophischen Gedanken kommen. Die griechische Philosophie streift das für die Religion wesentliche Anderssein des Göttlichen ab. Der christliche Gott-Mensch nun ist ein für die menschliche Vorstellung äußerer, wirklicher Mensch: „no creation of poets", sondern „as much other-than-human-worship as the Lord of Judaism"; das Wesensmoment der Rezeptivität ist vollauf gewahrt. Zugleich bleibt der Gott-Mensch des Christentums dem ihn verehrenden Menschen nicht nur transzendent: denn er hat sich selbst geoffenbart, sich selbst mitgeteilt. „Christian worship is *of* Christ. It is worship *in* Christ as well." Christus wird angeeignet in freier Vorstellung. „And the human freedom manifest in this appropriation is itself a gift of divine Grace. ... Christian Grace is at once *actually* other than the human freedom which receives it, and yet it is *in* this freedom *because* it is Grace" (188; vgl. 185 ff.).

> It is precisely this double activity of Christian representational existence which enables the final modern philosophy, like the Greek, to achieve oneness of thought with Divinity and yet, unlike the Greek, to recognize, preserve, and comprehend rather than destroy the religion which has made this achievement possible (189).

Und nun die Kompromißformel F.s, die die Strukturunterschiede wahren will:

> ... whereas the Christian (and indeed every) religion is a divine-human relation, the final (and indeed every) philosophy is a oneness of thought with Divinity. The final philosophy produces peace with the final religion, in that it rises in thought to the divine of that divine-human-relation at whose human side the final religion remains; and having so risen, by reenacting that relation in thought (164).

Und:

> Religious spirit – the heart – exists on the *human* side of the divine-human relationship. Philosophic spirit – speculative thought – rises to its *divine* side. What for Christian faith is free *reception of* the Divine by the human is for speculative thought divine *activity in* the human (190 f.).

Einige wenige kritische Schlußseiten (235–242) fragen verhalten, ob nicht, wie die griechisch-römische Philosophie vor ihrer Welt floh, auch die Philosophie Hegels letzten Endes zur Flucht gezwungen sein könnte (F. verweist [264[11]] auf die letzten Sätze der religionsphilosophischen Vorlesungen): etwa weil die bürgerlich-moderne und protestantisch-christliche Welt auseinanderbricht in ein Oder (239)?

Es ist F.s Verdienst, die christliche Religion nicht nur als Vollendung der vorausgegangenen Religionsgeschichte zu sehen, sondern sie in großräumiger Zusammenschau des von Hegel z. T. mehr Angedeuteten als Ausgeführten im Spannungsfeld von Pietismus und Rationalismus, (weiter:) von Realismus und Idealismus, Atheismus und Pantheismus als ursprünglichen, wesentlichen Faktor des modernen Bewußtseins zu fassen. Unnötig zu betonen, daß dies in engem Anschluß an die in Fußnoten und Anhängen nachgewiesenen und ausgedeuteten Texte geschieht. Die Energie der von F. nachvollzogenen Würdigung des Christentums berührt umso sympathischer, als der

– in Halle geborene, in Toronto lehrende – Verf. sich als engagierter jüdischer Denker ausweist; er hat u. a. ein Buch „Paths to Jewish Belief" veröffentlicht und ist Mitarbeiter an der Zeitschrift „Judaism". Einige kritische Fragen zu dem vorliegenden Werk seien angemeldet: F. versucht in einem eigenen Kapitel über die reliöse Basis der absoluten Philosophie (116–159!) die wesentlichen Aussagen des christlichen Selbstverständnisses, die der Hegelschen Verwandlung des Glaubens in Philosophie (vgl. 160–222) zugrundeliegen, aus dieser herauszuarbeiten. Mit dem Ergebnis: that the Christianity presupposed and transfigured by the „Philosophy of Religion" is astonishing close to the Christianity of history (119, vgl. 128). Aber ist diese Rekonstruktion möglich, und hat Hegel selbst sie nicht (gegen 118, vgl. 125 f.) zu Recht unterlassen? Denn muß nicht F. dabei eine *denkende* Darstellung des christlichen Glaubens vornehmen, zu der Hegels Religionsphilosophie als *Gedanken*form des Glaubens Nr. 2 hinzukäme? Die hiermit aufgeworfene Frage ist wohl ziemlich bedeutsam für das Problem der Christlichkeit der Hegelschen Spekulation. F. hat die Jugendschriften Hegels – gegen deren „idolizers" (156) – bewußt aus seiner Untersuchung ausgeklammert: ob sie nicht doch eine kaum entbehrliche Verständnishilfe für die Entstehung und auch für die Tragweite des Hegelschen Denkens bieten, auf die F. gelegentlich auch zurückgreift (231, 10)? Würde sich die Problematik der Hegelschen Religionsphilosophie nicht auch unter dem – nach § 270 der Rechtsphilosophie anvisierten – Gesichtspunkt des Verhältnisses von Staat und Kirche verschärfen? Jedenfalls bleibt das Buch F.s ein sehr anregender Zugang zur (Religions-) Philosophie Hegels, der die Dimensionen der Deutung und Auseinandersetzung nicht simplizistisch verkürzt, sondern von Anfang an eröffnet und ständig neu aufstößt. Es wäre einer Übersetzung ins Deutsche wohl wert.

*Hegel et la Religion* von *Albert Chapelle*[10] (belgischer Jesuit, studierte lange Jahre in Freiburg i. Br., Verfasser auch eines Buchs über Heidegger, Professor in Löwen) hat die Ausmaße eines Standardwerkes – und allem Anschein nach auch die entsprechende Bedeutung. Der ursprünglich geplante Umfang von vier Bänden ist gesprengt: Der 1. Teil, die „Problematik", erschien 1964 (und 1968 in 2. Auflage); der 2. Teil, die „Dialektik", erscheint in drei Teilbänden, als erster 1967 ein Band über „Gott und die Schöpfung", zuletzt – als nach III 3 zweiter, nach III 5 dritter Teilband – „Die Theologie und die Kirche"; es sollen folgen ein 3. Teil, „Systematik", und ein für die persönliche Stellungnahme des Verf. reservierter letzter Band, insgesamt sieben Bände! Das Ende des Ganzen ist wohl noch nicht abzusehen. Deshalb ist eine Zwischenunterrichtung angebracht; sie will jedoch nur einen Vorbegriff des Unternehmens geben. Ch. hat sich zum Ziel gesetzt, die Verwandtschaft des Christentums und der Hegelschen Philosophie herauszustellen. So breit er sein Werk anlegt, er beschränkt sich auf den Hegel des ausgebildeten Systems. Auf diesem Felde jedoch situiert Ch. die religionsphilosophische Problematik so umfassend als nur möglich. So entwickelt *Band I* zunächst aus Hegels Vorlesungen über Geschichtsphilosophie, Ästhetik und Philosophiegeschichte die jeweils einschlägigen Problemmomente, die auf die „Aufhebung" der Religion hinzielen; dagegen jedoch sperrt sich das christliche Bewußtsein seinerseits kraft seiner Erfahrungen und zumal seines eigenen unbedingten Wahrheitsanspruches; die Lösung visiert an der Hegelsch-dialektische Begriff der Religion, der in einem ersten Aufriß vorgestellt wird. *Band II* eröffnet die Entfaltung der theologischen Dialektik Hegels mit ihrem fundamentalen Teil: der Trini-

[10] Bd. I: *Problématique* (1964) 250 S. 33.60 fFr. – Bd. II: *La dialectique*. A. Dieu et la création (1967) 243 S. 33.60 fFr. – Annexes (1967) 128 S. 19.10 fFr. – Bd. III: *La théologie et l'église* (La dialectique, deuxième partie) (1971) 144 S. 32.25 fFr. – Die Gr. 8° – Bde. sind zugleich erschienen bei Éditions Universitaires, 115, rue du Cherche-Midi, Paris 6e (= Encyclopédie univ., sect. Théol. et Philos.) und bei Secrétariat des Publications, Facultés Univ., 61, rue de Bruxelles, Namur (= Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de Namur, 34.40.41).

täts- und Schöpfungslehre, die Ch. kommentiert anhand der Berliner religionsphilosophischen Vorlesungen (die mit weit mehr Verständnisvoraussetzungen belasteten entsprechenden Teile der „Phänomenologie" und der „Enzyklopädie" sollten später damit verglichen werden). Trotz der Vorläufigkeit des Teil-Kommentars bietet Ch., auf dem Hintergrund vielfältiger Rückverweise auf die große Tradition der Patristik und Scholastik, großgeartete Entwürfe der spekulativen Deutung der Aussage, daß Gott Geist ist – absolute Identität als Prozeß absoluter Negativität –, sowie der Erschaffung der Welt der Natur als Werk der absoluten Scheidung. Für eine Kritik des Versuchs von Ch., mit Hegel die Weltschöpfung als frei zu denken, sei verwiesen auf J. Splett (Hegel-Studien 5 [1969] 331). Der zuletzt erschienene *Band III* untersucht in der Hauptsache die verschiedenartigen theologischen Strukturen des Hegelschen Denkens. Ch. schickt eine kurze Paraphrase der Vorlesungen über „das Reich des Geistes" voraus, unter Hinweis auf den „erschöpfenden Kommentar" von A. Léonard (s. hier unten S. 78 f.), „dont la précision hégélienne nous paraît strictement rigoureuse" (17 [20]). Die theologischen Strukturen der Hauptquellen für die religionsphilosophischen Auffassungen des reifen Hegel kennzeichnet Ch. folgendermaßen: Dem objektivierenden Bewußtsein entspricht die Objektivität eines sozio-historischen Exposés der christlichen Religion – das leistet die „positive" Theologie der Berliner Vorlesungen; das Selbstbewußtsein verlangt eine Darstellung, in der sich die Subjektivität der christlichen Erfahrung reflektiert – als „aszetische" Aufstiegstheologie der „Phänomenologie des Geistes"; auf der Ebene der Selbstartikulation des absoluten Begriffs vollzieht sich schließlich die eigentlich „spekulative" Theologie der „Enzyklopädie". Die Strukturverschiedenheiten dieser Theologien lassen sich am besten verfolgen anhand eines *Anhangbandes* über die theologischen Texte Hegels – von besonderem Werte! –, in dem Ch. die ursprüngliche Anordnung der von Lasson herausgegebenen Vorlesungstexte rekonstruiert (9–60) und sodann genaue Gliederungen der Abschnitte über die offenbare Religion in der „Phänomenologie" (61–85) und in der „Enzyklopädie" (87–92) gibt, mit einer Vergleichstafel für die drei Textgruppen (93–97)[11]. Eine Würdigung des großdimensionierten Gesamtwerkes von Ch., der Hegel auf der Höhe seines spekulativen Denkens, von der christlichen Theologie her und auf sie hin, zu interpretieren unternommen hat, soll für später aufbehalten sein. Das erübrigt nicht einen Hinweis auf die vielfachen dankwerten Informationen, die aus der wie profunden so immensen Hegelkenntnis des Verf. abfallen, so z. B. über die Bedeutung von „Substanz" bei Hegel (I 64 f. [191]), über den Begriff der Erscheinung in den verschiedenen Ausarbeitungen der Hegelschen Logik (II 187–195) oder über die Unsterblichkeit der Seele (III 20 ff. [14]).

Viel enger als Chapelle hat *Claude Bruaire* – in *„Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel"* [12] – sein Untersuchungsfeld begrenzt, sein Anspruch ist nicht weniger rigoros spekulativ. Die These der kompakten Studie lautet: daß Hegels Religionsphilosophie in strenger Entsprechung auf der „Wissenschaft der Logik" aufbaut, diese inkorporiert. „Religion absolue et Logique absolue sont, en soi, identiques" (17), „le discours logique transcrivant fidèlement l'être éternel de Dieu" (87): die Hegelsche Logik ist „Logique de Dieu, structure de sa vie intime" (111). Der 1. Teil des Buches (11–61) geht aus von der logischen Theorie des sich zirkulär in sich reflektierenden Wesens, von dem Begriff des wahren Unendlichen, das das Endliche in sich einbeschließt, und von der Schluß-Lehre. Logische Denkmittel all das zur dialektischen Lösung der Aporie, wie das Absolute zugleich unendlich und bestimmt sein kann (da doch Bestimmtheit nach Hegel Verneinung besagt). Wie sich die syllogistische Vermittlung von Allgemeinem, Besonderem und

[11] Die „Annexes" enthalten noch Definitionsversuche für die Begriffe „Entfremdung" und „Entäußerung" (99–125).

[12] (L'ordre philosophique) 8° (Paris 1964) 190 S., Editions du Seuil.

Einzelnem in den verschiedenen Schlußfiguren der Logik als spekulative Trinitätslehre darstellt, das entfaltet der 2. und Hauptteil (65–131) der Dissertation. Die soeben anvisierte Aporie verschärft sich hier zu dem folgenden durch die Texte vorgegebenen Problem: Die Trinität ist der ausdrückliche Gegenstand nur des ersten Schlusses der absoluten Religion, dem die Sphäre der Universalität, das Medium des reinen Gedankens zugeordnet ist (ed. Lasson II–2, 28–31). Solle die Trinitätsvorstellung nicht zur logischen Abstraktion verflüchtigt werden, so müsse dieser erste Schluß als die dem Leben Gottes und der religiösen Geschichte des Christentums *gemeinsame* Vermittlung betrachtet werden: à partir d'un axe commun, deux lignes de développement divergeraient selon une même forme logique structurant un double contenu: l'un, modèle et règle, Trinité divine en et pour soi, l'autre, développement de la religion absolue, histoire du rapport de la Trinité à l'humanité" (80 f.). Daß der erste, trinitarische Schluß der christlichen Religion auseinandergelegt werden kann und muß in einen dreifachen Schluß, der die ganze Geschichte von Welt und christlicher Gemeinde einbezieht: diese Arbeitshypothese seines Buches erprobt B. an der Deutung der religionsphilosophischen Vorlesungen aufgrund der Schlußlehre der „Wissenschaft der Logik", und er findet sie endgültig bewahrheitet durch die recht diffizile und, wie es scheint, nicht über jede kritische Gegenfrage erhabene Interpretation der drei letzten §§ der „Enzyklopädie". Der Schlußteil (133–178) skizziert die Ekklesiologie Hegels. In der Geschichte des Christentums erscheint auch die protestantische Religiosität, nicht nur die mittelalterlich-katholische, unter dem Stigma des „unglücklichen Bewußtseins". Die Überwindung des Zwiespalts, die der Religion nicht gelang, erhofft Hegel vom Staate. Abschließend meldet B. gegenüber dem machtvollen Versuch Hegels, die christliche Offenbarung – von der seine Logik als „discours sur Dieu" ihren Anstoß empfing (183)! – philosophisch zu begreifen, auch entschiedene Reserven an (181 ff., vgl. 100). Die scharfsinnigen Analysen dieser thèse complémentaire zu dem Buche „L'affirmation de Dieu" (1963) stellen einen wertvollen Beitrag zur Deutung von Hegels Philosophie des Christentums, zumal im Spannungsfeld von immanenter und heilsgeschichtlich-ökonomischer Trinitätstheologie, dar. Kritisch verbleibt der Rez. speziell betreffs der S. 122 behaupteten Wahrung der Freiheit der Schöpfung.

Da nach *André Léonard* – Dozent für Moralphilosophie in Löwen – es bisher nur Bruaire und Chapelle unternommen haben, Hegels Religionsphilosophie hegelsch, d. i. aus dem System Hegels heraus, zu verstehen (10), darf sich hier sein Buch *„La foi chez Hegel"* [13] anschließen. Die Frage: Was bedeutet für Hegel „Glaube", zumal im christlichen Kontext? Welche Rolle spielt der Glaube im Werden des menschlichen Bewußtseins, auf der Ebene der Geschichte und besonders des geschichtlichen Christentums, schließlich im ewigen Abenteuer des Geistes? Die partiell theologische Herkunft des Verf. schlägt durch, wenn er schlichtweg den Hegel-Traktat „De fide" schreiben will. Aber daß damit die Religionsphilosophie Hegels überhaupt zur Frage steht, ist auch ihm selbstverständlich. Ein kurzer Parcours durch die „Jugendschriften" vor 1807 (21–80) zeigt an, wo diese die späteren systematischen Positionen, vor allem der zunächst auf sie folgenden „Phänomenologie des Geistes", ankündigen oder vorwegnehmen: eine nützliche Vorstudie zum Verständnis dieses sehr schwierigen Werkes. Der „Phänomenologie" (81–191) erscheint der Glaube als ein *kulturelles* Phänomen: „la conscience croyante se détermine seulement comme l'expérience qui est faite ‚culturellement' de la religion sous la forme de l'adhésion nominaliste à une orthodoxie autoritative et extrinsèque" (166). Es braucht hier nicht mit Hegel dieser „Glaube" näher beschrieben zu werden. In einer sich entfremdeten und auch den Glauben sich selbst entfremdenden Welt scheint nur die Flucht aus der Welt den Glaubenden retten zu können. Dem Blick aufs Jenseits verbündet sich ein Vertrauen, das weder sich noch die Transzendenz, auf die es sich

[13] (L'athéisme interroge) 8° (Paris 1970) 428 S. Desclée. Kt. 600.– bFr.

stützt, zu begründen vermag. Mit der Trennung von der Objektivität der wirklichen Welt ist das Subjekt selber gespalten zwischen glaubendem und einsichtig-selbstbewußtem Ich. Für den Theologen ist von besonderem Interesse, was L. über die „silences", die mit Stillschweigen übergangenen Punkte christlicher Glaubenstheologie, sagt, z. B. über die Freiheit des Glaubens und seine befreiende Funktion. Diese Leerstellen oder Ausfälle hängen natürlich mit dem untergeordneten systematischen Ort zusammen, den Hegel dem „Glauben" zuweist. Die Aktualität der „Phänomenologie" erörtert L. im Zusammenhang mit der traditionellen Problematik der Einfügung des Glaubensaktes in den Dynamismus des menschlichen Geistes. Innerhalb der Berliner religionsphilosophischen Vorlesungen (195–320) erscheint der Glaube innerhalb der Sphäre der christlichen Kultgemeinschaft als *historische* Gegebenheit, was weder die spekulative Behandlung des Ganzen noch den mit der christlichen Religion aufgetretenen Universalitätsanspruch ausschließt. Dabei verstehe Hegel die irdische Geistgemeinschaft auf charakteristische Weise als geschichtliche Entfaltung der subjektiven Freiheit des Menschen, die in Kategorien der Philosophie des subjektiven Geistes ausgedrückt werde; L. sieht hierin den typisch protestantischen, lutherischen Stil der Hegelschen Ekklesiologie (294 f.). Anderseits betont L. (319), daß die Berliner Vorlesungen, im Gegensatz zur Phänomenologie, den Glauben im Element der geschichtlichen Objektivität, also des objektiven Geistes, denken. Die vom Glauben handelnden §§ der „Enzyklopädie" schließlich (323–403) artikulieren im *spekulativen* Innenraum des absoluten Wissens auf konkrete Weise, was das ontologische Argument abstrakt ausdrückt: der Glaube ist „le miroir translucide où resplendit la rationalité absolue et englobante de la Révélation" (380). Die Verschiedenheit der religionsphilosophischen Entwürfe in den drei Werken, der „Phänomenologie", den Berliner Vorlesungen und der „Enzykolädie", kann, entsprechend den §§ 576, 575 und 577 der Enzyklopädie, dargestellt werden durch die dialektischen Schlüsse Natur-Geist-Logik, bzw. Logik-Natur-Geist und Geist-Logik-Natur (vgl. besonders 386 ff.)[14]. Bruaire, Chapelle und Léonard bestätigen sich offensichtlich vielfach in ihren Interpretationen. Hervorzuheben ist für L., daß synthetische Zusammenfassungen (69–81, 163–191, 281–320, 365–394) durch ihre Rückverweise auf die größeren, die Texte analysierenden Partien des Buchs den Überblick über die gründlich ins einzelne gehende Studie erleichtern; L. ist bemüht, die einzelnen Aussagen in Funktion zu ihrer systematischen Stellung in dem jeweiligen Werk und des Stellenwertes der verschiedenen Werke im Ganzen des Hegelschen Denkens zu wägen (vgl. 176[19], 185[2]). Gegenüber Hegel, der im Namen des Absoluten selber spricht und die futurische Eschatologie in die gegenwärtige Wirklichkeit einholt, ist bei all seiner Suggestivität für L. doch nicht eine „adhésion sans réserve" zulässig (309), vielmehr ein „recul intelligent" geboten (395[5]): „Entre la prétention hégélienne au Logos absolu et le silence trop commode de l'Ineffable, la voie reste ouverte pour un langage ‚humain' où s'allieraient humilité et audace" (400).

Ausführlicher als die zuletzt vorgestellten französischsprachigen Werke sollen hier zwei unter der Leitung von W. Pannenberg, also erfreulicherweise von theologischer Seite gefertigte Dissertationen vorgestellt werden. Die Untersuchung von *Falk Wagner „Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel"* [15] hebt in ihrem 2. Teil (137–288) Hegels Darstellung dieses Gedankens ab von Fichtes Kritik daran (20–112) wie auch von der Apologie Jacobis (113–131). Der Rez. konzentriert sich auf den Hegel-Teil.

*Fichte* betreffend, ortet W. zunächst dessen Kritik am Gedanken der – wie ich lieber sagen möchte: – Personalität Gottes im „Versuch einer Kritik der Offenbarung" und in den Schriften zum Atheismusstreit, im Zusammenhang also der

---

[14] Die einzelnen Divergenzpunkte zwischen der „Phänomenologie" und den Berliner Vorlesungen s. 313–320.

[15] Gr. 8° (Gütersloh 1971) 300 S. Gütersloher Verlagshaus. Ln. 52.– DM.

Frage der Ethik und ihrer Begründung. Er erörtert sodann den Grundbegriff des Selbst-Setzens aus der Wissenschaftslehre von 1794 auf seine theologische Bedeutung hin. Mit dem Doppelergebnis: der Unmöglichkeit, Gott als individuelle Person zu denken; der Möglichkeit jedoch, die bloße Struktur des Ich als Selbst-Setzens, das Ausdruck der reinen, nicht der Zeit unterworfenen Vernunft ist, zur begrifflichen Darstellung Gottes, als causa sui, heranzuziehen. „Seiner bloßen Struktur nach könnte also das Selbst-Setzen als in sich unendlicher Kreisprozeß der causa sui auf Gott übertragen werden, ohne daß Gott durch diese Übertragung verendlicht würde" (61): das scheint mir allerdings mehr als fraglich ... Jedenfalls könnte „Gott durch eine derartige Übertragung doch nicht als selbstbewußte Persönlichkeit gedacht werden, weil das Selbst-Setzen um seiner schlechthin thetischen Struktur willen nur den in sich unendlichen Kreisprozeß bewußtseinsloser Spontaneität darstellt" (62). Und damit hängt nun auch der entscheidende Grund für die Ablehnung der Denkbarkeit des Personseins Gottes zusammen: er liegt in der vermeintlich notwendigen Endlichkeit des wirklichen Selbstbewußtseins, das wirklich wird nicht ohne den das Ich begrenzenden Anstoß des Nicht-Ich. Daß Fichte dabei die Möglichkeit der Selbstreflexion stillschweigend voraussetze, sei seine von ihm anderen angekreidete „Sophisterei" (vgl. 87 f., auch 98[111]). Daraus aber, daß Fichte hierbei das Ich (entgegen seiner eignen Intention, dinglich-dogmatisches Denken zu überwinden) einer für das Nicht-Ich gleichermaßen geltenden Logik unterwirft, folgt, „daß Fichtes Kritik des Begriffs des Selbstbewußtseins Gottes nicht voraussetzungslos verallgemeinert werden darf. Denn sie gilt nur innerhalb der Grenzen der nach formallogischen Regeln konzipierten Bewußtseinsrelation von Ich und Anderem" (94). Fichtes Kritik des Selbstbewußtseins Gottes läuft denn letztlich auf eine Kritik des menschlichen (genauer: *seines*) Begriffs desselben hinaus. Nach W. „opfert er den philosophischen Begriff, um das absolute, aber unbegreifliche Selbstbewußtsein Gottes vor der Verendlichung durch den philosophischen Begriff zu bewahren" (96). Aber die folgende erbauliche Reflexion klingt denn doch zu sehr nach der aus der Not gemachten Tugend: „Indem Fichte um des als unendlich gemeinten Selbstbewußtseins Gottes [willen] davon absieht, Gottes Selbstbewußtsein als philosophischen Begriff darzustellen, kann man sagen, daß in Fichtes Kritik der philosophisch-endlichen Begriffe der Persönlichkeit und des Selbstbewußtseins Gottes das theologische Strukturelement der Doxologie angelegt ist" (96). Auch in den späteren Schriften, die die Aporien der frühen Wissenschaftslehre zu lösen versuchen, gelangt Fichte nicht zu einer Vermittlung der reinen und der endlichen Vernunft, die den absolut-unendlichen Gott zugleich als lebendige Person zu *denken* erlaubt.

Ein Denken, das das ermöglicht, sucht und findet W. bei *Hegel*. Er geht aus von den *Jugendschriften*, die noch bestimmt sind von der durch Fichte und Schelling vermittelten Kritik am Gedanken der Personalität Gottes. Die Vereinigung zwischen Gott-Jesus-Gemeinde kann nur dann gelingen, „wenn Geist mit Geist und Leben mit Leben vereint werden, nicht aber eine besondere Individualität mit einer anderen, denn Individualität und Persönlichkeit verharren immer in der Entgegensetzung und Absonderung" (157; vgl. 156–165). Die Preisgabe der Personalität Gottes ist insofern beim jungen Hegel bestimmt durch ein theologisches, soteriologisches Interesse: es geht ihm um die die Einheit von Gott und Mensch ermöglichende Unendlichkeit des Lebens. Zugleich enthält der „Geist des Christentums" Motive – so im Gedanken der anerkennenden Liebe –, die einer Ablehnung des Personseins Gottes zuwiderlaufen. Aber Hegel hat noch nicht „die Denkmittel entwickelt, um den Begriff der Persönlichkeit von dem des ausschließenden Individuums unterscheiden", ihn als „die gestalthafte Darstellung anerkennbarer Liebe" fassen zu können (163 f.).

In der (hier für die ganze Jenaer Zeit stehenden) *„Phänomenologie des Geistes"*, in der sich die Umkehrung des Frankfurter Verhältnisses von Philosophie und Religion (165–174) ausführlich darstellt, wird mit der Aufhebung der Religion in das absolute Wissen auch der Gedanke der Personalität Gottes – zumindest – „in einer

der christlichen Theo-Logie nicht entsprechenden Weise interpretiert" (15). Das frühere Fehlen der Negativität weicht nun der dialektischen Erkenntnis: „daß die Entzweiung ohne das vorausgesetzte Absolute überhaupt nicht gedacht werden kann. Ebenso gilt aber auch der umgekehrte Sachverhalt: Erst die Entzweiung macht deutlich, was das Absolute ist" (177). Die Vereinigung der Entzweiung und des Absoluten ist das wahre Absolute. W. bringt das Verhältnis des Jenaer Hegel zum Systemfragment von 1800 auf die einprägsame Formel: Hegel sehe „nunmehr das Geschäft der Vernunft darin, nicht nur eine Setzung durch Entgegensetzung aus der Fixierung zu befreien, sondern Setzung und Entgegensetzung zu vereinigen" (178): in der Negation der Negation. Und „daß das im absoluten Wissen erfaßte Absolute durch Negation der Negation vermittelt ist, ist der eigentliche Punkt, an welchem sich die Hegelsche von der Fichteschen Philosophie unterscheidet" (181 f.). Die Problematik der Stellung der Religion in der „Phänomenologie", die W. analysiert (182 bis 200), zeige sich schon im Übergang vom „seiner selbst gewissen Geist" zur Religion an: nämlich in der Gleichsetzung zweier sich gegenseitig anerkennender selbstbewußter Individuen mit dem christlichen Begriff der Versöhnung des Menschen mit Gott, welche Gleichsetzung nur möglich sei unter Zugrundelegung eines formalisierten Begriffs der Versöhnung Entgegengesetzter, der von dem bestimmten Inhalt der christlichen Religion (auf den Hegel sich nur beiläufig einläßt) absieht. (Daß diese Gleichsetzung tatsächlich vorliegt, ist mir trotz der wiederholten Behauptungen der Seiten 184 ff. nicht genügend klar geworden.) Der Übergang vom seiner selbst gewissen Geist zur Religion bedeutet nun aber, streng genommen, gerade nicht, daß dieser in die Religion aufgehoben wird, die Religion trete vielmehr, als die erscheinende Wahrheit seiner Gewißheit, *neben* ihn, wird mit ihm *zusammen* in das absolute Wissen aufgehoben, und die Aufhebung werde vollzogen durch den seiner selbst gewissen Geist selber. Das Religionskapitel steht zum übrigen Gang der „Phänomenologie" eigenartig quer. In summa: Die Religion ist der nur vorübergehende symbolisch-vorstellungsmäßige Ausdruck für die Wahrheit der Selbstgewißheit des Geistes, sie hat bloß ephemere, vergangene Bedeutung. „Nachdem die Gewißheit der Versöhnung des seiner selbst gewissen Geistes durch die Religion bewahrheitet worden ist, bedarf es der Religion als solcher nicht mehr" (189). Und wieder sehe Hegel dabei von dem bestimmten Inhalt der christlichen Religion ab: Denn ein wesentliches Moment der christlichen Versöhnung ist die Unabgeschlossenheit ihrer allseitigen Realisierung; das christliche Bewußtsein lebt in der Spannung von vor-laufend schon geschehener und noch geschehen werdender endgültiger Versöhnung. Die Aufhebung der Religion in den absoluten Geist setze jedoch voraus, daß dessen objektive, realisierte Wahrheit, die der seiner selbst gewisse Geist nur als subjektive Gewißheit weiß, in der christlichen Religion endgültig und abgeschlossen offenbar sei. Und das absolute Wissen sei in der Tat nur relativ und abstrakt, insofern als „seine Konstitution relativ zur Abstraktion von dem Bewußtsein der unabgeschlossenen Versöhnung erfolgt" (196). W. „entschuldigt" die Weise, wie Hegel hier die Religion traktiert, damit, daß die Religion innerhalb der Bewegung der Phänomenologie eben nur als eine der Bewußtseinsgestalten erscheinen könne (183, 193, 202, 221) – weshalb W. den Nachdruck seiner Dissertation auf die religionsphilosophischen Vorlesungen Hegels legt, in denen die Religion als solche thematisch wird. Uns möchte inzwischen jedoch scheinen: 1. Daß dieses Werk Hegels gerade in seinen späteren Teilen, wie neuere Untersuchungen vor allem von O. Pöggeler zeigten, nicht mehr nur die „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins" sein wollte, sondern eben „Phänomenologie des *Geistes*"; 2. daß, durchaus dem entsprechend, die Darstellung der Religion in der Phänomenologie nicht als „Exkurs" (188), sondern als Rekapitulation gelten müsse; und daß 3. die vorlaufende in Jesus schon ein für allemal geschehene und allumfassende Versöhnung ja nicht eine im schlechten Sinn bloß vorläufige, nicht-endgültige ist.

An die *religionsphilosophischen Vorlesungen* Hegels stellt W. die Frage, ob und

wie Hegel in ihnen eine Darstellung der Personalität Gottes entwickelt hat. Er sieht, mit dem gebotenen kritischen Bewußtsein, in der Aufeinanderfolge der geschichtlichen Religionsgestalten den Prozeß, in dem Gott sich als Person konkretisiert, die Offenbarungsgeschichte seines Personseins, das deshalb ein geschichtlich gewordener Begriff ist (208–219). In der christlichen Religion kommt es zu einer die bisherigen Momente zur Einheit fassenden Darstellung. Diese wird entfaltet in den drei Kreisen der immanenten Trinität, der Christologie und der Ekklesiologie: als Darstellung in der Form (bzw.:) des reinen Denkens – des vorstellenden Bewußtseins – des selbstbewußten Wissens der Gemeinde. Der Konzeption der Berliner Vorlesungen konfrontiert W. dabei jeweils kurz diejenige der „Phänomenologie". Was die Abfolge dieser Kreise betrifft, sei es ein Rückfall hinter die bessere Einsicht der „Phänomenologie", daß Hegel sofort mit der im Medium des reinen Denkens dargestellten Trinität beginnt, nicht mit der sinnenhaften Manifestation Gottes in Jesus: ein auch für die heutige theologische Systematik aktueller Hinweis.

Die *immanente Trinität* entspricht, logisch betrachtet, der Entwicklung des Begriffs in seiner Allgemeinheit-Besonderheit-Einzelheit (und das nähere Verständnis setzt die denn doch zu gedrängt ausgefallene Minilogik „Der Begriff des Begriffs" [229–239; vgl. 259, 288] voraus) – religiös-vorstellungshaft benannt als Vater-Sohn-Geist: „Gott, das Allgemeine, ist in seinem Unterschiede, dem Sohn [,] bei sich, so daß Vater und Sohn, als der einfache oder mit sich identische Unterschied [,] eins, d. h. der eine Geist sind, der vom Vater und vom Sohn ausgeht" (240), in der Bewegung der gegenseitigen Anerkennung der Liebe. Wie kann dabei von der Einheit dreier *Personen* die Rede sein? Der Verstand sperrt sich dagegen: er kennt nur das isolierte Individuum. Das wahre Personsein aber besteht nicht darin, seine Isoliertheit zu behaupten, sondern sie aufzugeben. Nicht durch eine abstrakte Auflösung bloß relativer Gegensätze. Sondern dadurch, daß „der Gegensatz absolut" genommen wird (Hegel): „jede Person ist als absoluter Gegensatz nur sich selbst entgegengesetzt, insofern sie in der anderen an ihr selbst anerkannt ist" (254). Oder mit Hegels Worten (die in Pannenbergs „Grundzügen der Christologie" [1964: S. 347] eine Schlüsselposition besitzen, nämlich zur Deutung der Gottessohnschaft Jesu): „In der Freundschaft, in der Liebe gebe ich meine abstrakte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch als konkrete. Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, sie durch das Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen." Sogar schon die einzelne Person, die „Ich" sagt, setzt sich bereits als Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit voraus. Phänomen der Sprache! In dieser Einzelheit, die als solche Allgemeinheit ist, haben Liebe, Freundschaft, Familie, Gesellschaft ihren Grund. „Hegel kann also die Trinität nicht nur als den allgemeinen Begriff fassen, sondern auch als Einheit dreier Personen, weil die Persönlichkeit, insofern sie im Sinne der Einzelheit gedacht wird, die an ihr selbst die Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit ist, den Grund an ihr hat, warum sie, die Persönlichkeit[,] sich gerade dadurch gewinnt, daß sie in der anderen Persönlichkeit bei sich selbst ist. Denn die Hingabe der Persönlichkeit an die andere ist allein dadurch möglich, daß die Persönlichkeit an ihr selbst die Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit ist" (247). Während also „Fichte nicht erklären kann, wie das Ich seine durch den Anstoß des Anderen bedingte Reflexion auf sich empfängt, ist Hegel in der Lage, die gegenseitige Anerkennung der Personen im Begriff der individuellen Persönlichkeit als der manifesten [?] Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit zu begründen" (251). Die nähere Ausdeutung der Dreipersönlichkeit Gottes durch W., in Abhebung von der Ich-Du-Dialogik Bubers und Ebners, die nach W. ein schon als der Du-Beziehung fähig konstituiertes Ich voraussetze (246, vgl. 14 f.), mündet nun aber, wie mir scheint, schnurstracks in einen ...Tritheismus: „Denn wenn die innertrinitarischen Personen in der Hingabe aneinander ihre Selbsterfüllung erlangen, so ist vorausgesetzt, daß die innertrinitarischen Personen auch abgesehen von ihrer Persongemeinschaft ihrer logischen Struktur nach individuelle Persönlichkeiten sind. Nur

aufgrund dessen nämlich, daß die innertrinitarischen Personen schon an ihnen selbst individuelle Persönlichkeiten, also manifeste Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit sind, ist die gegenseitige Anerkennung und Durchdringung der Personen möglich" (249)! (Der nächste Satz und die Rede S. 251 von den „von Gott unterschiedenen Personen" macht gleich der Götzen viere.) Der Basisdefekt, den das wiederholte Sprechen von der trinitarischen „Selbsterfüllung", deren Gott „bedarf", bestätigt (249 f., 252, 270), dürfte im Mangel an denkerisch vollzogener Analogie zwischen dem menschlich-endlichen und dem göttlich-unendlichen Personsein liegen. Das wird auch für den in bezug auf Gott eben nicht kategorial zu fassenden Relationsbegriff – man denke an die subsistierenden Relationen der traditionellen Trinitätsspekulation! – gelten (vgl. zu J. Splett, 240[129]). Bei aller Verständnisbemühung um Hegels Begriff des Begriffs scheint hier Verstandesräsonnement vorzuherrschen. Da ist Hegel auf seine Weise konsequenter: für ihn ist das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist „ein kindliches Verhältnis, eine kindliche Form", ein bloß bildlicher Ausdruck (1824, ed. Lasson II–2, 72; vgl. I–1, 42). „Liebe wäre noch passender" – aber auch sie ist offensichtlich nur ein Gleichnisbild. Allerdings kommt dann die Selbständigkeit der drei Personen, von deren „Auflösung" in „verschiedene Momente" Hegel recht bestimmt spricht, stärker ins Gedränge, als W. – gegen H. Gollwitzer, K. Löwith, E. Schmidt, H. Mühlen (247 ff.[142-145]) – wahrhaben will. Wenn man jedoch „die Persönlichkeit abstrakt [W.: ‚abgesehen von ihrer Persongemeinschaft'] festhält": „so hat man drei Götter"! (Hegel: ebd. 71 f.). Erleichtert sich nicht W. seine personalistische Hegeldeutung dadurch, daß er dem (neutrischen) Begrifflich-Einzelnen den von Liebe und Freundschaft her gedachten Persönlich-Einzelnen zuordnet und dann auch unterschiebt (vgl. 247: „nicht nur ... sondern auch"; 259: „sowohl ... als auch")? Nun ist aber umgekehrt Hegel für W. der Inkonsequente: „Denn Hegel muß ... die Vorstellung, daß Gott in sich als Vater, Sohn und Geist unterschieden ist, empirisch, d. h. aus der kirchlichen Tradition aufgreifen" (250, vgl. 253). Statt *Ableitung* der innergöttlichen Personverschiedenheit bringt er nur eine *Anwendung* des allgemeinen Begriffs auf die göttliche Dreiheit zustande: seine Trinitätslehre ist „nur als begrifflicher Nachvollzug" zu werten, „der als solcher die eigentliche Wirklichkeit des innergöttlichen Lebens wegen der als Gegebenheit vorausgesetzten Dreiheit der Personen nicht einholen kann" (252) ... Unglücklich-glücklicherweise bleibt nun ja auch bei W.s Annahme dreier vorgängig zu ihrer Persongemeinschaft bestehender „individueller Persönlichkeiten" deren Warum und Woher völlig im Dunkel. Keine Spur, daß *er* zeigen könne, „wie es zu dieser Unterscheidung Gottes in sich gekommen ist" (251)! „Allein, was ist dies anderes als ein: So möcht ich's haben, darum ist es so!?" (D. F. Strauß; 254). Nochmals: Hegel ist da denn doch der bessere Theologe. Entschieden muß W. Pannenberg (a. a. O. 184) widersprochen werden, daß Hegels Trinitätslehre, gar in dieser Deutung seines Schülers, „hinsichtlich der Beziehung zwischen Einheit und Dreiheit" „den bisherigen Höhepunkt" darstellt. Wäre die Trinitätsauffassung der religionsphilosophischen Vorlesungen Hegels durch W. gemäß interpretiert, so wäre ihr Tri- oder Quattuortheismus kaum weniger weit von der christlichen Glaubenslehre entfernt als der (Super-)Modalismus der „Phänomenologie", für die nach W. (257 ff.) das Absolute weder dreipersonal noch überhaupt personhaft ist, sondern nur die neutrische Bewegung des Denkens durch seine allgemeinen Strukturmomente hindurch. Nicht zuletzt scheint es mir methodisch nicht zu genügen, die religionsphilosophischen Berliner Vorlesungen nur von der frühen „Phänomenologie" abzuheben: sie sind Dialektik und System des gleichzeitigen, „kanonischen" Hegel zu konfrontieren, in *diesem* Horizont zu situieren. Hier liegt doch wohl der Hase im Pfeffer. Daß dieses Methodenproblem gemäßer Hegelinterpretation noch der grundsätzlichen Lösung harrt, sei nicht verhehlt. Schließlich ist auch die Bezeichnung „*immanente* Trinität" für diesen Buchabschnitt (227–260) mißverständlich. Und zwar aus zwei Gründen: 1. Weil nach W. grundsätzlich von Gott nur gesprochen werden kann in „Einheit von Gott und

[menschlichem] Bewußtsein Gottes" (206 ff., vgl. 224, 260, 285; 228: es „zeigt sich, daß, indem das menschliche Denken sich zum Unendlichen, zum Begriff erhebt, Gott sich selbst im Denken des Menschen als Gedachtes denkt"). Ich sehe hierin, nebenbei bemerkt, das heute in mancherlei Verdünnungen herumspukende Grundvorurteil des Deutschen Idealismus: es verkennt die Möglichkeit einer Selbsttranszendenz des *Denkens* des Für-uns-Seins Gottes auf dessen Ansichsein hin, ohne das nicht *Gott* gedacht würde. Man will aber partout nicht hinter Kant (vgl. 224 ff.), Hegel usw. zurückfallen: wäre dieses denkerische Fortschrittsbewußtsein nicht mal zu reflektieren? 2. Weil die bei Hegel zumindest anzunehmende Notwendigkeit des Weltbezugs des Absoluten keine volle göttliche Immanenz zuläßt.

Über den Rest des Buchs darf ich kurz sein. Zu *Christologie:* „Daß Gott sich als Sohn offenbart, resultiert ... aus einer doppelten Bewegung. Von der Seite Gottes aus besteht die Notwendigkeit, daß Gott sich ein Anderes wird, damit der Unterschied nicht nur im Spiel der Liebe Gottes mit sich selbst in Gott verbleibt, sondern als Unterschied in der Form des wirklichen Andersseins anerkannt wird. Und von der Seite des Menschen als vorstellenden Bewußtseins besteht das durch Schmerz und Unglück vermittelte Bedürfnis nach Versöhnung, das nur dadurch befriedigt werden kann, daß Gott dem Menschen zur Gewißheit wird", indem er erscheint im äußerlichen Dasein eines einzelnen Menschen, im Fleische Jesu (263 f.). Dabei erscheinen mir, rein als Hegelinterpretationen, problematisch: die Betonung der Seite des mitsamt seiner Welt als existierend vorausgesetzten Menschen, unter Überspringung des Zusammenhangs von Welterschaffung und Menschwerdung Gottes (vgl. 263[168], 264[170], 272; und ed. Lasson II-2, 85–102); sowie die Gleichsetzung Christi – nicht des Geistes (in/als Gemeinde) – mit der Hegelschen Einzelheit (239, 247, 267). Jesu Tod manifestiert seine eigene menschliche Endlichkeit, als die schärfste Spitze der Verendlichung Gottes, – und hebt sie auf (und dadurch „konstituiert sich Gott als die wahre Persönlichkeit": 270): in das von der *Ekklesiologie* thematisierte Selbstbebewußtsein der christlichen Gemeinde. „Indem die Subjekte der christlichen Gemeinde sich in das Todesgeschehen Gottes entäußern und dieses als ihre Versöhnung anerkennen, ereignet sich in dieser Vermittlung die Auferstehung Gottes als Konstitution Gottes als des absoluten Geistes im selbstbewußten, weil anerkannten Geist der Gemeinde" (275): „Gott als Gemeinde existierend" (H. a. a. O., 198). Dennoch sei Gott „nicht ‚erst' im Selbstbewußtsein der Menschen Persönlichkeit, sondern, insofern Gott immer schon Persönlichkeit ist, ist er *auch* in den sich in Gott wissenden Subjekten der christlichen Gemeinde Persönlichkeit" (282). In diesem Zusammenhang nimmt W. auf 4 Seiten Anmerkung (282–286[200]) zum Pantheismusvorwurf abwehrend Stellung, der, wenn überhaupt und nur stark modifiziert auf Gott-Mensch-, nicht Gott-Welt-Einheit (oder wieder überhaupt nicht: 285!), „nur gegen die höchste Stufe seiner Darstellung der Theo-Logie vorgebracht werden" könne (284), gegen die Ekklesiologie. Aber begreift Hegel wirklich (s. oben S. 82 ff.) die ‚immanente' Trinität „abgesehen von der realen Welt *und den Menschen*" (284)? Hierzu wird man eine Behandlung der Frage abwarten, die über das von W. Gesagte hinausgeht und z. B. auch über das, was W. Pannenberg auf der Stuttgarter Hegel-Tagung am 12. 7. 1970 vortrug.

Daß das Buch W.s wichtig und anregend ist, bedarf ja wohl keiner weiteren Begründung. Auch bringt es zur einschlägigen Literatur manche treffende Kritik (z. B. zu E. Hirsch 95 und 101[116], J. Ritter 181[59], J. v. d. Meulen 221[103]).

Das von Wagner in der Kritik der „Phänomenologie" gestreifte Problem der *Eschatologie* wird thematisch in der noch umfangreicheren Dissertation von *Peter Cornehl*[16]. Die Aktualität des Themas, manifest seit J. Moltmanns „Theologie der

[16] *Die Zukunft der Versöhnung.* Eschatalogie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule. Gr. 8° (Göttingen 1971) 378 S. Vandenhoeck. Kt. 38.– DM.

Hoffnung" und vielfacher sonstiger philosophischer und theologischer nebst politischer Futurologie und Utopik, hinterfragt C. auf die vorigen Geschicke: Die neuere Exegese hat die präsentische Engführung der Eschatologie in der Krisentheologie sowohl Barths als Bultmanns gesprengt. Durch außertheologische Anstöße, zumal von E. Bloch und H. Marcuse, gewann auch die Theologie wieder Anschluß an die Fragestellungen des nachhegelschen Denkens. Die theologische Auseinandersetzung mit Hegel selbst wurde seit Barth dadurch weithin blockiert, daß man sich durch die linkshegelianische Hegelkritik, durch deren Destruktion der idealistischen Metaphysik von den fundamentalen religionsphilosophischen Fragen entlastet meinte. „Es gehört zu den ausgesprochenen und unausgesprochenen Prämissen auch der jüngsten Eschatologiedebatte, das Scheitern, den bloßen Schein der Hegelschen Versöhnung als erwiesen vorauszusetzen" (18 f.). Dieses Defizit, das nur die Alternative des Offenbarungspositivismus übriglasse, will C. aufarbeiten, indem er *Hegels Aufhebung der Eschatologie* („kaum eine Philosophie sperrt sich so gegen die im Augenblick bei uns propagierte Eschatologisierung aller theologischen Inhalte wie die seine, und dies aus theologischen Motiven" [17]!), sowie *ihre Interpretation in der Hegelschen Schule,* in deren Mittelpunkt sie zumal bei den bislang meist unterschätzten Rechtshegelianern stand, in extenso darstellt und würdigt.

Grundlegend dafür ist die Vorgeschichte: *Eschatologie in der Aufklärung* (29–92). Schon die spätorthodoxe Eschatologie um 1700 enthielt Symptome der Auflösung in Gestalt von Individualisierung und Spiritualisierung. Vollends demontiert wurde die biblische Reichserwartung, als die historisch-kritische Bibelforschung deren Wurzeln in der nationalpolitischen jüdischen Apokalyptik entdeckte. Reimarus' Antwort: er ließ die Botschaft Jesu darin auf- und untergehen. Semlers Akkomodationstheorie dagegen eliminierte die jüdische mitsamt der christlichen Eschatologie zugunsten der innermoralischen Herrschaft Gottes über die Seelen. Man entschlug sich „der eigentlichen Aufgabe, dem als partikular Empfundenen das Allgemeine gleichsam abzuringen" (40). Auch die Auferstehung Jesu wurde von Semler aus dem Streit um historische Verifikation zurückgenommen in die Unangreifbarkeit des Glaubens allein. „Der Grund des christlichen Glaubens liegt letztlich nicht in der Geschichte, sondern in der unmittelbaren Evidenz der moralischen Wahrheit der Lehre Jesu im Gewissen (Semler) oder im Gefühl (Lessing). Hier liegt der Grund aller späteren christologischen Dualismen und die Wurzel des nicht auszulöschenden Wunsches, die geschichtliche Vermittlung des Glaubens aufzuheben und sich unmittelbar ins Verhältnis zur christlichen Wahrheit zu setzen" (47: der Pannenberg-Schüler sprach!). Was die Enteschatologisierung der ursprünglich auf Weltveränderung zielenden (?; 41) biblischen Reichserwartung übrig ließ, war die Unsterblichkeit der einzelnen Menschenseele. Ihr metaphysischer Prophet: Mendelssohn. Für Lessing jedoch ist die Geschichte ein eschatologischer Erziehungsprozeß, in dem die Kluft zwischen der geschichtlichen Partikularität des Christentums und seinem universalen Anspruch aufbricht. Auch Kants Religionsphilosophie und – via Teleologie – sein gesamtes System ziele ins Eschatologische, auf die „Zusammenstimmung" von Subjekt und Welt, Natur und Freiheit, empirischem und intelligiblem Reich. Die theoretische Erkenntnisrestriktion eröffne den Zukunftsraum der praktisch-moralischen Bestimmung des Menschen. Kant habe tiefer als Lessing den unendlichen Progreß der Zukunft des Einzelnen mit der Zukunft der Gattung, der „Gründung eines Reiches Gottes auf Erden", verbunden, bis zu einem „philosophischen Chiliasmus", ohne doch die Revolution, das große „signum prognostikon", mit dem Reiche Gottes zu identifizieren. Die eschatologischen Vorstellungen der Bibel sind im Sinne der Aufklärung nur subjektive Stimulation auf die allgemeine moralische Vernunftreligion hin. Kant weiß auch: man kann sie repressiv manipulieren. Kant blieb, in summa, stehen bei dem gebrochenen, „zuversichtslosen" (O. Marquardt) Dualismus zwischen: subjektiver Gewißheit eschatologischer Versöhnung – unendlichem Progreß allmählicher Annäherung, politischer „Menschheitsgesellschaft" – theologischem „Reich der Zwecke",

innergeschichtlicher Zukunft – übergeschichtlicher Ewigkeit. Wie der weitere vorhegelsche Idealismus die Kantschen Dualismen – vergeblich – zu überwinden versuchte, sollen Streiflichter zeigen: auf Schleiermacher (Ewigkeit im Augenblick), Fichte (unbedingtes Sollen im unendlichen Progreß) und Schelling (das Absolute in der Geschichte).

*Hegels Philosophie der Versöhnung* (93–162) verfolgt C. von den Jugendschriften durch Jena in die Religions- und die Geschichtsphilosophie Hegels. Die *Jugendschriften* gehen aus von dem Semler-Lessingschen Problem der „Positivität" der christlichen Religion. Kraft der negativen, erzwungenen Akkommodation Jesu an die jüdische Eschatologie, bedingt durch die Horizonte der Entstehung (Willkürgott Jahwe) und Ausbreitung (Verfall des Imperium Romanum) des Christentums, wird die ursprüngliche Tugendreligion zur manichäisch ausgelegten Staatsreligion fixiert. Der Protest des Berner Hegel zumal gegen die traditionelle Eschatologie, die für ihn der schärfste Ausdruck der religiösen Selbstentfremdung des Menschen ist, wird getragen von den Impulsen der Französischen Revolution, die schon in Tübingen „mit eschatologischer Begeisterung begrüßt" wurde (95), und des griechischen Polisideals. Er radikalisiert die Kritik von Semler und Kant und nimmt die Religionskritik der Junghegelianer vorweg (vgl. 106[22] gegen W.-D. Marsch). Die „mit der Eschatologiekritik gepaarte Revolutionserwartung" (107[23]) von Bern wird gegenkritisch aufgehoben in die Versöhnungsspekulation der Frankfurter Zeit. Gewalt läßt sich nicht wieder durch Gewalt, sondern nur durch Liebe, die die Freiheit nicht verletzt, überwinden. Der Positivitätsanstoß führt zur Neubesinnung auf das Geschick Jesu, auf die in ihm vollzogene, also geschichtlich vermittelte „Versöhnung von Gott und Mensch, Endlichem und Unendlichem, die als die Ermöglichung und Eröffnung menschlicher Freiheit, als die endgültige Aufhebung des eschatologischen Dualismus von Diesseits und Jenseits begriffen werden muß" (95). Differenzierter: Jetzt erscheint Jesus als der direkte Antipode des Judentums. Das Reich Gottes, befreit von den jüdischen Aspekten der Macht und Unterordnung, wird neu gewertet als die gegenwärtige Vollzugsgestalt der Liebe. Aber an der Schranke der Objektivität, die Privatisierung und Innerlichkeit erpreßt, scheitern wie Jesus so seine Gemeinde. Es ist das Schicksal der „schönen Seele". Liebe und Leben sind ohne die Kraft der Verwirklichung. Die Versöhnung bleibt subjektiv-innerlich oder wird überweltlich-jenseitig. „Der Fortschritt über die Aufklärung hinaus bedeutet also zugleich eine Radikalisierung der Aporetik. Und doch liegt hier nun gerade die Chance der wirklichen Überwindung" (116): durch den Schicksalsgedanken. Die „schöne Seele", die durch die Flucht ins Leere dem Schmerz entgehen will, wird vom Schmerz eingeholt. Der nur auf ihre Selbsterhaltung bedachten Subjektivität, die sich nicht auf die Objektivität der Wirklichkeit einläßt, verweigert sich die Versöhnung. In der negativen Leerform, Verfallsweise ist die positive, dialektische Lösung angelegt. C. hat die verschiedenen Stufen der fragmentarisch unsystematischen Gedankenentwicklung der Jugendschriften zu einer überraschend kohärenten, *relativ*-kohärenten, von theologischen Aktualitätsspitzen je und je durchstoßenen Skizze systematisiert, für deren Differenziertheit z. B. seine Umschreibung der Stellung des jungen Hegel zu Juden und Griechen (117 f.[33]) spricht. Die Jenaer Kritik des subjektiven Idealismus, seiner ins Jenseits des bloßen Postulats verlegten, verweigerten Versöhnung weitet die Negativ-Folie aus für – zunächst, mit einem gewissen Sprung! – das Christusgeschehen als Grund der Versöhnung in der *Religionsphilosophie*. Hegel führt hier die Thematik seiner Anfänge weiter (vgl. 126 f.). Die Aporetik der Subjektivität, nämlich die gegenwärtige Entzweiung selber überwinden zu sollen, erscheint im Zusammenhang der Heilsvermittlung als Bedürfnis der Erlösung aus der Sünde. In Kreuz und Auferstehung Jesu geschieht die absolute Versöhnung des Menschen mit Gott, und zwar – dies die Antwort auf das alte Positivitätsproblem, welche die die Theologie der Aufklärung beherrschende Trennung von allgemeinen Vernunft- und besonderen Geschichtswahrheiten hinter sich läßt – notwendigerweise in der Einmaligkeit eines

konkreten Menschen. „Denn nur wenn wahr ist und als wahr akzeptiert wird, daß Gott ganz und ohne Vorbehalt in die Wirklichkeit eingegangen ist und sich in dem einen Jesus von Nazareth offenbart hat, ist der Einzelne von dem Zwang ständig neuer Selbstrechtfertigung befreit und kann sich, seiner unendlichen Bestimmung gewiß, auf die Aufgaben der Gegenwart ganz und ohne Vorbehalt einlassen" (131 f.); und Gott hat dies getan, „indem er das Schicksal und die Schuld des Menschen übernommen hat": im Tode Christi (135). „Von daher ergibt sich aus der exklusiven Bindung der Versöhnung an die Erscheinung Christi der inklusive, universal alle Menschen und alle Wirklichkeit einbeziehende Heilssinn dieser Geschichte" (135). Kritisch setzt C. aus, Hegel wolle das Kreuz Christi „als vorübergehendes ‚Moment' im Prozeß der göttlichen Selbstentäußerung ... aus dem Begriff Gottes sub specie aeternitatis deduzieren" (136), „vom vorgeschalteten trinitarischen Prozeß her" (133). Und wenn Hegel die christliche Gemeinde konstituiert sein lasse durch die ‚ewige Wiederholung des Lebens, Leidens und der Auferstehung Christi in den Gliedern der Kirche' (= ed. Lasson IV 208; 141 f.), erreiche er „die restlose Präsenz des eschatologischen Heils nur durch eine Verkürzung der Negation und damit des Todes"; der ‚Tod' werde „doch nur eine Metapher für die Aufhebung des Weltlichen in seiner unmittelbaren Gültigkeit", durch den Geist nämlich, der ‚die Freiheit ist, von allem zu abstrahieren' (= a. a. O. 110; 143). Hegel hat die Endlichkeit des Endlichen verharmlost. „Deshalb ist im Prozeß eschatologischer Aufhebung die Synthesis des ewigen Lebens bereits hier vollständig verfügbar, das Ganze nun wirklich ein geschlossener Kreis, in dem am Ende jede Differenz zwischen Christus und den Christen, dem Geist und der Gemeinde dialektisch aufgehoben wird" (143). Die Eschatologie ist, gegen G. Rohrmoser, keineswegs „nur scheinbar" absent (143[63]). Das Große der neuen Konzeption Hegels, das seine *Geschichtsphilosophie* verstärkt herausstellt: Das Christentum erscheint als die geschichtlich, im Schicksal Jesu, verankerte Religion der Freiheit, der Gleichheit aller Menschen. Diese Entdeckung „enthält die Einlösung des ursprünglichsten und elementarsten Impulses des jungen Hegel" (145), sei's als genaue Umkehr der Berner Positivitätsauffassung. Die Welt post Christum ist „die Geschichte der progressiven Einbürgerung der zuerst religiös, vor Gott, erkannten Freiheit in die rechtlich-politische Verfaßtheit der Welt", „eine große Emanzipationsbewegung ..., die darauf abzielt, den ihr vorausgesetzten Begriff der Freiheit zur Verwirklichung zu bringen und in der Fülle seiner in sich vermittelten Konkretion seine Überlegenheit über alle modern-revolutionären Abstraktionen zu beweisen, die darin besteht, diese noch als Momente in den Gesamtprozeß einzubringen und aufzuheben" – gegen ihre ständige eigene Gefährdung, in Unfreiheit, Fanatismus und Terror umzuschlagen (146 f.)! Universale Mission heißt nach Hegel Einweltlichung und insofern Säkularisierung des Evangeliums der Freiheit: auf daß diese Weltzustand werde. Diese Sicht der Hegelschen Geschichtsphilosophie, in der die protestantische Reformation als die innere, die französische Revolution als äußere Wende des Durchbruchs und Aufbruchs fungieren, arbeitet die Kontinuität der vom Christentum bestimmten europäischen und – so dürfen wir heute hoffentlich sagen – *Welt*geschichte heraus. Sie ist groß auch als Beitrag zum Verständnis der eigenen Zeit. Und zur alten, von R. Haym her anstehenden Kontroverse: „Durch die inhaltliche Bestimmung der ‚geschichtlichen Substanz', die in der modernen Arbeits- und Konsumgesellschaft nur abstrakt gegenwärtig ist, als Freiheit, und zwar als in der doppelten Negation gewonnene, christologisch vermittelte Freiheit, ist die Hegelsche Geschichtsphilosophie über den Vorwurf, ideologische, also interessenbestimmte Rechtfertigung der preußischen Restauration im historischen Gewande zu sein, weit erhaben" (153). Auch hier richtet sich C.s Kritik gegen die „idealistische Rahmenkonzeption der Selbstentfaltung des absoluten Geistes", die es bedingt, daß „wesentlich Neues, was nicht schon im philosophischen Begriff antizipiert wäre, ... von der Zukunft nicht zu erwarten" ist: „Weil die in der christlichen Offenbarung erschlossene Freiheit des Geistes der absolute Endzweck der Geschichte der menschlichen Gattung

ist, also identisch ist mit der eschatologischen Bestimmung des Menschen, deshalb ist auch der Prozeß der Realisierung dieser Freiheit im Medium der Geschichte mit der Realisierung des eschatologischen Heils identisch" (156 f.). Präsentische Eschatologie, bereits verifizierte innerweltliche Theodizee! Ja: Rehabilitierung der Guillotine (mit J. Habermas), ‚List der Vernunft' zum höheren Ruhme der Gewalt: „Das erscheint, theologisch gesehen, als Konsequenz der Eliminierung der Eschatologie und des daraus resultierenden Zwangs zur innergeschichtlichen Theodizee. Es dokumentiert, daß es auch Hegel nicht gelungen ist, mit den Aporien fertigzuwerden, die in der vollständigen Präsentsetzung des Eschaton enthalten sind" (160; vgl. 160 ff., 321). Die Aufgabe jedoch bleibe: „die absolute Versöhnung zu denken" (162).

Auf dem Hintergrund dieses christlich-theologischen Programms diskutiert nun C. in den weiteren, umfangreicheren Abschnitten seines Buches die auseinandergehenden Stellungnahmen der *Hegelschule* (162–312); und das mündet aus in den Schlußvergleich mit *Gegenwartstheologien* (312–359). Die Scheidung der Geister in der Hegelschule, die sich am Problem der Eschatologie vollzog, charakterisiert C. an drei Grundformen (vgl. 163 f., 261, 313 f.). Gemeinsam ist ihnen die Voraussetzung der Gegenwart des Absoluten als Gegenwart des Eschaton; negativ gefaßt, der Protest gegen die Verdoppelung der Wirklichkeit in Diesseits und Jenseits. Durchaus verschieden sind die Interpretationen. Die christliche in der Theologie der *Rechtshegelianer* Ph. K. Marheineke und K. Rosenkranz versteht die Aufhebung des eschatologischen Gehalts der Bibel in die Gegenwart des Geistes als die wahre Konsequenz der christlichen Offenbarung, der in der Menschwerdung Gottes offenbaren Versöhnung. Für die antichristliche Interpretation von *L. Feuerbach* kann die Verwirklichung der Idee nur in striktem Kampf gegen die christliche Tradition, aus der Vernichtung des mit dem Wesen des Christentums identifizierten eschatologischen Dualismus gewonnen werden. Für *D. F. Strauss* löst – nachchristlich – der pantheistische Immanenzglaube der „modernen Weltanschauung" die unvolkommene Vorstufe der biblischen Vorstellungen ab. Und „alle drei Lösungen konvergieren wiederum darin, daß sie ihre jeweilige Entscheidung nicht als Akt purer Dezision ansahen, sondern ihm eine weltgeschichtliche Legitimität zu verschaffen suchten": als Anwalt der universalgeschichtlichen Wahrheit gegen die partikularistische Verengung des Christentums der Vergangenheit (314). Im folgenden einiges näherhin: Die Rechtshegelianer wollen die Hegelsche Christologie, nämlich „die Differenz und Identität von Idee und Erscheinung, trinitätstheologischer und geschichtlicher Begründung der absoluten Bedeutung der Person Jesu", retten vor den Angriffen, die diese Einheit von der einen oder anderen Seite auseinanderreißen: aber die alten Schwierigkeiten potenzieren sich für sie unter den verschärften Bedingungen der nachhegelschen Diskussion (201). *Marheineke* proklamierte zwar die universale Verwirklichung der Versöhnung, aber er suspendierte praktisch deren Hegelsche Dynamik. Bereits in der theologisch begriffenen Religion ist für ihn alle Differenz – nach Hegel: zu Verstand und zu Gesellschaft – überwunden; und „der Prozeß der Einbildung der Versöhnung in die Weltwirklichkeit betrifft nicht mehr auch die Substanz der Wahrheit, sondern nur noch sekundär die Anwendung und menschliche Bewährung der geoffenbarten Sache" (169). „Es handelt sich im Blick auf die Welt also nur um die Zukunft der Ausbreitung der Versöhnung in noch unversöhntes Terrain, nicht aber um eine Zukunft der Versöhnung selbst" (173). „Die Problematik der schon gegenwärtigen Vollendung erscheint" deshalb, weil „die Differenzen zur faktischen Unvollkommenheit nicht in den Begriff der Vermittlung der Versöhnung selbst hineingenommen werden, besonders eklatant" (171). Die spekulative Dogmatik Marheinekes entspreche damit weithin dem, was Hegel als bloß subjektive Versöhnung kritisiert hat. Marheineke mag hier als Beispiel dafür stehen, wie nach C. die Nachhegelianer auf die eine oder andere Weise insgesamt hinter Hegel zurückfallen! Noch entschiedener als Marheineke, für den sich das selige Leben des Einzelnen im Gottesbewußtsein der Gemeinde eröffnet, hat später *Rosenkranz*, der die Akkommodationstheorie neu auf-

legte, die Eschatologie eliminiert. Er scheitere auch bei dem Versuch, die absolute Singularität der Erscheinung der logischen Idee – in Jesus Christus – aus deren Wesen abzuleiten. Aber hat er sich nicht gar redlich darum gemüht, und scheitert nicht auch Hegel daran? Beurteilt C. nicht insgesamt die Rechtshegelianer, wenn er für sie den Namen ‚christlich' nurmehr äußerliches Etikett sein läßt (185) und sie „eher als Partei des Kompromisses denn wahrer Vermittlung" apostrophiert (203), zu hart? Gegenüber der Lehre von der gott-menschlichen Einheit verliert das Geschick Jesu – Tod und Auferstehung – die zentrale Stellung, die es in der Christologie Hegels erhalten hatte (?) (198; ähnlich bei Strauss: 244 ff.). In der Reaktion gegen Strauss' „Leben Jesu" vollzieht sich ein Rückzug aus dem Historischen. Für Marheineke wie Rosenkranz fallen spekulative und historische Theologie auseinander; und es war Strauss, der 1832 in einer Rosenkranz-Rezension ein theologisches Programm entwickelte, das Hegels Religionsphilosophie kritisch und konstruktiv zugleich aufzunehmen erlaubt hätte, jedoch – ein Stück „Tragik der theologischen Hegelrezeption" – unausgeführt blieb (202). Anerkennung findet das Motiv der Rechtshegelianer: zwischen den Fronten neuorthodoxer Repristination und pietistischer Reaktion einer- und junghegelianischer Emanzipation und revolutionärer Neukonstruktion andererseits der Diffamierung der eigenen Gegenwart im christlichen oder antichristlichen Namen zu wehren, positiv: diese Gegenwart als die Gegenwart der christlichen Welt zu verteidigen (204). So repräsentieren die Rechtshegelianer denn doch in ihrer Mehrzahl – nicht nur politisch (vgl., mit *und gegen* H. Lübbe, 206–214), sondern auch theologisch – die „Haltung einer weltoffenen Liberalität": sie sahen sich „im Bewußtsein der Gegenwart Gottes und im Vertrauen auf die versöhnende Macht des offenbaren Geistes in Vernunft und Geschichte befreit ... für eine besonnene, nicht unkritische, aber auch das Gegebene nicht borniert nur im Modus der Entfremdung und Verkehrung wahrnehmende bürgerliche Christlichkeit" (206; vgl. 213). Offensichtlich ist die umfassende Theologiegeschichte der Rechtshegelianer, trotz später zu würdigender Arbeiten von J. Gebhardt, H.-M. Sass u. a., noch immer nicht geschrieben. Sie erscheint hier bei C. vielleicht doch etwas zu stark als die hegelsch-nachhegelsche Vorgeschichte der Pannenberg-Schule. Es kann und muß hier nicht näher eingegangen werden auf die Ausführungen C.s zu Feuerbach und Strauss. Nur soviel: Hegel hatte *Feuerbach* zur Erkenntnis der Gegenwart des Absoluten verholfen; gegen Hegel weist Feuerbach die Begründung dieser Erfahrung in der christlichen Offenbarung und ihrer Eschatologie zurück. Die frühe Schrift „Todesgedanken", die die im „Wesen des Christentums" ausgeführte Religionskritik vorwegnimmt, richtet sich gegen die christliche Eschatologie. Für *Strauss* ist die Differenzierung charakteristisch, daß der Dualismus nicht Produkt, sondern Voraussetzung des Christentums ist: ‚Das Christentum ist ... das Diesseitigwerden des Göttlichen unter Voraussetzung seiner Jenseitigkeit, der Anfang des modernen Systems der Immanenz, aber noch auf dem Boden des alten Systems der Transzendenz.' Die Entwicklung des modernen Bewußtseins läßt den Dualismus und den christlichen Kompromiß hinter sich, als Petrefakten. In der Aufhebung der christologischen Exklusivität sieht Strauss die wahre Explikation des Christlichen, das eben damit ins Allgemeinmenschliche übergeht. Feuerbach und Strauss, Beispiele bürgerlicher Emanzipation vom Christentum, gehen beide von einer pantheisierenden, spinozistischen Hegeldeutung aus und „entwickeln auf dieser Basis eine ‚moderne Weltanschauung', in der unter der Prärogative eines undialektisch gedachten Allgemeinen sowohl der personale Gottesbegriff wie auch die individuelle Unsterblichkeit aufgelöst und in die Immanenz eines mit göttlichen Kräften erfüllten Weltprozesses eingeholt werden"; dessen Subjekt ist bei Feuerbach die Natur, die Menschheit als Naturprozeß, bei Strauss der Geist, die Menschheit als Kulturprozeß (257).

Unser Verf. gibt nun noch, nachdem er anhand von Marheineke und Rosenkranz, Feuerbach und Strauss den christologischen Horizont und Grund der nachhegelschen Eschatologiedebatte diskutiert hat, eine ausführliche Darstellung des speziellen *Un-*

*sterblichkeitsstreits*, wie er in der Hegelschule vor allem nach 1833 entbrannte (260–312). Er skizziert dessen Verlauf und wertet den sachlichen Ertrag unter dem logischen Aspekt des Verhältnisses Individuum-Gattung und unterm anthropologischen Aspekt von Leib-Seele-Geist. Keine Frage, daß auch hier zur engeren einschlägigen Problematik viel des Interessanten beigebracht wird. Daran, daß die an sich berechtigte Kritik der Rechtshegelianer, Göschels z. B., an ihren pantheistischen Gegnern, wie C. L. Michelet, so wenig wirksam war, sei die Fragwürdigkeit ihrer positiven Lösung schuld, die das Geistige zum Aufweis seiner Unvergänglichkeit vorkantisch-dogmatisch hypostasiere (292–298). Andererseits habe die pantheistische Fraktion die Endlichkeit und Einzelheit des natürlichen Individuums und die Unendlichkeit des allgemeinen Geistes je für sich fixiert (305). Am Ende bleibe da wie dort „eine Aporie, die mit den Denkmitteln der damaligen Zeit nicht aufzulösen war" (312). Eine Gesamtkurzbilanz zur Hegelschule: „Die *Linke* löste den Zusammenhang mit der christlichen Offenbarung und verlor damit das theologische Motiv für ein tieferes Interesse an der Subjektivität. Die *Rechte* reduzierte die Dialektik auf einen weltanschaulichen Idealismus und verharmloste die Negativität" (322).

Es empfiehlt sich noch ein Blick auf C.s *theologische Aktualisierungen*, denen vor allem das Schlußkapitel gewidmet ist. Sie sind vermittelt durch die spätere Entwicklung, will sagen Auflösung der Hegelschule in den Junghegelianern: sie haben die präsentische Eschatologie des Meisters und seiner orthodoxeren Schüler radikal futurisiert. Statt gegenwärtiger Versöhnung die Zukunft revolutionären Kampfes! – „als totale Emanzipation von aller bisherigen Geschichte, in revolutionärem Bruch vor allem mit der christlichen Überlieferung" (135 f.). Im Hintergrund Ende der 1830er Jahre der von Entfremdungserfahrung bestimmte Umschwung der allgemeinen Mentalität. Im weiteren Verlauf habe Karl Barth angesichts des relativen geschichtlichen Rechts der linkshegelianischen Religionskritik diese ‚hintergangen' zugunsten eines Offenbarungspositivismus (mit der Konsequenz: „*Nicht*-Revolution!" [326]); spätere Theologen, zumal J. Moltmann und W.-D. Marsch übernahmen dagegen die emanzipatorische Zukunftstheorie einschließlich Revolutionsforderung als ursprünglich-christlich. Dabei werde die Grundthese Hegels von der Gegenwart des Absoluten genau umgekehrt. Jedoch, gibt C. zu bedenken, wäre es einseitig, im Hegelschen Gegenwartspathos nur griechisches Epiphaniedenken zu diagnostizieren, und nicht auch und vor allem das „Bekenntnis zur Realität des Gottes der Versöhnung, der in Christus Mensch wurde und am Kreuz im unendlichen Schmerz der Liebe die Negativität des Todes ausgehalten und in die Affirmation der Freiheit vom Tode verwandelt hat" (340). Hegels ganzes Bemühen war darauf gerichtet, sich gerade der Alternative Restauration-Utopie samt ihren suggestiven Dezisionen zu entziehen: durch das in der Vergangenheit geoffenbarte Prinzip der konkreten Freiheit, die Menschwerdung Gottes in Christus (329). „Der Ausbruch in die Zukunft ist ihm Ausdruck der Verweigerung der Anerkennung der geschehenen und geschehenden Versöhnung" (340). Gerade in ihrer Pseudoradikalität versagen sich heutige theologische Entwürfe der Vermittlung rationaler Argumentation und – machen der Predigt Platz. (Der Pannenbergianer!) Es gehe also darum, die in den Theologien der Hoffnung, Revolution usw. vorhandenen Impulse gesellschaftlicher Theoriebildung aus ihrer Abstraktion zu befreien, in die sie durch die forcierte Eschatologisierung geraten sind. Und dazu könne Hegel helfen.. Dabei unterstreicht C., m. E. sehr zu Recht, die unerläßliche Verifikation der christlichen Welthoffnung an der Vergangenheit des Christentums (334 f.!, 343; 354 f.). Kein Zweifel jedenfalls, daß der größte Teil der von C. namhaft gemachten Motive (vgl. zusammenfassend 318–323) in der gegenwärtigen Eschatologiedebatte virulent ist; diese wird auf weite Strecken mit Kategorien bestritten, die ursprünglich als Instrumente der Christentums- und Religionskritik entwickelt worden sind (323).

Und in der Tat: „die Breite der Fragestellungen, den Reichtum der Argumente und die Intensität der Kontroversen" hat C. in der Behandlung seines Themas auf

vorzügliche Weise zur Gegebenheit gebracht. Seine Auseinandersetzung mit Primär- und Sekundärliteratur ist eine Fundgrube, und mehr als das: sie überrascht immer wieder durch ihre Scharfsicht und Umsicht. Mit dieser wirklichen Summa-cum-laude-Dissertation ist ein einmaliges Lesen nicht fertig. Sind kritische Rückfragen gestattet: Vermeint C. nicht doch – und da hilft auch der sehr häufige Rückgriff auf die prinzipiell-logische Auseinandersetzung von T. Koch[17] nichts – etwas zu leichthin von der, zugegeben: scharf und richtig kritisierten, idealistischen „Rahmentheorie" wegkommen zu können, zum christlich-theologisch zu nutzenden Vermittlungsdenken der Hegelschen Religionsphilosophie? Konkretisiert sein Buch die Verheißung des letzteren überzeugend? Und was ist zu Hegels (gut und gern:) nicht abstraktem (265), sondern *konkretem* Pantheismus, *Pantheismus* aber doch immerhin, christlich zu sagen?

Ein *Sammelband*[18], anläßlich des Hegeljubiläums 1970 herausgegeben, dokumentiert ein am 28. – 30. November 1968 gehaltenes Symposium; er enthält acht Vorträge mit zumeist je zwei kurzen Gegenreferaten und der Schlußantwort des Referenten. Die Sondierungen bestreichen insgesamt das ganze Problemfeld der Hegelschen Religionsphilosophie, ihrer Bedingungen und Wirkungen in Geschichte und Gegenwart. Was *D. Henrich* vortrug über „Some Historical Presuppositions of Hegel's System" ist in einer Neufassung auch deutsch nachzulesen[19]: Hegels Beziehung zu Kants und Hölderlins Denken, letzteres systematisiert durch Sinclair, erscheint als der Schlüssel für Hegels Entwicklung über Kant hinaus. *H. S. Harry* untersucht insbesondere die Aufnahme der Kantschen praktischen Vernunft durch Hegel. *W. H. Werkmeister* zieht diese Einflußlinien weiter in die „Phänomenologie des Geistes", die er als Entfaltung der Grundlinien der Ontologie Kants betrachtet. Das unglückliche Bewußtsein der „Phänomenologie" vergleicht *M. Greene* mit Nietzsches Theorie der christlichen Sklavenmoral, mit dem Ergebnis der Unvergleichbarkeit, jedenfalls nur derjenigen von Antipoden. *J. E. Smith* stellt sich das interessante Thema des Verhältnisses von Geist und Gemeinde in der Spannung von Universalitätsanspruch und kirchlicher Partikularität. *G. L. Kline* beschreibt den Unterschied zwischen Hegels „Aufhebung" der Religion und dem Absterben oder Abtöten, das Marx und Lenin ihr zudenken bzw. antun; unhegelsch bei Marx findet K. neben der Absterbenstheorie die Zukunftsorientierung und die unversöhnliche Prometheusgesinnung[20]; Plechanow und Lenin entfernen sich noch weiter von Hegel. Der Herausgeber des Bandes *D. E. Christensen* versucht in längeren Ausführungen (217 bis 248) Beurteilungskriterien der Hegelschen Dialektik zu entwickeln und an religionsphilosophischen Texten Hegels zu bewähren; er nennt: „authenticity", deren Bedeutung (= formale Kohärenz?) mir nirgends deutlich wurde, und „warranted belief", die an überschaubaren historischen Tatbeständen gerechtfertigte Glaubwürdigkeit; *J. N. Findlay* spricht auf seinen sehr viel verständlicheren Gegenreferatsseiten zu diesem doch etwas unhegelschen Kriterienunternehmen (249–254) von „material adequacy" (249)[21]. Anhand eines Überblicks über die Entwicklungsetappen von Hegels religionsphilosophischem Denken unterstreicht *Q. Lauer*, daß der Gehalt des philosophischen Gedankens bei Hegel religiös ist: das unendliche Subjekt-Objekt „Gott", in das alles Endliche dynamisch einbezogen ist; L. sieht, mit E. Fackenheim (s. oben S. 73–76), Hegels „gigantic endeavor" darin: „to synthesize a faith which is essentially receptive of the divine with a rational thought which is autonomous and

[17] *Differenz und Versöhnung* (1967); s. PhTh 47 (1972) 272–275.

[18] *Hegel and the Philosophy of Religion.* The Wofford Symposium, hrsg. v. *Darrel E. Christensen.* Gr. 8° (Den Haag 1970) XVIII u. 300 S. Nijhoff. Kt. 36.– G.

[19] *Hegel im Kontext* (Frankfurt 1971) 41–72.

[20] Betr. dieses Unterschieds bringt W. Shea einige m. E. berechtigte Differenzierung an (204-207); vgl. aber auch Klines Antwort: 213 f.

[21] Chr. verzeichnet 242[1] bisherige Versuche einer strikteren Formalisierung der Hegelschen Dialektik von Y. Gauthier, M. Kosok und F. G. Asenjo.

self-creative" (264). Auch von den „Gegenreferenten" wurde durchaus Bedenkenswertes eingebracht. So betont z. B. *E. Th. Long* (50–54) die Bedeutung der späteren Werke Hegels für die Interpretation der frühen Schriften; die Tendenz, einen fremden Gesichtspunkt bis zu dessen Grenzen durchzuführen und seinen Schwerpunkt jenseits seiner selbst zu finden, biete eine Möglichkeit, auch im Denken des jungen Hegel mehr, gleichsam experimentelle, Problemkontinuität zu finden. *W. E. Steinkraus* (79–84) wehrt sich gegen die Bevorzugung des Griechentums durch Hegel gegenüber dem Christentum und gar gegenüber dem Judentum; er meint, daß Hegel die Volksreligion, die er bei den Griechen suchte, in seiner eigenen Zeit hätte antreffen können bei Mennoniten und Quäkern, aber „er wußte mehr über Zeus als über William Penn" (80) ...

Zwar ist es seit 1971 wieder etwas stiller geworden um die Religionsphilosophie Hegels (wie wäre sonst auch nur nachzukommen mit dem Lesen der Veröffentlichungen!): dafür, daß die Diskussion in Gang bleibt, bieten die Bücher der letzten Jahre, wie auch dieser Bericht zeigen konnte, Anstöße und Material in genügendem Ausmaße.

# Besprechungen

Heimsoeth, Heinz, *Transzendentale Dialektik.* Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Gr. 8°. Berlin, de Gruyter. 1. Bd.: Ideenlehre und Paralogismen (XI u. 199 S.) 1966. 28.– DM; 2. Bd.: Vierfache Vernunftantinomie; Natur und Freiheit; intelligibler und empirischer Charakter (VI u. S. 200–406) 1967. 28.– DM; 3. Bd.: Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung (S. 407 bis 644) 1969. 18.– DM; 4. Bd.: Die Methodenlehre (S. 645–847) 1971. 28.– DM.

In der Vorrede gibt H. einen Überblick über die Situation der Kommentare zur Kritik der reinen Vernunft. Sie ist, wie schon *Paton* bemerkt hat, in der Tat skandalös. Außer den Kurzkommentaren und Vaihingers Werk, das nicht über die Ästhetik hinauskam, schließen die übrigen (ausländischen!) Kommentare (*H. J. Paton, H. J. Vleeschouwer)* entweder mit der transzendentalen Analytik ab oder behandeln die Dialektik nur noch beiläufig (wie *N. Kemp Smith).* Sie alle waren zumeist an Kants philosophischer Grundlegung der Naturwissenschaften interessiert, während sich Kant selbst die Kritik an der bisherigen Form der Metaphysik und die Begründung einer neuen Metaphysik zum Ziel gesetzt hatte. Über das dringende Bedürfnis eines Kommentars zur „zweiten Hälfte" der „Kritik der reinen Vernunft", eben der transzendentalen Dialektik, besteht somit kein Zweifel. H. ist es zu danken, daß er, gestützt auf seine langjährigen Untersuchungen und in Zusammenarbeit mit *J. H. Vleeschouwer,* die durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft ermöglicht war, diesem Mangel abgeholfen hat.

H.s Interpretation geht von der Annahme aus, daß Kant grundsätzlich konsequent und in der ständigen Vorschau auf künftige Systemaufgaben gedacht hat; wobei der Kommentar jedoch die durch die Wende zu einem neuartigen Denken geschaffene Situation berücksichtigt, die es mit sich bringt, daß Kant in der Verwendung der Termini zuweilen auf den traditionellen Sprachgebrauch zurückgreift. Die technische Einrichtung des Kommentars, vier nicht zu umfangreiche Teile (mit Verweisen am Kopf jeder Seite auf die Seiten der 1. und 2. Auflage und die Seiten der Akademieausgabe) ist handlich. Im Text erfolgen Verweise auf Textstellen durch Angabe der von jeder Überschrift Kants aus gezählten Druckabschnitte. (Wann erhalten wir endlich eine für die Zitierung geeignete Textausgabe, in der alle Abschnitte durch das ganze Werk durchgezählt sind?) Bei erläuternden Klammerbemerkungen in zitierten Texten ist es jedoch, ohne die Texte selbst zu Rate zu ziehen, nicht immer über jeden Zweifel erhaben, ob die Einschübe von Kant oder vom Kommentator stammen. Eine Unterscheidung durch eckige Klammern wäre hilfreich.

Der Kommentar erklärt den Text, sowohl aus dem näheren wie ferneren Kontext, mit erschöpfenden Voraus- und Rückverweisen, durch Paralleltexte aus den kritischen, vorkritischen und späten, veröffentlichten und unveröffentlichten Schriften Kants. Das ganze Material des Corpus Kantianum wird, so wie es jeweils zur Erklärung nötig ist, in Anmerkungen und Zitaten zur Verfügung gestellt. Daß dies auch wiederholt geschieht, vermehrt die Brauchbarkeit eines Kommentars, den man, ohne alles Gesagte gegenwärtig zu haben, auch zu einzelnen Textstellen konsultieren will. Der Umfang des Kommentars (830 S.) bleibt dennoch in einem gesunden Verhältnis zum kommentierten Text (530 S. der 2. Ausgabe). Der

Kommentar besteht jedoch nicht aus bruchstückhaften Anmerkungen, sondern bietet einen für sich lesbaren Text. Berücksichtigt wird, außer der schon erwähnten systematischen Einheit, der Hintergrund der transzendentalen Dialektik in der rationalistischen Metaphysik der Neuzeit seit Descartes, aber auch in den vorkritischen Schriften Kants und seinen Vorlesungen; die bisherige und neue, kantische Terminologie mit Hinweisen auf Erstformulierungen und auf den Gebrauch zu verschiedenen Zeiten; die namentliche oder unausgesprochene Bezugnahme Kants auf frühere oder zeitgenössische Philosophen. Hinweise, die nicht vom Text selbst aufgegeben sind, auf sachlich verwandte Problemstellungen oder Problemlösungen der nicht-rationalistischen Metaphysik finden sich nur spärlich. Es liegt in der Natur der Sache, daß in einem Kommentar Kant durch Kant erklärt wird. Wo es angezeigt oder zur Verdeutlichung nötig erscheint, bedient sich H. dazu jedoch auch nicht-kantischer Termini, die aber als solche kenntlich gemacht werden. Verwandte Begriffe, die leicht verwechselt werden können, werden sorgfältig von einander abgegrenzt; vor naheliegenden Mißverständnissen, z. B. bei alten, heute nicht mehr oder anders gebrauchten Ausdrücken, oder wenn ein Terminus von Späteren in einem anderen Sinn verwandt wurde (z. B. empirischer und intelligibler Charakter bei Schopenhauer und Schelling) wird der Leser gewarnt. Die Texterklärung erfolgt aus einer Sicht des Ganzen heraus, die insbes. demjenigen hilfreich sein wird, der zum ersten Mal an den Text herantritt und dem diese Sicht daher naturgemäß noch fehlt.

Das Werk wird durch ein Namen- und Sachregister erschlossen. Obwohl das letztere keine Vollständigkeit der im Texte Kants anzutreffenden Termini erstrebt und dafür mit Recht auf die Register zum Kanttext selber verweist, so wäre doch die vollständige Angabe aller im Kommentar erklärten oder besprochenen Termini recht hilfreich. Im Sachregister fehlen z. B. Notion, Übergang, Exponent, Titel (für Klassenbegriff), Modi (der Ideen), Anfang, Affektion sowie einige wichtige Kommentarstellen für andere, angegebene Termini.

Der vorliegende Kommentar ist erklärend und enthält sich gegenüber Kant jeder eigenen, verschiedenen Stellungnahme, sei es wegen sachlicher Übereinstimmung, sei es aus methodischer Abstraktion. Obwohl diese Enthaltung legitim ist, muß man doch erwarten, daß ein Kommentar ggf. auch auf Inkongruenzen aufmerksam macht. Dies geschieht m. E. auch dort nicht, wo es sich vom Textbestand und von der Deutung des Kommentars selbst dem Leser aufdrängt, wie etwa, wenn Kant es abweist (Komm. 540), den Grundsatz der Kausalität auf Dinge an sich anzuwenden, obwohl er an anderer Stelle selbst vom Ursachegedanken mit Bezug auf Dinge an sich (als nicht-sinnliche Ursache unserer sinnlich-anschaulichen Realitätsvorstellungen) Gebrauch macht (Komm. 293), oder wo Tatsachen, wie etwa die der Parapsychologie, nicht in das Schema der kantischen Wissenschaftsauffassung passen (vgl. Komm. 721). Soweit jedoch die Darstellung und das immanente Verstehen Kants in Betracht kommen, wird man sagen müssen, daß die Interpretation des Kommentars dem Text vollkommen gerecht wird. Dieser Kommentar hat sich verdient gemacht um die Kantische Philosophie und die Philosophie überhaupt.

W. Brugger, S. J.

Cabada Castro, Manuel, *Sein und Gott bei Gustav Siewerth* (Themen und Thesen der Theologie). Gr. 8° (342 S.) Düsseldorf 1971, Patmos. 48.– DM.

Mit dem im Titel angegebenen Thema behandelt der Verf., wie er in der Einleitung selbst hervorhebt (13), das zentrale Problem im philosophischen Denken Gustav Siewerths, so daß die Arbeit in Wirklichkeit eine Einführung in seine philosophischen Schriften darstellt. Der 1. Tl. enthält eine Darstellung des Seins mit den Abschnitten „Das Sein als Grund" (I), „Die ‚Verbegrifflichung' des Seins und ihre Gründe" (II), „Die Abstraktion als Eindringen ins Sein" (III), „Das Nichts" (IV), „Die Sprache und ihre Herkunft aus dem Sein" (V), „Der Mensch und das Sein" (VI), „Das Sein in sich selbst" (VII). Das Leitmotiv dieses 1. Teils ist die Idee der Ganzheit, die philosophisch bei Siewerth zur Ausgestaltung des Identitätssystems führt, sich jedoch auch in anderen Bereichen – z. B. in der Pädagogik – als dominant erweist. Wie jedes andere Identitätssystem muß natürlich auch dasjenige Siewerths die Frage nach der Integrierbarkeit empirischer und metaphysischer

Mannigfaltigkeit evozieren, welche sich selbst im Modus des Scheins einem undifferenziert zugreifenden Identitätsdenken widersetzt. C. stellt diese Frage vor allem in den Kapiteln „Das Nichts" (92–103) und „Subsistenz und Nichtsubsistenz des Seins" (166–169), wobei er ungeachtet der „Verspannungslosigkeit des Seins mit dem Nichts" (98 ff.) auf die onto-logische Funktion des Nichts-Denkens (vgl. 97) hinweist.

Die Frage nach dem Verhältnis von Identität und Differenz leitet dann zum 2. Tl. über, der in den Kapiteln „Vorüberlegungen über die Seins- und Gottesproblematik" (I), „Das Nichts und die göttliche Idealität" (II), „Die Einheit der Schöpfung mit Gott" (III), „Der Ort des Seins" (IV), „Die exemplarische Struktur des Seins" (V), „Exemplarische Struktur und Gotteserkenntnis" (VI) das Verhältnis von „Sein und Gott" behandelt. Dabei bringt C. es fertig, die meist recht schwierigen und zuweilen kunstvoll verschlüsselten Gedankengänge Siewerths in eine verhältnismäßig übersichtliche Ordnung zu bringen. Als grundlegend für die Klärung des Verhältnisses von Identität und Differenz im Verhältnis Sein-Gott erscheint die Vermittlungsfunktion des Seins, welches in sich nicht subsistent ist und gerade so die differente Subsistenz des Endlichen und des Unendlichen ermöglicht (vgl. 210). Das Sein erscheint als unübersteigbar und vermag so auch die Differenz zwischen Subsistenz und Nicht-Subsistenz zu überbrücken (214). Die Spannung zwischen Subsistenz und Nicht-Subsistenz (Aktualität des Seins) im Bereich des Endlichen ermöglicht die Interpretation des Endlichen als des Bildes und zugleich Wider-Bildes der Subsistenz Gottes und weist damit zugleich transzendierendes Denken in seine Notwendigkeit, aber auch Beschränktheit ein (vgl. 252 ff.). Im Lichte des so gedeuteten Identitätsdenkens erhalten dann auch die „exemplarische Identität" (216 ff.), das Verhältnis von „Endlichkeit und Unendlichkeit" (223 ff.) sowie die „Analogie als Weise der Identität" (237 ff.) ihren philosophisch-systematischen Ort. Der Ambivalenz von Bild und Wider-Bild im Bereich des geschaffenen Seins korrespondiert exakt die Deutung des Seins als eines vermittelnden Prinzips, welchem gleichwohl die Subsistenz und damit die Funktion eines quasi Überunendlichen aberkannt werden.

Identitätsdenken, welches diesen Namen zu Recht tragen soll, wird damit wohl bis an die Grenze des Möglichen erweitert – wobei C. es nicht unterläßt, auf die zur stärkeren Akzentuierung der Differenz hintendierende Entwicklung innerhalb des Denkens Siewerths hinzuweisen (269 ff.). Es ist nicht zu verkennen, daß sich Siewerth von der strengen Identität zur Analogie im Sinne des „partim diversa, partim non diversa" (Thomas, In XII Met. IV, 1, n. 535) hinbewegt hat, so daß sich zumindest in dieser Frage der Streit um die sachgemäße Vertretung des Thomismus in Zukunft vielleicht als ein Streit um Worte erweisen könnte.

Im 3. und letzten Tl. des Buches reflektiert der Verf. über „Das Bedenken der ‚Differenz' und der Offenbarung in der Erörterung des Seins und Gottes" (267 ff.), wobei er zunächst noch einmal die Frage nach der „Differenz" (I), sodann die nach der philosophischen Bedeutung der „Offenbarung" (II) aufwirft. Der 1. Abschnitt enthält lediglich eine Zusammenfassung bereits früher erörterter Positionen, die anschließend im 2. Abschnitt im Lichte der christlichen Offenbarung gesehen werden. Dabei wird deutlich, daß es vor allem die Dreifaltigkeitsspekulation gewesen ist, die Siewerth in seinen späteren Schriften zur Konzipierung des Verhältnisses von Aktualität (Nicht-Subsistenz) und Subsistenz inspiriert hat, denn die Darstellung dieses Verhältnisses ist nur die philosophische Reflexion des Verhältnisses des göttlichen Wesens zu den göttlichen Personen (vgl. etwa 294). An dieser „Einheit von Seins- und Offenbarungsdenken" (302 f.) soll sichtbar werden, daß das Verhältnis von Theologie und Philosophie kein Herrschafts-Knechtschafts-verhältnis, sondern eine harmonische Einheit ist, in der die eine den Sinn ihrer Funktion jeweils durch die andere gewinnt. Die Offenbarung reicht insofern nicht über das im Rahmen des Seinsdenkens Denkbare hinaus, als „auch die Offenbarung nicht eigentlich das Sein, sondern das Sich-Zeigen des Seins, seine Eröffnung und Mitteilung betrifft" (310). Auf der anderen Seite übersteigt diese Mitteilung jedoch die Möglichkeiten rein begrifflicher Klärung, da letztere stets dahin tendiert, es bei der Fixierung endlicher Subsistenz zu belassen und so den vermittelnden Charakter des Seins zu vergessen. Theologie und Philosophie greifen so in ursprünglicher Gleichberechtigung ineinander.

Es ist C. zweifellos als Verdienst anzurechnen, mit seinem Buch auf die philosophische Bedeutung eines Denkers hingewiesen zu haben, dessen Schriften wenige Jahre nach seinem plötzlichen physischen Ableben bereits von wirkungsgeschichtlicher Funktionslosigkeit bedroht schienen. Es ist zu hoffen – wenngleich nicht unbedingt auch zu erwarten –, daß die Arbeit des Verf. einen Anstoß zur intensiveren Beschäftigung mit dem umfassenden Werk Siewerths darstellt. Sie würde sich um so eher dazu eignen, als C. unter Hinzuziehung auch der unveröffentlichten Schriften in der Tat einen Überblick über das Gesamtwerk liefert. Dabei bedient er sich einer wohltuend sachlichen Sprache, ohne allerdings jemals sein vorbehaltloses Einverständnis mit dem interpretierten Autor zu verleugnen.

Aus letzterem ergibt sich freilich, daß der Darstellung des Verf. nicht die Qualität einer kritischen Auseinandersetzung zugesprochen werden kann, ohne welche sich eine philosophische Rezeption kaum wird vollziehen können. In einer solchen Auseinandersetzung müßte vor allem nach dem Verhältnis des Identitätsdenkens Siewerths zum dialektischen Denken Hegels gefragt werden. Häufig genug spricht C. im Zusammenhang mit dem Identitätsdenken Siewerths selbst von Dialektik, ohne daß eine Abgrenzung zu Hegel mehr als verbal durchgeführt würde. Zuweilen stellt sich der Verdacht ein, daß entweder manche Formulierungen Siewerths das Intendierte nicht treffen oder eine begriffliche Abgrenzung gar nicht mehr zulassen, trotz der Hegelkritik in „Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger". So muß man sich etwa fragen, welchen Sinn Sätze wie der folgende in einer – gemessen an Hegel – nichtdialektischen Denkmethode noch haben sollen: „Dieses Mittlere (= das Sein, Rez.) ist in seinem Wesen nur aufhellbar durch die teilnehmende Selbigkeit mit den Vermittelten und durch das Eigene des Vermittelns und der Mitte." (Siewerth, Das Sein als Gleichnis Gottes, S. 44, zitiert auf S. 205.) Im Zusammenhang mit der hier dringend erforderlichen begrifflichen Klärung wäre dann auch einiges zur Sprache Siewerths zu sagen. Der Verf. bemüht sich mit großer Geduld, die bereits seit langem immer wieder beklagte Dunkelheit der Sprache aufzulichten, jedoch muß man ihm hier häufig genug ehrenvolles Scheitern testieren. Ausdruck dieses Scheiterns ist die immer wiederkehrende Verwendung des Adverbs „irgendwie" gerade dort (vgl. 218, 219, 220, 222, 223, 225, 226, 227 et passim), wo mit „irgendwie" durchaus nichts mehr begriffen werden kann. C. gibt zwar zu, „daß die Sprache Siewerths ... verständlicher sein könnte" (24), ist aber prinzipiell der Ansicht, die Annäherung an den Grund müsse die Klarheit des Ausdrucks trüben (vgl. 25). Man fragt sich hier jedoch unwillkürlich, ob es einem Denken, welches so sehr die Idee der Vermittlung in den Vordergrund stellt, eigentlich angemessen ist, wenn ihm „der unbedingte Drang nach begrifflicher Wahrheit irgendwie (!) schon verdächtig" (25) ist. Was weiterhin einer philosophischen Rezeption Siewerths vorbehalten bleiben muß, ist eine Prüfung seines Verhältnisses zu Duns Scotus – weniger, um dem Doctor subtilis die ihm zustehende historische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als vielmehr um der von ihm herausgestellten konstitutiven Funktion des Widerspruchsprinzips willen, welche – wie der Verf. zu Recht hervorhebt (92 ff.) – auch bei Siewerth eine wesentliche, aber doch nicht in allen Punkten durchsichtige Rolle spielt.

Der Klappentext hebt das „nüchtern-kritische Verhältnis" C.s zu seinem interpretierten Autor hervor. Nüchtern ist das Verhältnis bei aller Verehrung durchaus – die kritische Auseinandersetzung jedoch wird erst noch zu leisten sein.

H. - J. Werner

Krämer, Hans Joachim, *Platonismus und hellenistische Philosophie.* Gr. 8° (396 S.) Berlin-New York 1971, de Gruyter. Lw. 98.– DM.

Der Autor, bekannt durch zwei große Bücher und viele Aufsätze über die antike Philosophiegeschichte, besonders über die esoterische Philosophie in Platons Akademie, schreibt in diesem Buch über das Fortwirken der klassischen griechischen Philosophie, besonders über das Fortwirken der Lehre der Alten Akademie, in den Philosophenschulen des Hellenismus, also in den Lehrmeinungen des Epikureismus, der Stoa und der Neueren Akademie. Dem Einfluß des Peripatos auf die hellenistischen Philosophien sind schon viele Untersuchungen gewidmet worden. K. berücksichtigt diese Untersuchungen und geht über diese hinaus, indem er zeigt, daß wichtige Positionen der hellenistischen Philosophien auch von Lehrmeinungen der

Älteren Akademie beeinflußt gewesen sein müssen. Sein Buch besteht aus vier voneinander unabhängigen Teilen: in Tl. I (5–107) untersucht er den Ursprung und das Wesen der sog. akademischen Skepsis und deren Beziehungen zur Älteren Akademie, in Tl. II (108–187) spricht er über „die Bedeutung der nachplatonischen ‚Timaios'-Interpretation für die Ausbildung der stoischen und epikureischen Theologie und Prinzipienlehre", in Tl. III (188–230) über einige Begriffe der epikureischen und der stoischen Ethik, sofern diese sich mit Positionen der Alten Akademie berühren, und in Tl. IV (231–362) über Epikurs Theorie von minimalen Größen und über die Ursprünge dieser Theorie im älteren Atomismus, in der Elementenlehre der Akademie sowie in der Kritik des Aristoteles an diesen beiden Positionen.

Tl. I hat also die Zusammenhänge zwischen der Älteren Akademie und der Neueren Akademie zum Gegenstand: die „Kontinuität der akademischen Dialektik" (14–58), „die Umbildung der Ideenbeweise" (58–75) und „die Umbildung der Kategorien- und Prinzipienlehre" (75–107). Aus der aristotelischen „Topik" arbeitet K. eine der Älteren Akademie zuschreibbare „elementare Form des dialektischen Verfahrens" heraus. Demnach vollzog sich „das dialektische Gespräch" zwischen zwei Partnern, von denen der eine die Rolle des fragenden Angreifers, der andere die des antwortenden Verteidigers übernahm; beide mußten sich im Bereich des Wahrscheinlichen (ἔνδοξον) bewegen, mit Schlüssen, Beispielen, Analogien oder Bedeutungsunterscheidungen operieren; dabei konnte es zu entgegengesetzten Schlüssen und zu Aporien (ἰσότης ἐναντίων λογισμῶν) kommen; und da es sich um bloße Übungsgespräche handelte, brauchten die Partner ihre Thesen nicht aus Überzeugung, sondern nur „discussionis gratia" (λόγου χάριν) zu vertreten (14–27). Neben das Wechselgespräch und den Lehrvortrag sei allmählich als dritte Form der Auseinandersetzung die „Disputation in Rede und Gegenrede" getreten (27–32). Vom Wechselgespräch und von der Disputation der Älteren Akademie führte der Weg zur polemischen Methode des Arkesilaos und zu den verschiedenen Formen des „in utramque partem disserere" der Neueren Akademie. Hinzu kam freilich auch, daß die Aporie nicht mehr für ein Durchgangsstadium, für etwas zu Überwindendes gehalten wurde, sondern für einen Abschluß, daß sie also isoliert und absolut gesetzt wurde (51), und es so – im Kampf gegen den stoischen Dogmatismus – zur Forderung nach Epoché kam. Die Formaldialektik, „die ontologisch unverbindliche Dialektik der Diskussion", gewann das Übergewicht über die „Ideen-Dialektik" (54). Die Ideenbeweise wurden umgebildet: aus den Beweisen für die Existenz eines Allgemeinen wurden nun Beweise für die Nichterfaßbarkeit des Einzelnen; so wurden sie gegen den stoischen Sensualismus gewendet (58–75). Auch die neuakademische Charakterisierung der Wahrnehmungswelt stand noch in einem Zusammenhang mit der Systematik der Älteren Akademie: besonders mit der Lehre vom „Prinzip der unbegrenzten Zweiheit des Groß-Kleinen" und mit der Einteilung der Kategorien (die Relationskategorie spielte eine wichtige Rolle bei der Kritik an der empiristischen Erkenntnislehre der Stoa) [75–107].

In Tl. II zeigt K. zunächst, wie die „Timaios"-Interpretation und die Physik der Älteren Akademie die stoische Prinzipienlehre beeinflußt hat: so die stoische Lehre von einem Urprinzipienpaar und die vom wirkenden Prinzip, vom Logos. Nach K. weist die stoische Lehre vom Logos zurück auf die platonische vom Demiurgen, entsprechen die „λόγοι σπερματικοί", die „Formträger bei der Weltbildung", den „Ideen des Platonismus in ihrer Funktion als Weltmodell" und entspricht die Einheit und Allgegenwärtigkeit des stoischen Logos der Einheit und Allgegenwart der platonisch-akademischen Weltseele (114–116). Auch die epikureische Theologie hat in ihren Lehrmeinungen vom Modellcharakter und vom Sonderstatus der Götterwelt akademisches – und zugleich freilich auch aristotelisches – Gedankengut aufgenommen. K. entnimmt dies der epikureischen Terminologie. Nach ihm hat Epikur außerdem „die im ‚Timaios' grundgelegte organologische Auffassung des Kosmos polemisch gegen die Lehre der klassischen Kosmologie von der Ewigkeit gewendet, obgleich sie seinem eigenen, mechanistischen Weltbild von Hause aus fernlag" (185). Epikur habe schließlich auch durch die Annahme eines vierten, „namenlosen" Seelenstoffes auf die früharistotelische und gemeinakademische Seelen- und Bewegerlehre zurückgegriffen; die παρέγκλισις dieser Seelenatome stelle eine „Reduktionsform der klassischen Selbstbewegung der Seele" dar (185/6).

Im III. Tl. sieht K. auch die Ethik Epikurs vom Platonismus beeinflußt, speziell Epikurs Lehre von der „katastematischen Lust": von der Begrenztheit der Lust, von der Unmöglichkeit ihrer Steigerung, von der Ausgeglichenheit und Ruhe, von der „Unerschütterlichkeit des einmal gewonnenen Zustandes", von der „Ethik des Maßes und der Autarkie des einfachen Lebens" usw. (216,17). K. übersieht nicht, daß „die Eudämonologie Epikurs teils Positionen der Ethik Demokrits weiter ausarbeitet" und z. T. auch „in sich selber ruht", meint aber doch, daß „die Grundbegriffe der Beschreibung: ‚Grenze', ‚Zustand', ‚Höchstwert' (ἀκρότης), ‚Ausgeglichenheit' (ἰσότης) und ihr innerer Zusammenhang ... von der Prinzipienphilosophie des Platonismus her mit bedingt und geschichtlich von diesem Hintergrund her angemessener und besser zu verstehen" sind (218). Bezüglich der stoischen Ethik verweist K. auf Arbeiten vieler Forscher, die gezeigt haben, daß diese (wenigstens die altstoische Ethik) „der Akademie verpflichtet" ist und daß sie „deren frühsokratisch-rigoristische Tendenzen" weitergeführt und radikalisiert hat (220–30). Was er über das Verhältnis zwischen dem akademischen und dem stoischen Arete-Begriff schreibt, läßt sich durch weitere Quellenhinweise ergänzen.

Im IV. Tl. befaßt sich K. mit den Beziehungen zwischen Epikurs Lehre vom Minimum und der Physik der Altakademiker, z. B. mit der Lehre von den unteilbaren Linien. Als Quelle für Epikurs Lehre dient ihm der Herodotbrief (aus Diogenes Laertios, X. Buch) und das I. und II. Buch der Schrift „De rerum natura" von Lukrez. Nach einer kurzen Darstellung der Atomlehre Demokrits (sehr wahrscheinlich kein „mathematischer Atomismus" und kein „Bewegungssystem der Minima") und der aristotelischen Lehre von der unendlichen Teilbarkeit der Größen und vom Kontinuum, aus der Epikur wahrscheinlich die – freilich ungenügende – Konsequenz gezogen hat, daß über die Atomlehre hinauszugehen sei zu der Annahme von atomaren Minima, beschäftigt sich K. mit der Physik der Akademiker. Es ergeben sich für ihn Parallelen zwischen der von Aristoteles bekämpften akademischen Lehre von Körperelementen und unteilbaren Raum-, Zeit- und Bewegungseinheiten einerseits und der epikureischen Lehre vom Unterschied zwischen Minima und Atomen, von Zeitminima, Bewegungsminima usw. andererseits. Ob sich Epikur auch dessen bewußt war, daß er „in die Nachfolge des zeitgenössischen Platonismus geraten" war, ist zwar nicht sicher, aber doch wahrscheinlich. Das Studium der aristotelischen „Physik" und der peripatetischen Streitschrift „De lineis insecabilibus" konnten ihn in die Nähe der dort kritisierten Positionen gebracht haben. Die in dieser Schrift referierten fünf Argumente für den Ansatz unteilbarer Größen werden vom Verf. in einem Exkurs (333–362) diskutiert; sie gehören nach K. zum „Umkreis der xenokratischen Physik" (was auch schon andere Forscher angenommen haben).

Auch dieses Buch zeugt wieder von der immensen Belesenheit K.s: Es wird eine ungeheure Fülle von antiken Texten und von Sekundärliteratur zitiert. So ist es ein wertvoller Beitrag zur geistesgeschichtlichen Erforschung der Lehrmeinungen der Älteren und der Neueren Akademie sowie der Stoa und der Epikureer.

K. Bärthlein

Nietzsche-Studien. *Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung.* Hrsg. v. *M. Montinari / W. Müller-Lauter / H. Winzel.* Bd. I. Gr. 8° (VIII u. 469 S.) Berlin-New-York 1972, de Gruyter. 98.– DM.

Die Nietzsche-Studien wollen, wie die Herausgeber im Vorwort erläutern, „für die Vielfalt der Fragen, die in unserer Zeit an Nietzsche gestellt werden, ... ein internationales Forum bilden", ohne sich einseitig „einer bestimmten Richtung oder Schule" zu verpflichten. Diese intendierte Offenheit wird im vorliegenden 1. Bd. erfreulicherweise konkret praktiziert: in der Fülle der aufgegriffenen Themen wie der unterschiedlichen Versuche in bezug auf Interpretation und Vergegenwärtigung des N.'schen Werkes. Dies bringt für den Rez. die Notwendigkeit mit sich, sich auf philosophische Problematik im engeren Sinne (und auch da auf nur wenige Aspekte) zu beschränken. Es bedeutet deshalb keinerlei Werturteil, wenn auf einige – keineswegs unbedeutende und schon gar nicht uninteressante – Beiträge aus „anderen Disziplinen" nur kurz verwiesen wird.

Mit Akribie geht *C. P. Janz* („Die Kompositionen Friedrich Nietzsches", 173–184) den verschiedenen Phasen im musikalischen Schaffen N.'s nach. Wie man diese

Kompositionen als solche auch beurteilen mag, es ergeben sich frappante Parallelen zum philosophischen Werk. Musik und Komposition waren in N.'s Wesen zutiefst verwurzelt, ein Anliegen, an dem nicht vorbeigehen kann, wer „den ganzen N. kennen und verstehen" will (184). – Ähnlich läßt *F. R. Love* („Prelude to a Desperate Friendship: Nietzsche and Peter Gast in Basel", 261–285) dem bisher zumeist als Randfigur eingestuften P. Gast mehr Gerechtigkeit widerfahren. Zugleich deckt er (nicht nur biographisch und psychologisch) interessante Verhaltensmuster auf, die – wie z. B. die geradezu besessene Anhänglichkeit an eine Person oder Idee – N.'s ganzes Schaffen prägen. – Das Verhältnis von „Nietzsche und Carl Sternheim" (334–352) sucht *H. W. Reichert*, in Weiterführung und Korrektur bisher vorliegender Arbeiten, präziser zu fassen. Die Distanzierung des „späten" St. von N. (angesichts faschistischen Mißbrauchs) hebt seine Beziehung insbesondere zur Ethik N.'s nicht auf. Abweichende Momente („objektive Gesetzmäßigkeit"; „Menschheit" statt Bezugnahme auf wenige „Genies"; „Lebensgenuß" statt „Machtbereicherung" usw.; vgl. 337 f.) unterstreichen jedoch St.'s Ursprünglichkeit und eigene Konsequenz. – *S. L. Gilman* („‚Braune Nacht': Fr. Nietzsche's Venetian Poems", 247–260) hinterfrägt und deutet die beiden Gedichte „Mein Glück" (in: Die fröhliche Wissenschaft) und „Venedig" (in: Ecce Homo): „Nietzsche's Venice is the mirror of Nietzsche's soul", denn N. „places his Venice in the twilight of his comprehension of himself and of his despair at his inability to achieve this merging with totality" (258). Im Bildwort der „braunen Nacht" enthüllt sich, gerade im Vergleich mit „Die Sonne sinkt" (Dionysos-Dithyramben), Wesentliches über die geistige Entwicklung N.'s.

Was *J. Knopf* („Anfängliches. Notiz zu Thomas Manns ‚Der Erwählte'", 423–426) im knappen, aber trefflichen Umriß des literarischen Vergleichs andeutet (Tat/Täter; Denken/Subjekt; Grammatik/Logik), greift *J. Simon* („Grammatik und Wahrheit", 1–26) auf anderer Ebene verwandelt auf. Gegen die Versuche der metaphysischen Tradition, „eine Grammatik der Philosophie, etwa als transzendentale Grammatik der Vernunft in einer jeden Sprache vor ein sich damit selbst durchsichtig werdendes Bewußtsein zu bringen" (2), will N. die vorgängige Gebundenheit allen Denkens an eine „gemeinsame Philosophie der Grammatik" enthüllen. „Wahrheit" im Sinne der Adäquationstheorien muß „widersinnig" werden, weil sie als Hemmnis des sich entwickelnden und steigernden Lebens erscheint. Die „Reduktion der metaphysischen Topoi auf Grammatik" (14) streicht diese nicht einfach aus, läßt „Wahrheit" aber nur mehr als „notwendigen Irrtum" zu („notwendig": jeweils für eine bestimmte Stufe des Lebens; „Irrtum": als bleibende Norm für zukünftiges Leben). Aus der Eingebundenheit in transzendent-normative Relationen befreit sich das „Ich" zur Selbst- und Weltmäßigkeit als „das ungesicherte Selbstbewußtsein gewagter Überschreitung einer Regel, die durch den gekonnten Gebrauch zugleich überschritten und beachtet bleibt" (14). N.'s Sprachverständnis orientiere sich allerdings sehr eindeutig am „Begriff einer Grammatik der Bildung einzelner Sätze" (23) und lasse in solcher verdinglichenden Auffassung zum eigenen Schaden andersartige Ansätze (etwa bei Hegel und W. v. Humboldt) außer acht. Denn die von N. gegen transzendental-idealistische Übertreibungen intendierte Identifikation von „Denken mit Natur" (14) muß sich nun als „Natur-Existenz", im Sinne eines die „Vor-Geschichte" konservierenden „unbegreiflich bleibenden Lebens", fixieren (26), aller verzweifelten Heiligsprechung des Werdens zum Trotz. – *K. Schlechta* („Nietzsche über den Glauben an die Grammatik", 353–358) zeigt eindringlich, daß über der „theoretischen" Seite in N.'s Verhältnis zur Sprache die „praktische" Seite (Konsequenzen für „Wissenschaft", „Gottesglauben", „Moral") nicht vergessen werden darf. – Sprachphilosophisch sehr relevant ist auch der Beitrag von *M. Sonoda:* „Zwischen Denken und Dichten" (234–246), der die Weltstruktur des Zarathustra herausarbeitet. Die von N. so sehr gesuchte neue, ereignishafte Dimension von Sprache (jenseits des lügnerischen Scheins) wird in tiefgehenden Überlegungen zur Metapher-Struktur an Grundworten N.'s verdeutlicht. Erst auf dieser neuen Sprachebene als der „Welt"-Dimension des Zarathustra (als Welt des „Spiels" und der alles restlos relativierenden „Tiefe", des „Meers des Lebens" etc.) erhalten die Hauptgedanken N.'s ihren vollen Sinn und ihre „Menschen-Denkbarkeit". – *W. Bröcker* („Nietzsches Narrentum", 138–146) geht den verschiedenen Wahrheitsauffassungen in den drei Schaffensperioden N.'s nach. Ist

der Narr von der Wahrheit ausgeschlossen? Oder erlaubt Narrheit allererst das Aussprechen noch unzeitgemäßer Wahrheit? Doch was kann für N. Wahrheit überhaupt noch heißen? Hat er nicht selbst „seine Narrheit in das Weltenspiel hineingemischt" (143) mit der Lehre vom „Willen zur Macht", von der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen" und dem „Übermenschen"? Doch B.s diesbezügliche vehemente und unmißverständliche Kritik vergißt eines nicht: mit der alle übrigen Gedanken fundierenden „Wahrsagung von der Heraufkunft des Nihilismus" (145) sind uns neue Versuche der Beantwortung der Frage nach Herkunft und Zukunft dieses Nihilismus aufgegeben.

*H. Wein* („Nietzsche ohne Zarathustra", 359–379) versucht eine engagierte „Entkitschung" N.s' und interpretiert ihn als „kritischen Aufklärer" (zumal dafür – anders als in Frankreich, Italien und z. T. in Amerika – bei uns beträchtlicher Nachholbedarf bestehe). Der „Aufklärer" N., der Ideologiekritiker auf der Basis des Nihilismus, vollzieht „Bejahung in der Verneinung" (363). Nihilismus als „letzte Konsequenz" (Vergangenheit) und als „Zwischenzustand" (Zukunft) in der Spannungseinheit einer „Theorie der Gegenwart" macht die „Struktur der Umwertung" aus (337 f.). Stellt dieser „singuläre, anthropologische Historismus mitsamt seiner Zukunftsbejahung" (378) – jenseits der Verengungen durch „moralische" Absolutheitsansprüche oder durch Kulturpessimismus – nicht in der angezielten „menschlichen" Vielheit der Perspektiven, d. h. in seiner „Bewußtseinserweiterung" (379), eine genuine „Ethik" dar? – Diese Frage lenkt den Blick auf die Abhandlung von *I. Heidemann*: „Nietzsches Kritik der Moral" (95–137). Ansatz und Horizont dieser Interpretation klären sich im Versuch einer Systematik der moralkritischen Reflexionen N.'s im Ausgang von „Menschliches, Allzumenschliches", worin nach Ansatz, Methode und Ergebnis die spätere Aspektvielfalt der Durchführung schon vorgezeichnet sei (96 ff.). Wenn sich als „Gegenstand der Kritik der Moral ... die Moral als Problem sittlicher Ordnungen menschlichen Lebens, Wertens und Handelns" (101) herauskristallisiert, faltet sich die Problemstellung dreifach aus: als Deskription und destruierende Analysis „objektiver" Moral, als Analyse des Wertes der moralischen Perspektiven selber und schließlich als synthetische Aufgabe einer neuen Sinngebung (105 ff.). Kollidiert aber die für solche Intention notwendige „eigene ethische Grundlegung" nicht mit dem durchgängigen Grundtenor des „Immoralismus"? Wenn es keine „moralischen Phänomene", sondern nur die Geschichte der „moralischen Interpretation" von Phänomenen gibt, hebt sich dann nicht N.'s Moralkritik im eigenen Selbstwiderspruch auf? Dies wäre angesichts einer absoluten Alternative von „gut und böse" der Fall, nicht aber in N.'s Perspektive einer aktiven Selbstwertsetzung von „gut und schlecht". So bündelt sich die Thematik in der „Selbstaufhebung der Moral" (123–137). Die neuen „Perspektiven der Moralität" im Leitgedanken der „Befreiung des Geistes" und seiner „zukünftigen Aufgabe" resultieren aus dem Prinzip des „Spieles", dieses nunmehr verstanden „als offene Determination, d. h. als ein Prinzip, das der Freiheit individueller Setzung Raum gewährt und unter dem überdies die Antithetik aufbewahrt sein kann und die Synthesis möglich wird" (136). – *R. Wisser* („Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermanns", 147–172) wendet sich gegen voreilige, „moralisierende" Nietzsche-Kritik (vor allem mit Blickrichtung auf nihilistische Unmenschlichkeit im allgemeinen und Nationalsozialismus im besonderen). Unterscheide man „institutionelle" (auf Rechtfertigung und Rechenschaftsablage „vor" objektivierten Normen abzielende) und „situationelle" Verantwortung (im Sinne schöpferischer Herausforderung ins existentiell verpflichtende Wagnis), dann wiesen N.'s vehementer Kampf gegen die „Psychologie des Verantwortlichmachens" wie seine Lehre von der „Unschuld des Werdens" die „Unverantwortlichkeit" als „Verantwortung im Übergang" (156) aus. Die „Verantwortung der Unverantwortlichkeit" des nicht mehr richtenden, einsamen „unschuldbewußten Menschen" (164 ff.) ist „Ausdruck einer neuen Realitätserfahrung", wie N.'s Entdeckung des „Leibes" als „große" Vernunft zeige (168 ff.). – Eine verwandte Thematik greift *P. Heller* auf mit seinen Ausführungen zum N.'schen Aphorismus „Chemie der Begriffe und Empfindungen" (210–233). Indem N. der „metaphysischen Philosophie" des beständigen Seins seine „historische Philosophie" des Werdens entgegensetzt, knüpft er in spezieller Weise an den Heraklitismus an. Der umfassende, durch zeitgenössische Naturwissen-

schaft inspirierte, genetische Erklärungsversuch durch Reduktion des „Höheren" auf das „Niedrigere" erlaubt allererst eine „umkehrende Umkehr" (222), während die dritte grundlegende Tendenz des universalen Perspektivismus die „Objektivität" der Gegensätze als Illusion enthüllt (223 ff.). Diese Einsichten gilt es dann im engeren Interessenkreis von Moral, Kunst und Religion zu spezifieren (229 ff.).

*J. Stambaugh* („Thoughts on Pity and Revenge", 27–35) arbeitet im Rahmen der psychologischen und ontologischen Bedeutsamkeit dieser Haltungen ihre Unvereinbarkeit mit echter „life affirmation" heraus. Nicht-reaktive Existenzbejahung ermöglicht erst wirkliche Veränderung: nicht als „theoretische" Antwort, sondern im konkret-menschlichen Selbstvollzug, der sich seine Möglichkeit und Wirklichkeit „praktisch" bezeugt. – *P. Köster* („Die Renaissance des Tragischen", 185–209) weist (weithin gegen Heideggers These, N.'s „eigentliche" Philosophie bleibe im „Nachlaß" zurück) nach, daß N. bei aller späteren Selbstkritik „die zentrale Intuition" und die „entscheidenden Fragen" (187) seines Frühwerkes „Die Geburt der Tragödie" nie desavouiert habe. Die Radikalisierung des Dionysischen zur „Identität von Größe und Frevel" (198) in der negativen Prototypik des Sokrates enthüllt zugleich die „Identität des Sokratischen und Dionysischen" (208). Im erzwungenen Selbstmord des Sokrates als Symbol „erneuter Selbstaufhebung" der Wissenschaft „in tragische Kunst" offenbare sich die „Identifikation von dionysischer Größe und selbstzerstörerischer Zerfallenheit des Menschen mit seinem endlichen Dasein" (208 f.): eine von N. stets durchgehaltene Grundanschauung. – *G.-G. Grau* („Nietzsche und Kierkegaard", 297–333) faßt die Ergebnisse zweier früherer umfangreicher Untersuchungen (Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphil. Studie über Nietzsche, 1958; Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Eine religionsphil. Studie über Kierkegaard, 1963) in eindringlicher Verdeutlichung zusammen (vgl. bes. 302–317 bzw. 318–330). Auch wer nicht auf der Seite des „Unglaubens" zu stehen vermeint, wird die engagierte Aufforderung G.'s an Christentum wie an Atheismus zu kritischer Selbstinfragestellung als Vorbedingung sinnvollen Gesprächs nicht übergehen können. – N.s' Formel „deus qualem Paulus creavit, dei negatio" (vgl. Antichrist, Nr. 47) nimmt *E. Jüngel* zum Anlaß zu einem kurzen, sehr aufschlußreichen Vergleich zwischen N. und Feuerbach hinsichtlich des Problems der „Denkbarkeit Gottes" (286–296). Unbeschadet erheblicher Differenzen teilen beide „das Gottesverständnis der metaphysischen Tradition, die sie kritisieren" (295). Die mehr als fragliche „Identifikation des christlichen Gottesbegriffs mit einer schlechten Mutmaßung des Unendlichen" bei N. bringe für die Theologie die Aufgabe, „Gott so zu denken, daß er nicht an seiner Vollkommenheit zugrunde geht" (296): in einer theologia crucis, die die abstrakte Gegensetzung von Endlichkeit und Unendlichkeit nicht kennt.

Einen der besten Beiträge liefert zweifelsohne *R. Okôchi* mit der tiefgründigen Untersuchung über „Nietzsches Amor fati im Lichte von Karma des Buddhismus" (36–94). Das auffallend starke Interesse an N. in Japan läßt sich – unter Einbeziehung einiger mehr äußerlicher Faktoren – nur erklären durch „eine eigentümliche Gemeinsamkeit, ... eine Wesensverwandtschaft, die zwischen dem buddhistischen und Nietzsches Denken trotz äußerster Unterschiedlichkeit ihrer Herkunft besteht" (39). Es geht also primär nicht um N.'s, auf unzureichender Kenntnis beruhende Aussagen „über" den Buddhismus, sondern um „gerade ihm eigene und eigentliche Gedanken wie ‚amor fati' oder das ‚Dionysische', die als Überwindung des Nihilismus gedacht worden sind" (43). O. läßt sich deshalb im Abschnitt „Amor fati" (44–62) zunächst mit kritischem Vorbedacht auf die einmalige Denk- und Lebens-Erfahrung N.'s ein; er erhellt ihren Bezug zu anderen Grundgedanken, um sodann die „Karma"- oder „Samsara"-Lehre (62–80) kurz, aber mit den nötigen Differenzierungen, zu umreißen. Die Frage nach der Wesensverwandtschaft von „Amor fati und Karma" verdichtet sich im „Problem des Willens" (80–94). Ist „amor" noch „Wille"? Muß dieser (im „Willen zur Macht") nicht zugleich Wille und nicht mehr Wille sein, da doch für N. die „ewige Wiederkehr des Gleichen" in der Perspektive als „amor fati" zugleich „die extremste Form des Nihilismus" wie „die höchste Formel der Bejahung" darstellt (vgl. 86)? Aber kann N. das „Ich bin" des Kindes (vgl. Zarathustra, „Von den drei Verwandlungen"), die höchste Freiheit des Menschen im Lebens-„Spiel", auch wirklich vollziehen? Vermochte er, bei aller Gegnerschaft zur abendländischen

Metaphysik, sie in dieser Hinsicht zu überschreiten, und d. h. überhaupt „die innere Bezogenheit des Willens auf die Natur" (90) gründlich genug zu erfragen? Mit Hinweisen, wie – ohne voreilige Bedeutungsdeckungen zu postulieren – die buddhistische Denktradition zur Klärung solcher Fragestellungen beizutragen vermöchte, schließt diese ausgezeichnete Studie, deren originaler Gedankenreichtum hier kaum angedeutet werden konnte.

Eine besonders für N.'s Selbstbiographie bedeutsame Dokumentation von *M. Montinari* („Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce Homo'", 380–418), ein gediegener Rezensionsteil (427–443) sowie verschiedene Register runden diesen ersten, wie dem Rez. scheint, insgesamt gelungenen Band der Nietzsche-Studien ab. – Ein Nachwort in eigener Sache: Der hier gebotene Überblick versteht sich keineswegs als unkritisch. Dennoch mußte expressis verbis formulierte Kritik zurücktreten. Eine sinnvolle, in der Gegenstellung auch begegnen lassende Auseinandersetzung mit den einzelnen Beiträgen müßte schon rein quantitativ den Rahmen einer Rezension sprengen. Es sei denn, jemand besäße „den" Schlüssel „der" Nietzsche-Interpretation. Derartiges kann sich der Verf. dieser Rezension bislang nur als Karikatur, und als eine schlechte noch dazu, vorstellen.

J. Reiter

Stegmüller, Wolfgang, *Personelle und statistische Wahrscheinlichkeit* (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. 4): 1. Halbband: Personelle Wahrscheinlichkeit und rationale Entscheidung; 2. Halbband: Statistisches Schließen – Statistische Begründung – Statistische Analyse. Gr. 8° (I: XXIV u. 560 S.; II: XVII u. 420 S.) Berlin-Heidelberg-New York 1973, Springer. I: 89.– DM; II: 68.– DM.

In deutlicher (z. T. kritischer) Abhängigkeit von R. C. Jeffrey, R. Carnap, J. Hakking, C. G. Hempel und W. Salmon führt St. in den beiden vorliegenden Teilbänden seiner Untersuchungen zur Wissenschaftstheorie eine Darstellung einer wissenschaftstheoretischen Wahrscheinlichkeitstheorie vor. Er leitet sein anspruchsvolles Vorhaben mit einer *systematischen* Einführung in die heutige Wissenschaftstheorie, ihre Aufgaben, ihre Ansprüche, ihre Grenzen (mit einer Diskussion des „Wertfreiheitspostulats") ein. In einiger (eher äußerer) Anlehnung an Hilberts Bestimmung der Metamathematik definiert er Wissenschaftstheorie als Metatheorie der einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse (I, 1) unter bewußtem Ausschluß einer Reflexion über die Möglichkeiten und Grenzen von Erkenntnis (I, 22–28). Es sei bezweifelt, dass ein solches Vorgehen legitim ist. Die Wissenschaftstheorie hat sicherlich auch ein kritisches Interesse an der Prüfung der Wissenschaftlichkeit von mit Wissenschaftsanspruch vorgetragenen Aussagesystemen und nicht nur an der Rekonstruktion von solchen Aussagesystemen „unter der Voraussetzung, daß eine rationale Rekonstruktion möglich ist" (I, 23). Diese Beschränkung sieht bewußt davon ab, die Geltungsfrage bezüglich angeblicher wissenschaftlicher Erkenntnis zu stellen. Die Frage, was denn Wissenschaft sei, bleibt dann prinzipiell (und nicht nur vorübergehend, wie St. meint) unbeantwortbar. Allenfalls lassen sich einige formale Bedingungen der Wissenschaftlichkeit ausmachen (Bemühen um sprachliche Klarheit, Kontrolle durch andere Wissenschaftler, rationale Argumentation), Wissenschaftskritik bleibt jedoch unmöglich.

Die Beschränkung des Verf. auf Wissenschaftslogik (unter Ausklammerung von Wissenschaftsmethodik und Wissenschaftsphilosophie) kennzeichnet seine Ausführungen und sein Programm: Es gilt ihm, „eine Brücke zu schlagen zwischen philosophischen Bestätigungstheorien und statistischen Spezialuntersuchungen" (I, 10), wobei er jedoch den Pfeiler der Statistik sehr viel stärker ausbaut als den der philosophischen Bestätigungstheorien, die er zudem ausschließlich aus dem Bereich der Analytischen Philosophie wählt.

Der von St. gewählte Ansatz erlaubt denn auch nicht eine „spezielle Wissenschaftstheorie" (von ihm als Wissenschaftswissenschaft ausdrücklich aus dem Raum der Wissenschaftstheorie verwiesen [I, 17]). Wissenschaftstheorie wird so zu reinem Selbstzweck, ein buntes, gescheites Glasperlenspiel. Heftig – und zu Unrecht – weist er jede Positivismusdenuntiation zurück, die gegen sprachliche und begriffliche Klarheit, intersubjektive Verständlichkeit und gewissenhafte Prüfung und Begründung polemisiere (I, 38). Das aber ist nicht der entscheidende Einwand gegen (auch

St.s) Positivismus, sondern der Verzicht auf Erkenntnisanalyse und Wissenschaftskritik.

Die Einleitung schließt mit einigen grundsätzlichen Notizen zu den Themen „Wahrscheinlichkeit", „theoretische Begriffe" und „Induktion", die schon manches für das Folgende präjudizieren. Man sollte meinen, daß der Versuch, Wissenschaftslogik ausschließlich auf der Ebene einer extensionalen Sprache zu entwickeln, als überwunden betrachtet werden darf, seit die von den Principia mathematica aufgestellten Spielregeln zur Wissenschaftslogik sich als ungenügend erwiesen haben, doch St. folgt auch hier seinen Gewährsleuten: In geistvollen Analysen und mühsamen Deduktionen versucht er im Raum der extensionalen Sprachen, Problemen der Modalitäten und der Induktion beizukommen. Sicherlich ein gutes Mühen – aber ein ebenso erfolgloses. Die Frage, ob es wahrheitskonservierende Erweiterungsschlüsse gäbe, beantwortet der Verf. mit einem schlichten „Nein" (I, 77).

Der Teil O des 1. Bandes bringt eine Einführung in die moderne Wahrscheinlichkeitstheorie und Statistik (Wahrscheinlichkeitsraum, Ereigniskörper, Wahrscheinlichkeitsmaße, Verteilungen, Erwartungswerte, Gesetze großer Zahlen, Grenzwerte, Produkte von Maßräumen, Wahrscheinlichkeitsintegrale ...) (I, 107–286). Er ist lesbar und verständig geschrieben und didaktisch gut aufgebaut, obschon die Einführung in die Maß- und Integrationstheorie ausführlicher und erläuternder hätte ausfallen dürfen.

Der 1. Tl. legt eine rationale Entscheidungstheorie vor. Ausgehend von einer intuitiven Basis erarbeitet der Verf. in Anlehnung an die Entscheidungstheorie R. Jeffrys mit Hilfe des Eindeutigkeitstheorems von K. Gödel und E. Bolker seine Entscheidungslogik, die es ihm erlaubt, eine interessante Lösung des Metrisierungsproblems vorzulegen (I, 287–388).

In Anlehnung an bislang unveröffentlichte Arbeiten R. Carnaps über induktives Räsonieren folgt im 2. Tl. eine entscheidungstheoretisch und probabilistisch aufgebaute Grundlegung einer normativen Theorie rationaler Entscheidungen. St. nimmt für sich in Anspruch, die linguistische Konstruktion Carnaps mit ihren Mängeln zugunsten einer modelltheoretischen Version überwunden zu haben. Seine Theorie der Induktion möchte er zwischen *K. Popper* (der dem Nachfolgerproblem zum Induktionsproblem im theoretischen Bereich etwa folgende allgemeine Fassung gibt: „Wie lautet die exakte Fassung des Begriffs der Bestätigung und wie läßt sich seine Adäquadheit nachweisen?") und *R. Carnap* (der das Nachfolgerproblem etwa so formuliert: „Welche Normen gelten für subjektiv-probabilistische Erwägungen, auf die sich rationale Entscheidungen unter Risiko stützen, und wie kann man diese Normen rechtfertigen?") siedeln (vgl. I, 540) und sie gleichzeitig in ihren Beschränkungen überwinden. Unter zahlreichen Anmerkungen, die zu diesem Kapitel angebracht erscheinen, sei nur eine ausgewählt. Ein wichtiger Schritt für die Konstruktion seiner Theorie ist für den Verf. das Teilsprachprinzip. Für diese Teilsprachen nimmt er überlappende Wahrheitsbestimmungen (wahr, falsch) an: analytisch-wahr, synthetisch-apriorisch-wahr und wahr, aber nicht analytisch oder synthetisch-apriorisch. Ich halte dieses Verfahren für recht problematisch und meine, daß man hier keine Überlappungen zulassen dürfe. Eine Aussage ist entweder analytisch-wahr oder nicht-analytisch-wahr ... Dabei bestimmt sich die Zugehörigkeit zur einen oder anderen Teilsprache durch das Verfahren, das die Wahrheit der Aussage sichert. Handelt es sich um *material* eine Aussage, deren Aussagegehalt auf mehrere Weisen bestätigt werden kann, ist sie nicht nur mehreren Sprachen zuzurechnen, sondern auch eine *formal* plurale.

Im 1. Teil des 2. Bandes versucht St., den im letzten Kapitel des 1. Bandes begonnenen Entwurf weiterzuführen. Er überschreibt ihn „Jenseits von Popper und Carnap". Carnaps Entwurf einer induktiven Logik wird ebenso verlassen wie Poppers Bewährungstheorie. „Jenseits" beider Konzeptionen entwirft der Verf. die logischen Grundlagen der Prüfung und Sicherung statistischer Hypothesen und einer statistischen Schätzungstheorie. Das „Jenseits" darf jedoch nicht als ein „Besser" gelesen werden, es sei denn, man ziehe einen aufwendigen logischen und mathematisch-statistischen Apparat einer irgendwie auf konkrete Induktionsprobleme adaptierten Theorie vor. Die Nichtanwendbarkeit des Entwurfs St.s in der Wissenschaftspraxis, die bewußte Vernachlässigung einzelwissenschaftlicher Probleme, mag zwar dem „reinen" Wissenschaftstheoretiker (besser: Wissenchaftslogiker) einigen

ästhetischen Genuß vermitteln, doch die Bemühungen Poppers und Carnaps, eine anwendbare Lösung mit anwendbaren Konsequenzen für die Einzelwissenschaften, sind keineswegs überholt. Der Rez. könnte sich jedoch vorstellen, daß vor dem Hintergrund der oft sauber durchgeführten Gedanken St.s die Entwürfe Poppers und Carnaps einiger Modifikationen fähig sind und durch sie gewinnen würden. Solche Arbeit bleibt jedoch noch zu tun. Sicher ist die Behauptung des Verf. bedenkenswert, daß eine Prüfung statistischer Hypothesen nur unter ausdrücklicher Bezugnahme auf rivalisierende Alternativhypothesen möglich ist, daß die Prüfung einer statistischen Hypothese voraussetzt, daß man eine andere als geltend voraussetzt ... Zugleich zeigen diese Feststellungen aber auch die Nachteile der Reduktion, etwa des Induktionsproblems, auf das statistischer Hypothesen an. In enger Anlehnung an J. Hacking (und gelegentlich kritischer Weiterführung) untersucht St. verschiedene Testtheorien und die Begründung der Schätzungstheorie.

Recht informativ ist ein folgender Abschnitt über das Problem des Subjektivismus (besser „Personalismus"). Bislang steht noch offen, ob die radikale Subjektivierung der Naturwissenschaften als Folge einer personalistischen Interpretation der statistischen Wahrscheinlichkeit notwendig sein wird. Letztlich wird man dieses Problem nur wissenschaftsphilosophisch lösen können. Dennoch wurden verschiedentliche Ansätze unternommen, die statische Wahrscheinlichkeit durch Propensity-Interpretationen auch wissenschaftlich zu objektivieren (K. Popper, R. N. Giere, P. Suppes ...). St. sympathisiert hier offensichtlich mit der Darstellung Suppes', dessen etwas unglückliche Interpretation mancher quantenphysikalischer Daten er unbesehen referiert. Der Verf. scheint, wie auch aus anderen Passagen ersichtlich, ein etwas gebrochenes Verhältnis zur theoretischen Quantenphysik zu haben. Nur so wird erklärlich, daß er die Unbestimmtheit des Ortes eines Elementarteilchens als „totale Unkenntnis der Ortskoordinaten" liest (II, 360). Eine solche Interpretation der Folgen der Unschärfebeziehung ist zumindest umstritten und darf nicht wie selbstverständlich behauptet werden.

Im 2. Tl. des Bandes versucht der Autor seinen Entwurf über statistische Hypothesen auf zwei Bereiche anzuwenden: Auf die Begründung rationaler Erwartungen durch einen statistischen Begründungsschluß und auf eine statistisch-kausale Tiefenanalyse, die ein statistisches Situationsverständnis ermöglichen. Dabei fällt so nebenbei als Ergebnis ab, daß sich die berühmte Kontroverse zwischen C. G. Hempel und W. Salmon über die Struktur und die Funktion der statistischen Erklärung als gegenstandslos erweist (II, 314–317). Die Paradoxien des Indeterminismus (die etwa dazu führten, den „Zufall" als Erklärungsterm einzuführen) rühren daher, daß man die Hauptaufgabe der naturwissenschaftlichen Theorie darin sehe, daß man mit ihrer Hilfe zu Erklärungen dessen gelangen möchte, was wir in der Welt antreffen. „In einem indeterministischen System muß dies ein *unerfüllbarer Wunsch* bleiben. Wir können in solchen Systemen zwar *statistische Begründungen* geben, durch die bestimmte, noch nicht als Tatsachen anerkannte *Erwartungen als rational ausgezeichnet werden* ... Aber wir können für ein indeterministisches System, selbst bei Kenntnis aller für das System geltender Gesetze, keine Erklärungen von bekannten Tatsachen geben ..., weil es so etwas wie statistische Erklärungen überhaupt nicht gibt" (II, 356). Zugegeben: Wissenschafts*logisch* mag das Problem nicht lösbar sein, doch möchte ich annehmen, daß „statistische Erklärung" als wissenschaftstheoretischer Erklärungsterm methodologisch gerechtfertigt eingeführt werden könnte. Die Praxis der indeterministischen Physik kann durchaus „Erklärungen von bekannten Tatsachen geben" und gibt sie ständig. Um so schlimmer für die Tatsachen?

Im Anhang behandelt St. den „Indeterminismus vom zweiten Typ" (= Eigenschaft von Zustandssystemen, die, obschon alle für sie geltenden Zustands- und Ablaufgesetz streng deterministisch sind, indeterministisch sind), das Repräsentationstheorem von B. de Finetti und die Metrisierung qualitativer Wahrscheinlichkeitsfelder. Im letzten Beitrag werden die Mängel der Darstellung physikalischer Beschreibungen aus dem 2. Bd. der „Probleme und Resultate" (vgl. 438) teilweise übernommen (II, 411).

Aufs Ganze gesehen verdient der Wunsch St.s, die Ergebnisse der Wissenschaftstheorie des englischen Sprachraums dem deutschen Publikum zugänglich zu machen, Anerkennung. Die beiden Bücher sind außerordentlich informativ und erschließen dem Leser einige wissenschaftstheoretische Arbeiten – oft in gekonnt-geraffter Form –,

die nicht oder noch nicht zugänglich sind. Die Stärke des Autors liegt in gekonntem und geschicktem Referat. Die Lektüre setzt jedoch einige Kenntnis der formalen Logik voraus – ist aber dann von ziemlichem Gewinn. R. Lay, S. J.

Lindblom, Johannes, *Erwägungen zur Herkunft der josianischen Tempelurkunde* (Scripta minora reg. soc. hum. litt. Lundensis 1970–71, 3). Gr. 8° (82 S.) Lund 1971, Berlingska Bocktryckeriet.

Die Studie (68 Textseiten) konzentriert sich auf die Frage nach dem Herkunftsmilieu der josianischen Tempelurkunde, ohne die literarkritischen Probleme neu aufzuwerfen. Die literarkritische Position, von der die Untersuchung ausgeht, wird im 1. Abschnitt (7–13) nur kurz abgesteckt: Das deuteronomische Gesetzbuch reicht von 4, 44 bis 26, 16 (sic); alles Vorausgehende stammt vom Verfasser des Deuteronomistischen Geschichtswerks, das Nachfolgende ist von demselben Verf. entweder geschaffen oder doch wenigstens beigefügt worden. Damit glaubt L. eine „feste Grundlage" für die Befragung der in 4, 44–26, 16 eingebetteten Tempelurkunde gewonnen zu haben. „Eingebettet" besagt, daß auch in 4, 44–26, 16 nicht alles der Tempelurkunde zuzurechnen ist. Dazu bringt der 2. Abschnitt (14–21) einige summarische Feststellungen. Eine Verteilung auf zusammenhängende Quellen im Stile Steuernagels und Hempels wird als überholt abgelehnt. Die verschiedenen Erweiterungstheorien werden nicht im einzelnen überprüft; es genügt die Beobachtung, „daß die mutmaßlichen Erweiterungen häufig mit dem anerkannt Ursprünglichen so eng verwandt sind, daß man sogar annehmen muß, daß diese Erweiterungen von demselben Kreis von Menschen herrühren, unter denen wir die Verfasser der Urschrift zu suchen haben" (17). Die Entscheidung soll von Fall zu Fall getroffen werden; eine Totalanalyse wird jedoch nicht für notwendig gehalten, da nur Stellen, die in dem soeben erklärten Sinn zur Urschrift oder zu deren Verfasserkreis gehören, als Beweismaterial herangezogen werden. Die Entwicklung des Deuteronomiums verläuft nach L. folgendermaßen: Die josianische Tempelurkunde – Erweiterungen, die der Urschrift zeitlich und verfasserkreismäßig nahestehen – der Urschrift bereits fernstehende, oft pluralische Erweiterungen durch den Verfasser des Deuteronomistischen Geschichtswerks innerhalb und außerhalb der Urschrift – schließlich spätere Zusätze aus exilischer und nachexilischer Zeit. Die Tempelurkunde, mit der sich die Studie allein befaßt, ist ein wohl in den ersten Jahrzehnten der Regierung des Manasse entstandenes mosaisches Pseudepigraph, das eine bestimmte Situation im Leben des Mose fingiert (kurz vor seinem Tod, jenseits des Jordans, vor der Landnahme). Sie ist im Stil der kultischen tôrāh gehalten und hatte ursprünglich nicht die Funktion einer Bundesurkunde.

Unter diesen Voraussetzungen wird die Frage nach dem Herkunftsmilieu der Tempelurkunde angegangen. Die levitischen Kreise, für die das Deuteronomium besonderes Interesse bekundet, bieten sich an. Diese Sentenz ist nicht neu, wird aber vom Verf. in einer neuen Variante zur Diskussion gestellt.

Im 3. Abschnitt (22–33) versucht er vorbereitend darzutun, daß die Leviten nicht gleichzusetzen sind mit den im Zuge der josianischen Reform degradierten Priestern der lokalen Heiligtümer, eine Auffassung, die schon vor ihm vertreten worden ist. Für die Tempelurkunde sind die Leviten die Angehörigen des Stammes Levi, die, wie oft betont wird, ohne Erbbesitz sind und, soweit sie keine kultische Anstellung haben, als personae miserabiles in den Ortschaften des Landes wohnen. Sie haben jedoch grundsätzlich die Kompetenz und das Privileg, den Jahwekult auszuüben; die berühmte Stelle 18, 6–8 spricht ihnen das Recht zu, am zentralen Heiligtum neben der etablierten Jerusalemer Priesterschaft, die gleichfalls levitisch ist, den Dienst zu versehen. Es gibt also Leviten als Priester am zentralen Heiligtum und Leviten, die ohne priesterliche Funktion in den Ortschaften leben. „Levit" bezeichnet demnach kein Amt, sondern die Stammeszugehörigkeit. Der Verf. bestreitet, daß die Hilfsbedürftigkeit der Leviten und insbesondere die Stelle 18, 6–8 etwas mit den Folgen der josianischen Kultzentralisation zu tun haben. Sonst hätten die degradierten Höhenpriester seiner Meinung nach in Kap. 12 erwähnt werden müssen. Die Bestimmung von 18, 6–8 bringt er also nicht mit 2 Kg 23, 9 in Verbindung, wo berichtet wird, daß die degradierten Höhenpriester nach der josianischen Kultzentralisation nicht zum Priesterdienst am Jerusalemer Tempel zugelassen wurden. Nach verbreiteter Auffassung führte diese Maßnahme, die im Widerspruch

zu Dt 18, 6–8 steht, zu der in der Priesterschrift zementierten Unterscheidung von Priestern (= Nachkommen der levitischen Familie Aarons) und niederen Kultdienern (= alle übrigen Angehörigen des Stammes Levi oder Leviten im engeren Sinne). Die niederen Kultdiener der Priesterschrift (und des übrigen Schrifttums ihrer Epoche) wären also historisch die Nachfahren der degradierten Höhenpriester. Dieser Sicht widerspricht L., wenigstens was den historischen Hintergrund von Dt 18, 6–8 betrifft. Seiner Meinung nach setzt sich diese Stelle nicht für die von der Degradierung bedrohten Höhenpriester ein, über die sich die Tempelurkunde völlig ausschweige.

Der 4. Abschnitt (34–41) befaßt sich noch einmal gesondert mit den Leviten, die im Gegensatz zu den „Levijjim der Ortschaften", wie L. sie nennt, das Priesteramt am zentralen (Jerusalemer) Heiligtum innehaben. Auch an ihnen ist die Tempelurkunde so deutlich interessiert, daß der kurze 5. Abschnitt (42–43) nur noch die Folgerung zu ziehen braucht: Die Urheberschaft der Tempelurkunde ist in levitischen Kreisen zu suchen.

Aber in welcher Kategorie der Leviten? Darauf gibt der 6. Abschnitt (44–56), der das eigentlich Neue der These des Verf. enthält, eine Antwort. Es kommen in Betracht: 1. die Leviten der Ortschaften, d. h. die nicht kultisch gebundenen Angehörigen des Stammes Levi; 2. die Höhenpriester, die auch Leviten sein können; 3. die levitische Priesterschaft des Jerusalemer Tempels; 4. jene unter den Leviten der Ortschaften, die im Sinne von Dt 18, 6–8 eine Anstellung am Jerusalemer Tempel angestrebt und erhalten haben. Mit der ersten Gruppe, den levitischen „Laienpredigern" anderer Autoren, kann wegen des kultischen Interesses der Tempelurkunde nicht gerechnet werden. Die lokalen Höhenpriester, die aufgrund eines falschen Verständnisses von 18, 6–8 immer wieder in Anspruch genommen werden, sind aus den im dritten Abschnitt dargelegten Gründen auszuschließen. Das Bild der Höhenpriester, das uns aus dem AT entgegentritt, paßt nicht zur deuteronomischen Reformbewegung, abgesehen davon, daß die Kultzentralisation ihren Interessen schadete. Auf die Höhenpriester-Sentenz ist man nach Ansicht L.s überhaupt nur deshalb verfallen, weil man sich vor die Wahl zwischen der Jerusalemer Priesterschaft und den Landpriestern (= Höhenpriestern) gestellt glaubte und der Jerusalemer Priesterschaft eine ihren Privilegien abträgliche Stelle wie 18, 6–8 nicht zutraute. Damit ist schon ein Gesichtspunkt genannt, der die Urheberschaft in Kreisen der traditionellen Priesterschaft des Tempels zu suchen verbietet, obwohl nicht zu leugnen ist, daß die Kultzentralisation insgesamt ihrer Stellung förderlich war. Ein weiteres Argument sind die von vielen Autoren hervorgehobenen nordisraelitischen Einflüsse, die L. jedoch teilweise kritisch beurteilt. Wichtiger scheint ihm zu sein, daß das Deuteronomium kaum etwas von der typisch jerusalemitischen Tradition und Ideologie verrät. So bleibt per exclusionem die vierte Gruppe übrig, nämlich die Leviten der Ortschaften, soweit sie im Sinne der im 3. Abschnitt gebotenen Interpretation von 18, 6–8 in den Jerusalemer Tempeldienst eingetreten sind. Bei dieser Annahme finden alle Tendenzen und Eigenarten der Tempelurkunde eine hinreichende Erklärung.

Im 7. und letzten Abschnitt (57–72) wird die oft behauptete prophetische Urheberschaft zurückgewiesen. Gegen allgemeine „prophetische Einflüsse" hat L. nichts einzuwenden. – Eine abschließende Zusammenfassung (73–75) läßt die historischen Ereignisse etwas konkreter werden: Leviten des Nordreiches wandern nach der Eroberung Samarias in den Süden aus und bringen ihre nördlichen Traditionen mit; in ihren Kreisen entsteht am Jerusalemer Heiligtum die pseudepigraphische Reformschrift, und zwar in den ersten Jahrzehnten der Regierung des Manasse; sie konnte wegen der Zeitverhältnisse nicht veröffentlicht werden; die näheren Umstände der Hinterlegung im Tempel und der Entdeckung sind nicht mehr aufzuklären. (Auf S. 76–79 ist ein aus der Feder von O. *Eissfeldt* stammender Zusatz abgedruckt, der einige Beobachtungen zur Geschichte der Leviten beisteuert und wohl die These L.s bestätigen soll, daß die Leviten, soweit sie keine kultische Anstellung hatten, als personae miserabiles in den Ortschaften lebten.)

Die sehr lesbare, von unnötigem Ballast freigehaltene Studie gibt zu kritischen Erwägungen Anlaß. Es geht um eine zentrale Frage der atl. Wissenschaft, die ihrer Bedeutung entsprechend eine klare Stellungnahme verdient. Über Randfragen, die

den Kern der Sache nicht berühren, kann hinweggegangen werden. Doch muß angemerkt werden, daß Dt 26, 16 als Abgrenzung der Tempelurkunde auch für Leser, die im wesentlichen die literarkritische Position L.s teilen, recht sonderbar ist und trotz der S. 10–12 gebotenen Argumentation kaum Gefolgschaft finden wird. Die beiläufige Behandlung des Prophetenbildes von Dt 18, 15–22 (62 ff.) hätte durch Einbeziehung des Deuteronomistischen Geschichtswerks, das die gleiche stilisierende Interpretation aufweist, gewinnen können (vgl. die Beobachtungen von G. v. Rad, Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern [1947], jetzt in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1961², 1965³, 189–204). Hier stand wohl die Überzeugung im Wege, daß Deuteronomisches und Deuteronomistisches getrennt werden müsse.

Ganz wesentlich sind die Vorstellungen L.s von der Entstehung des Deuteronomiums. Er ist sich gewiß darüber im klaren, daß seine Untersuchung auf einem hypothetischen Fundament aufbaut. Das ist methodisch legitim und sogar unumgänglich, muß aber mit besonderem Nachdruck festgestellt werden. Es gibt nun einmal eine Tendenz der Deuteronomiumforschung, die das Buch bzw. die Urschrift als nachjosianisch betrachtet. Der Verf. deutet es in einem Nebensatz an und erwähnt Mowinckel (58); der Name Hölscher kommt in der Studie überhaupt nicht vor. Beim Lesen von O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh 1969, 100–113 u. 136–140, hat man den Eindruck, daß die deuteronomische Frage noch einmal auf den Tisch muß und daß die erwähnte Sentenz heute an Boden gewinnt. Man kann sich leicht denken, was von den Ergebnissen des Verf. übrig bleibt, wenn sie einfachhin richtig sein sollte. Der Rez. ist sogar entschieden der Ansicht, daß das Deuteronomium als Mose-Rede für den literarischen Zusammenhang, in dem es steht, geschaffen worden ist (vgl. in dieser Zeitschr. 44 [1969] 507 ff. und 48 [1973] 117 f.). Die von L. S. 19 herangezogenen Beispiele von Abschiedsreden können das nur bestätigen. Durch die fraglose Annahme, daß das Gesetzbuch des Jahres 622 darstellungsmäßig eine Abschiedsrede des Mose war, ist die Forschung für diesen Sachverhalt blind geworden. Über die historische Tempelurkunde, die nach dem Bericht von 2 Kg 22 die Reform ausgelöst haben soll, und die vom Deuteronomisten allerdings mit dem deuteronomischen Gesetz identifiziert wird, wissen wir nichts.

Ein Angelpunkt der Theorie L.s ist die Feststellung, daß Dt 18, 6–8 nicht die degradierten Priester der lokalen Heiligtümer vor Augen hat, denen das Recht auf die Ausübung des Priesteramts am zentralen Heiligtum zugesichert würde, sondern die Leviten der Ortschaften, die an sich nicht kultisch gebunden sind, aber eben dieses Amt anstreben können. Wenn es die Degradierung, der Dt 18, 6–8 vergebens entgegenwirkte, nicht gegeben hat, wie erklärt sich dann, daß es bei P unter den Nachkommen Levis Priester und niedere Kultdiener gibt, und von Leviten der Ortschaften ohne kultische Funktion keine Spur zu finden ist? Der Verf. hätte die Linien bis zu P hin ausziehen müssen und wäre dann in Verlegenheit geraten. Vor allem kann man sich nicht genug wundern, daß Ez 44, 10 ff. vernachlässigt wird. Die Stelle wird in anderem Zusammenhang (48) zitiert, der Verf. scheint aber nicht zu merken, daß hier ausdrücklich von Leviten die Rede ist, die durch Degradierung das Priesteramt verloren haben. Wir haben in Ez 44, 10 ff. zusammen mit 2 Kg 23, 9 ein Bindeglied zwischen der Gleichrangigkeit der Priesterschaften vor der Kultzentralisation und der fertigen Abstufung bei P. Die Stelle Dt 18, 6–8 versuchte in unrealistischer Einschätzung der Lage, die Entwicklung aufzuhalten. Wenn der Verf. meint, eine Entschädigung der brotlos gewordenen Höhenpriester hätte statt erst in 18, 6–8 unbedingt in Kap. 12 zur Sprache gebracht werden müssen, so übersieht er, daß Kap. 12 die Kultzentralisation nur unter dem Gesichtspunkt des legitimen Ortes der Opferdarbringung behandelt. Außerdem will und kann das Deuteronomium die Entschädigung der Höhenpriester gar nicht *als solche* erwähnen. Denn einmal sind die blutigen Wunden der Reform für den Verfasser der Schrift längst verheilt, wenngleich ihre Auswirkungen vorhanden sind; zum andern läßt er die Regelung fiktiv durch Mose vornehmen, was dazu führt, daß die aktuellen Probleme wie aus weiter Ferne und entsprechend unrealistisch angegangen werden; schließlich und vor allem sind für das Deuteronomium alle Priester Leviten, weshalb die Höhenpriester nur noch in der Gestalt bedürftiger Landleviten erscheinen können, übrigens auch in Kap. 12. Bei der These L.s würde das Problem der brotlos

gewordenen Landpriester nicht einmal in verklärender theologischer Sicht zur Sprache gebracht, sondern völlig übergangen.

Wir sind bereits in eine weitere kritische Erwägung eingetreten, die das Zerwürfnis zwischen den Forschungsrichtungen vollends deutlich macht und erneut die Kernfrage nach Entstehungszeit und Eigenart des Deuteronomiums berührt. Das Deuteronomium, in dem die Gedanken leicht beieinander wohnen, ist der Ansicht, daß alle Priester Nachkommen Levis und Angehörige des Stammes Levi sind, und daß alle Nachkommen Levis einen Anspruch auf den Priesterdienst haben. Es gibt eigenartigerweise Leviten als Priester am zentralen Heiligtum und Leviten in den Ortschaften. Sie sind allesamt ohne Erbbesitz in Israel, weil sie von den Opfern Jahwes leben sollen. Die Leviten der Ortschaften wohnen dort anscheinend seit eh und je als personae miserabiles, und ihre Funktion besteht darin, Söhne Levis zu sein und einen Anspruch auf das Priesteramt anmelden zu dürfen. Es ist klar, daß hier zwischen der historischen Realität und der Darstellung des Deuteronomiums unterschieden werden muß. Auch L. wird zugeben, daß das Deuteronomium kein Maßstab für die historischen Verhältnisse der vorköniglichen Epoche und der frühen Königszeit ist, denn das Buch läßt Mose für die Zeit des Verfassers sprechen, nach L. für das 7. Jh., wenigstens was die Tempelurkunde betrifft. Über die Rolle der Leviten in der älteren Zeit, auf die L. nicht eingeht, darf man also anders denken als das Deuteronomium. Ist nun vielleicht, wie L. unterstellt, das Deuteronomium ein die Verhältnisse des 7. Jh. spiegelnder Reformplan? Die Unterscheidung zwischen dem fertigen Deuteronomium und der Tempelurkunde L.s ist bei dieser Frage unerheblich, weil die Urkunde genug des Deuteronomischen enthält. Dann wären die Jerusalemer Priester der Zeit des Manasse und erst recht des Josia Leviten gewesen, und die übrigen Leviten hätten ohne Landbesitz als personae miserabiles in heroischer Treue zum Theologumenon der Erbbesitzlosigkeit in ihren Ortschaften gewohnt. Das Bild der historischen Entwicklung mit dem Blick auf das Deuteronomium ist doch wohl anders zu zeichnen. Die Leviten der älteren Zeit waren ausnahmslos Priester (und Kultpropheten?). Die Ursprungsbeziehung zu dem weltlichen Stamm Levi ist nicht geklärt und kann hier dahingestellt bleiben. Die Leviten haben an den verschiedenen Heiligtümern eine bedeutende Rolle gespielt; für Dan ist eine von Mose abstammende levitische Priesterschaft in Ri 18, 30 unverdächtig bezeugt. In Jerusalem haben allerdings die nichtlevitischen Sadokiden amtiert. Im Deuteronomium sind nun auf der Linie des genealogischen Schemas der zwölf Söhne Jakobs alle Priester zu Leviten geworden, was nicht der historischen Realität des 7. Jh. entspricht. Die Levitisierung wird bei P noch in der bekannten Weise spezifiziert werden und beim Chronisten nacharbeitend auch bisher noch nicht levitisierte Gestalten wie Samuel (1 Chr 6, 13.18), Heman und Etan erfassen; die beiden letztgenannten sind in 1 Kg 5, 11 noch Weise und, wie es scheint, nicht einmal Israeliten. Es mag sein, daß man in ältester Zeit Priester wurde, weil man zum Stamm Levi gehörte; in späterer Zeit wurde man aufgrund theologischer Genealogisierung Levit, weil man Priester war. Das Theologumenon der Erbbesitzlosigkeit hat ein reales Fundament, weil die Leviten und solche, die dazu gemacht wurden, Priester waren und von den Opfern lebten. Die Vorstellung, daß ein Stamm als solcher, ohne das Priestertum auszuüben, keinen Erbbesitz gehabt haben soll, ist grotesk. Der fehlende Erbbesitz der Priester schloß im übrigen den Familienbesitz nicht aus (vgl. dazu Helga Weippert, Die Prosareden des Jeremiabuches, BZAW 132, Berlin-New York 1973, 16 f.); das Theologumenon gründet vielmehr darauf, daß es kein Gebiet wie Ephraim oder Juda gab, das man als Stammesgebiet der in fast allen Ortschaften lebenden Priester hätte bezeichnen können.

Alles deutet darauf hin, daß das Deuteronomium aus beträchtlichem zeitlichem Abstand auf die josianische Reform zurückblickt. So erklärt sich auch das Zurücktreten der typisch jerusalemitischen Tradition und Ideologie; man filterte die oft unliebsamen Realitäten der Vergangenheit und schuf eine Synthese aller Traditionen. Die politische Entwurzelung nach 586 bot die Voraussetzungen für diese Neuorientierung, während eine am königlichen Heiligtum der Manassezeit entstandene theologische Schöpfung wie das Deuteronomium bzw. die Tempelurkunde dem historischen Denken allerhand zumutet. Für die prolevitische Einstellung des Deuteronomiums, die so beherrschend nun auch wieder nicht ist,

genügt ein gesamtisraelitisch denkender priesterlicher Verfasser, für den alle Priester Nachkommen Levis sind und der auf seine Art auch den degradierten Landpriestern Rechnung getragen hat. J. Becker, ss. cc.

Jeremias, Joachim, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu.* 8° (314 S.) Gütersloh 1971, Mohn. Ln. 34.– DM.

In den letzten Zeilen dieses Buches, das in etwa das Lebenswerk des Autors zusammenfaßt, stellt sich J. die Frage, wie die Auferstehung Jesu von seinen Jüngern ursprünglich erfahren wurde. Er antwortet: „*Sie erlebten Parusie*" (von J. hervorgehoben). Und er fährt fort: „Es dürfte keine Übertreibung sein, wenn wir der Meinung sind, daß das Glaubensleben der Urkirche von unserem Ergebnis her überhaupt erst verständlich wird." Vermutlich soll der 2. Tl. dieser „Neutestamentlichen Theologie" an dieses Ergebnis anknüpfen.

Vielleicht läßt sich, ausgehend von den Bedenken *gegen* dieses Schlußergebnis und von der gleichzeitigen Erkenntnis seines historischen Wertes, zeigen, wo das vorliegende Werk einzuordnen ist. – Wenn die Jünger ursprünglich an Ostern Parusie erlebten, so bedeutet das doch, daß alle spätere Erwartung des baldigen Kommens des Herrn, ja überhaupt der kirchliche Glaube an ein zweites Kommen in Herrlichkeit, im Grunde eine Notlösung oder ein Mißverständnis waren. Also bereits in dem spätestens 50 n. Chr. abgefaßten 1 Thess läge uns etwas ganz Neues vor (vgl. 1 Thess 1, 10; 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23), das nicht mehr auf „die Verkündigung Jesu" zurückgeführt werden könnte; denn nach J. unterschied Jesus „nicht zwischen Parusie, Auferstehung, Vollendung und Tempelneubau"; Jesus erwartete sowohl das eine wie das andere in Kürze, wie *C. H. Dodd* „überzeugend" vortrug (271), für Jesus waren „Auferstehung und Parusie" nur „Alternativwendungen für den endgültigen Triumph Gottes" (253). Man wird die Schwierigkeit nicht dadurch lösen, daß man versucht, die eben angeführten Behauptungen der beiden Altmeister Dodd und J. zu widerlegen: sie *sind* überzeugend. Der Fehler liegt im hermeneutischen Prinzip.

J. glaubt, „die Verkündigung Jesu" gefunden zu haben, wenn er sich mit einer (glänzend beherrschten!) historisch-philologischen Methode zur ipsissima vox Jesu durchgearbeitet hat. Dabei sieht er zwar, daß Jesus „als Träger des Geistes" mehr ist als einer der Propheten (89) und daß er mit der Bevollmächtigung der Jünger bei ihrer Sendung „eine Art Geistausgießung" vollzogen hat (228). Doch nirgends wird auf die Frage eingegangen, warum Jesus keinen Wert auf die wörtliche Fixierung seiner Lehre gelegt hat, warum er vielmehr lehrte: „Wer euch hört, der hört mich" (Lk 10, 16), warum man sich in der frühen Kirche zur theologischen Vertiefung seiner Lehre berechtigt fühlte und vor allem, warum man überzeugt war, vor Ostern von Jesus nicht alles gesagt bekommen zu haben, nach Ostern aber von seinem Geist in die volle Wahrheit eingeführt zu werden (Joh 16, 12 f.). Auch die gründlichste *historische* Erforschung dessen, was vor Ostern gesagt worden ist, kann nicht den Anspruch erheben, „*die* Verkündigung Jesu" zu sein; denn sie übersieht die Folgen der Tatsache, daß der Menschensohn die Seinen an seiner Herrschaft teilnehmen ließ (261 – Hier wird richtig und offenbar unabhängig von *H. Riesenfeld* die Leib-Christi-Lehre über Jesus auf Dan 7 zurückgeführt). Nur ausgehend von einer im Glauben bejahten Ekklesiologie kann theologisch gültig „*die* Verkündigung Jesu" dargestellt werden. Man könnte es auch anders formulieren: Die Rekonstruktion dessen, was Jesus vor Ostern undifferenziert über seine Verherrlichung gesagt hat, und der erste Eindruck seiner Jünger nach Ostern, „Zeugen seines Herrschaftsantritts" zu sein, reichen nicht aus, um theologisch gültig aussagen zu können, was Jesu Lehre über Auferstehung und Parusie ist. Auch die Mahnung des Apostels, sich für das Kommen des Herrn bereit zu halten, oder die Worte des vierten Evangelisten von der Auferstehung und Parusie ist. Auch die Mahnung des Apostels, sich für das Kommen des Herrn bereitzuhalten, oder die Worte des vierten Evangelisten von der decken wird mit der noch rekonstruierbaren ipsissima vox einzig des vorösterlichen Jesus. Die Frage ist also nicht, ob J. in jedem Fall richtig rekonstruiert hat; entscheidend ist die Frage, was wir eigentlich unter „der Verkündigung Jesu" verstehen. Bildet nur das, was uns an echten Herrenlogien überliefert worden ist, das legitime Fundament unseres Glaubens?

Nach diesen grundsätzlichen Bedenken muß dankbar festgestellt werden, daß uns J. eine Fülle von wertvollsten, weil historisch-philologisch gesicherten Einzelbeobachtungen vorlegt. So zeigt er, daß der vorösterliche Jesus „sich selbst als Heilbringer" wußte, und daß dieses „Selbstzeugnis Bestandteil der von ihm verkündigten Frohbotschaft war" (243). Der von ihm aufgezeigte Tatbestand ist so zwingend, daß *Rudolf Bultmann* seine Ansicht, Jesus sei als Rabbi aufgetreten, in vier Veröffentlichungen widerrufen hat (J. führt die Texte 243, Anm. 20, auf). Seine einzigartigen Kenntnisse erlauben es dem Verf. überdies festzustellen, daß die Häufung der „antithetischen Parallelelismen in den Worten Jesu ... auf Jesus selbst zurückzuführen" ist (28), daß der neuartige, einleitende Gebrauch von „Amen" eine sprachliche „Neuschöpfung Jesu" ist, und daß die Arbeit von *V. Hasler* diese Feststellung in keiner Weise fraglich gemacht hat (44). Außerdem beobachtet er richtig, daß die Äußerung Jesu über den Täufer, *er* habe die Heilszeit eingeleitet, „erstaunlich" ist. Deshalb sind „alle die Worte, die eine so große Hochschätzung des Täufers verraten, ... sicher authentisch" (54). Die Bedenken, die gegen Mt 11, 27 vorgebracht wurden, sind nicht stichhaltig. Vielmehr haben wir in dem Wort „... und niemand kennt den Vater, als nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will" einen Text vor uns, aus dem „das Sendungsbewußtsein Jesu" spricht (67). Natürlich unterstreicht J. nochmals seine bekannte Feststellung, daß wir *„keinen einzigen Beleg* dafür besitzen, daß Gott im Judentum mit *'Abba* angeredet worden wäre", wogegen Jesus Gott stets so anredet (71). Solche Beispiele wichtiger Einzelbeobachtungen ließen sich vervielfachen. Nur auf eines sei noch hingewiesen: J. nennt vier frappierende Beobachtungen, die es ihm fraglich machen, „ob die Logienquelle Q je existiert hat".

(In der sicher bald fälligen Neuauflage könnten zwei Druckfehler verbessert werden: S. 42, 21. Z. v. o.: „ὁ λόγος"; 94, 10. Z. v. u. „Ausschaltung".)

B. Schwank, OSB

*Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker.* (Festschrift für Josef Schmid) Hrsg. *P. Hoffmann* in Zusammenarbeit mit *N. Brox* u. *W. Pesch.* 8° (431 S.) Freiburg-Basel-Wien 1973, Herder. 52.50 DM.

Um es gleich vorweg zu sagen, diese Festschrift ist eine angemessene Ehrengabe für einen verdienten Exegeten. Das Buch will die Freude über ein nun reich beschenktes Forscherleben ausdrücken, das Anstöße geben, Wege weisen, erste Schritte lenken, manchmal auch den zweiten und dritten Schritt von Schülern sowohl mit Charme wie mit wohlwollend kritischer Schärfe richtig setzen durfte. Wenn Josef Schmid nun ein Zeichen der aufgegangenen Saat empfängt, sollte zugleich der Unterschied der beiden Zeitabschnitte nicht vergessen werden, die auch dieser Jubilar mit seiner Arbeit überbrückte. Man braucht nur in Schmids (Wikenhauser-) Einleitung in das NT die Seiten 8–11 über die veränderte Lage der „katholischen Bibelforschung" nachzulesen. Dort werden vergangene Jahre der Exegese ohne Ressentiment, wenn auch nicht ohne manches Körnchen Salz von „den geschichtlichen Voraussetzungen" her skizziert und der „nicht gekannten Lebendigkeit" der heutigen Exegese gegenübergestellt. Davon gibt nun die Festschrift Zeugnis. *Wilhelm Peschs* Laudatio wird man nicht ohne Schmunzeln lesen und in diesem Zusammenhang besonders werten. Bezüglich der Form, in der sich diese Festschrift präsentiert, sei noch die Aufeinanderfolge der Beiträge hervorgehoben: Sie folgen einander nicht nach sachlichen Gesichtspunkten, nicht nach Alter oder Verdienst der Autoren (erst recht nicht bloß aus einer „Konfession"), sondern – in alphabetischer Ordnung. Mag dies auch nicht ohne Vorbild sein, hier geschieht es passend und dürfte als Symbol gefallen. Aus den gleichen Gründen bietet das Buch mit Recht auch inhaltlich eine bunte Palette von Themen der Exegese, wie sie in einem solchen, zu einem bestimmten Zeitpunkt gesetzten Querschnitt durch die Arbeit vieler Exegeten notwendig aufleuchtet. Alle Beiträge stehen in Beziehung zur Überschrift „Orientierung an Jesus". Aber in der Vielfalt der Themen, Methoden und Arbeitsansätze liegt gerade auch der Wert eines solchen Buches, das weitgespannte Information zu bieten vermag. Es ist unmöglich, in dem hier zugelassenen Rahmen die einzelnen Beiträge sachgemäß zu würdigen. Ihre Reichhaltigkeit und Verschiedenartigkeit bezeugt die bloße Aufzählung: N. Brox, Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von Mt 7, 7b/Lk 11, 9b (17–36), J. Dupont, Die individuelle Eschatologie im Lukas-Evangelium und in der

Apostelgeschichte (37–47), G. Friedrich, Lk 9, 51 und die Entrückungschristologie des Lukas (48–77), J. Gnilka, Das Martyrium Johannes' des Täufers (Mk 6, 17–29) (78–92), L. Goppelt, Jesus und die „Haustafel"-Tradition (93–106), F. Hahn, Die Worte vom Licht Lk 11, 33–36 (107–138), M. Hengel – H. Merkel, Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus (139–169), P. Hoffmann, Mk 8, 31. Zur Herkunft und markinischen Rezeption einer alten Überlieferung (170–204), K. Kertelge, Die Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung (Mk 2, 10) (205—213), G. D. Kilpatrick, Κύριος again (214–219), W. G. Kümmel, Noch einmal: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat. Bemerkungen zur neuesten Diskussion um die Auslegung der Gleichnisse Jesu (220–237), F. Mußner, Gab es eine „galiläische Krise"? (238–252), F. Neirynck, Minor Agreements Matthew-Luke in the Transfiguration Story (253–266), R. Pesch, Die Salbung Jesu in Bethanien (Mk 14, 3–9). Eine Studie zur Passionsgeschichte (267–285), W. Pesch, Theologische Aussagen der Redaktion von Matthäus 23 (286–299), K. H. Schelkle, Jesus – Lehrer und Prophet (300–308), R. Schnackenburg, „Das Evangelium" im Verständnis des ältesten Evangelisten (309–324), H. Schürmann, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkritische Besinnung (325–362), E. Schweizer, Matthäus 21–25 (364–371), A. Vögtle, Zum Problem der Herkunft von „Mt 16, 17–19" (372–393), U. Wilckens, Vergebung für die Sünderin (Lk 7, 36–50) (394–424).

Von den vielen Anregungen, die sich beim Lesen des Werkes einstellen, seien einige – eher zufällig – herausgegriffen, ohne daß eine Wertung der angesprochenen und vor allem der nicht genannten Artikel beabsichtigt sein oder gar zu Ende geführt werden soll. Mit großem Interesse wird man die Ergebnisse der exegetischen Arbeit aufnehmen, die die einzelnen Beiträge direkt, oft aber auch gleichsam neben der Darlegung ihres eigentlichen Themas bieten. Es finden sich hier neue Arbeiten am „Hintergrund" und an der „Nachgeschichte" des NT. Vielleicht am meisten Information über den Hintergrund, und dies in knapper und sehr lesbarer Form, zugleich mit abgewogenen Urteilen über die Forschungssituation und mit den entsprechenden Verweisen bieten M. Hengel und H. Merkel im Artikel über Mt 2. Die dort vom Evangelisten erzählten Einzelgeschichten werden ihrer Herkunft nach untersucht und im jetzigen Zusammenhang verständlich gemacht. Die schwierige Zuordnung vorderorientalisch-hellenistischer und judenchristlicher Einflüsse (vgl. etwa nur Jes 11, 1, 162–164) verlangt große Kenntnis und eine sorgfältige Analyse nicht bloß aller zugänglichen Umwelttexte, sondern auch bis in die Redaktion des Evangelisten. In vielen anderen Beiträgen des Buches finden sich Ergebnisse dieser Art. Besonderes Interesse mag die Einstellung zu den Methoden der Exegese finden, die sich in den vom Inhalt her so verschiedenen Beiträgen zeigt.

Die Behandlung der Erzähltexte nimmt Elemente der Strukturanalyse auf, wie sie in den Nachbarwissenschaften der Exegese entwickelt wurden. So legt J. Gnilka die Perikope vom Martyrium des Täufers „im Gesamtkontext" des Mk-Ev, zugleich aber auch von „Beobachtungen zur Struktur" der Erzählung selbst her aus. Man kann nur dankbar sein für solche, verschiedene „Methoden" anwendende Auslegungsbemühungen. Hier zeigt sich allerdings die jetzige reale Situation der Exegese, sie befindet sich noch auf dem Wege zu einem Pluralismus und erst recht zu einer Konvergenz der Methoden hin. Die Problematik der Gleichnisauslegung mit vom Ansatz her eingeschränkten methodischen Mitteln legt W. G. Kümmel in einem Beitrag dar, der das „Gleichnis von der selbstwachsenden Saat" als konkretes Beispiel der Auslegung benutzt. Er macht darauf aufmerksam, daß die Betrachtung der Gleichnisse als Dichtungen und Akte eines Sprachgeschehens nicht isoliert bleiben dürfe. Es müsse vielmehr sehr kritisch weiter reflektiert werden, ehe die Auslegung dadurch „existenzial" überhöht, d. h. eigentlich beschränkt werden dürfe. K. stellt zusammen, wie von neuerer Auslegung die künstlerische Form der Jesusgleichnisse, ihre Qualität als ästhetische Objekte, ihr von der geschichtlichen Ursprungssituation oder von der früheren Textsituation gelöstes Eigenleben als literarische Figuren hervorgehoben wird, weil man die „Sprachlichkeit" als die Ganzheit des menschlichen Lebens betreffendes Phänomen sieht. Dagegen soll die Suche nach dem historischen Sinn, die Unterscheidung zwischen Bild- und Sachhälfte, die Frage nach dem tertium comparationis – so wird gefordert – beiseitegeschoben werden. Mit Recht weist K. darauf hin, daß die Verbindung

zwischen Jesus als dem Autor der Gleichnisse und den Gleichnissen selbst vernachlässigt würde, wenn die Aufmerksamkeit des Exegeten einseitig an der Erzählstruktur haften bliebe, um solche Jesusgleichnisse „direkt", d. h. gewöhnlich „existential" anzuwenden, und dies mit der Begründung, Sprache sei ja autonom, sie sage mehr als der Autor. Dagegen müsse sich die Exegese gerade auch um den Sinn des Textes im Rahmen seines Horizontes mühen. Die methodische Forderung, das Gleichnis als Ganzes zu verstehen, wie die andere, der Hörer solle sich selbst im Gleichnis entdecken, muß nicht dazu führen, das Gleichnis als zeitloses Wortgebilde stehen zu lassen, sondern kann den Sinn des Jesusgleichnisses damals und heute besser verstehen lehren.

Die Erzählungen von der Salbung Jesu finden sich zweimal. Die Mk-Fassung (Mk 14, 3–9) behandelt R. Pesch und bestimmt ihre Zugehörigkeit zur Passionsgeschichte. Er reflektiert, wie in früheren Schriften, auch hier wiederum jeden methodischen Schritt, den er tut. U. Wilckens analysiert die Traditions- und Redaktionsgeschichte der Vergebung der Sünderin nach Lk 7, 36–50. Die lukanische Redaktion (in manchem Motiv in Übereinstimmung mit der Apokryphe Joseph und Aseneth und mit dem Umkreis der Synagoge) zeigt er als eindrucksvolles Beispiel für die Kontinuität von Tradition und Redaktion, wie es wahrscheinlich im NT zwischen Tradition und Redaktion „sehr viel mehr Übereinstimmung und ... ‚Verlängerung' der Tradition als theologisch bedachte Kritik und Korrektur" gebe (422).

Zahlreich sind auch die Artikel über die Wortüberlieferung, wie die obige Aufzählung lehrt. F. Hahn untersucht die Redaktions- und Traditionsgeschichte der lukanischen Worte vom Licht (Lk 11, 33–36). Vorlukanische Spruchkombination sei möglich, wenn auch nicht mit letzter Sicherheit zu beweisen (133 f.). P. Hoffmann behandelt die Leidensansage Mk 8, 31 in Redaktion und Tradition. Unter dem Eindruck der Zerstörung Jerusalems beginne eine apokalyptische Ernüchterung (vgl. Mk 13 in der Redaktion des Mk) und eine neue theologische Deutung der Geschichte Jesu als Entapokalyptisierung durch Historisierung der Überlieferung. Als Entwurf und Anregung formuliert P. Hoffmann am Schluß: Die Evangelienschrift des Mk zeige „den Beginn der Ablösung apokalyptischer Denkformen und damit verbunden die Verselbständigung jener christologischen Ansätze, die in der hellenistisch-judenchristlichen Tradition ausgebildet worden" seien (202). A. Vögtle wägt die Herkunft von Mt 16, 17–19 (Mt 16, 18 f. stamme aus einer „Protophanie"-Erzählung) und die matthäische Bildung und Redaktion jener Verse.

Methodisch gesehen, wird die „Redaktionsgeschichte" als sorgfältige Einzeltext-Analyse und im Zusammenhang der Einheit der jeweiligen Evangelienschrift einhellig betont. Nicht wenige Beiträge bringen aber auch theologische Überblicke über die „Redaktionen" als Frucht langer Beschäftigung mit dem Text, wie die oben genannte Aufzählung der Titel beweisen möge. Mehr zusammenfassende ntl. „Theologie" bietet K. H. Schelkle, der Jesus als Lehrer und Prophet wertet. Die Jesus selbst betreffende „historische" Situation will er offenlassen. Für die historische Fragestellung interessant, stellt F. Mußner zusammen, was auf die Realität einer „galiläischen Krise", auf die darauf folgende „Umfunktionierung des Jüngerkreises" und weiterführend auf eine „vorösterliche" (indirekte) „Zweistufenchristologie" schließen lassen könnte. Unter der Rücksicht der methodischen Überlegungen, die auch die historische Bedeutung der Jesustradition neu in den Griff zu bekommen suchen, bedeutet gewiß der Artikel von H. Schürmann eine wichtige Etappe. Sch. führt Überlegungen weiter, die er im Jahre 1960 mit der ähnlich grundlegenden Untersuchung über „die vorösterlichen Anfänge der Logientradition" publiziert hatte. Der Artikel zeigt, wie er die Kritik an dem damaligen Aufsatz und die allgemeine Weiterentwicklung der exegetischen Methode aufnimmt und verwertet. Damals hat er den Sitz im Leben einer Überlieferung auch auf die Traditionsentwicklung vor Ostern angewandt. Nun nimmt er eine Vielzahl methodischer Schritte zusammen, die sich gegenseitig ergänzen, um „Historisches" über Jesu Tod zu erheben. Von besonderer Bedeutung für die Diskussion könnte die in die konkrete Untersuchung eingefügte Darlegung der Aufgabe des Exegeten als Historiker sein. Dieser Grundsatzartikel verdient es, daß zu ihm noch ausführlich Stellung genommen wird.

Hier konnten nur wenige Schlaglichter auf Aspekte in den Beiträgen der

Festschrift gegeben werden. Sie machen deutlich, daß das Buch keiner weiteren Empfehlung bedarf. F. Lentzen-Deis, S.J.

Dauer, Anton, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium.* Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1–19,30 (Studien zum Alten und Neuen Testament, XXX). 8° (375 S.) München 1972, Kösel. Kt. 85.– DM.

Hiermit legt ein weiteres Mitglied des ntl. Oberseminars von R. Schnackenburg in Würzburg seine (überarbeitete) Dissertation der Öffentlichkeit vor. Das gründlich gearbeitete Werk gliedert sich in 2 Hauptteile: „Traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Joh 18, 1–19, 30" und „Die Passion Jesu im Verständnis des Vierten Evangelisten". Der traditionsgeschichtliche Teil wird nach Textabschnitten weiter untergegliedert: Joh 18, 1–11; 18, 12–27; 18, 28–19, 16a und 19, 16b–30. Für gewöhnlich wird zuerst eine Rekonstruktion der Johannes vorliegenden Quelle versucht. Diese wird daraufhin in ihrem Verhältnis sowohl zur joh. Bearbeitung wie zur syn. Tradition untersucht. Die dem Vierten Evangelisten vorliegende Quelle weist nach D. Ähnlichkeiten mit allen drei syn. Evv. auf, und zwar nicht nur mit deren gemeinsamem (Mk-)Stoff, sondern auch mit den besonderen Zügen der Redaktion des Mt und Lk. Die vor-joh. Tradition in der Leidensgeschichte scheint also nach D. bereits die ersten drei Evv. vorauszusetzen. Ob sie schriftlich vorlagen oder aus mündlicher Überlieferung bekannt waren, ist nach D. schwer zu entscheiden. So wählt er eine Ausdrucksweise, die der Möglichkeit eines Sowohl-als-auch Rechnung trägt. So heißt es etwa von dem „Bericht von der Kreuzigung und dem Tod Jesu" (226), er sei „dadurch entstanden, daß *mündliche und schriftliche (= synoptische) Tradition ineinandergeflossen sind und sich gegenseitig durchdrungen haben*". Zur Herausarbeitung der im eigentlichen Sinne joh. Bildungen in der Leidensgeschichte dient neben dem syn. Vergleich die Stilkritik und der inner-joh. Motivvergleich. Auf diese Weise werden etwa die Notiz über den dreifachen Titulus und dessen Bekräftigung durch Pilatus sowie die Szene mit der Mutter Jesu und dem Lieblingsjünger unter dem Kreuz (Joh 19, 25–27) als joh. Bildungen ausgewiesen. Damit sind sie aber nach D. nicht „frei erfunden" (200). Es kann durchaus sein, daß der Vierte Evangelist hier überlieferte Motive selbständig verarbeitet hat. Die joh. Redaktion der Leidensgeschichte insgesamt stellt D. zunächst unter das Thema „Verherrlichung Jesu und Gericht über die Welt und ihren Herrscher". Sie ist zugleich „Auftrag des Vaters und freiwillige Gehorsamstat Jesu". Weitere Kapitel behandeln „Die Passion als Erfüllung des Alten Testaments", „Politisch-apologetische Tendenzen in der joh. Passionsgeschichte" sowie schließlich „Jesus und ‚die Seinen' in der Passion". Damit wird ein umfassendes und ausgewogenes Bild der theologischen Tendenzen in der joh. Leidensgeschichte vermittelt, das sich durchaus mit den Ergebnissen anderer neuerer Arbeiten über das Joh-Ev. vergleichen läßt bzw. deckt. Freilich wird die Diskussion über zahlreiche Einzelpunkte weitergehen. Schon was das Verhältnis Johannes-Synoptiker angeht, werden die Ergebnisse von D. nicht überall Zustimmung finden. – So beurteilt etwa *R. E. Brown* im 2. Bd. seines Johanneskommentars (den D. nicht mehr berücksichtigen konnte) die Kenntnis der syn. Evv. durch den Vierten Evangelisten bzw. seine Quelle skeptischer, als dies bei D. geschieht. („The Gospel According to John", II (1970) 791: „... John does not draw to any extent on the existing Synoptic Gospels or on their sources as reconstructed by scholars".) Daß das Interesse des Vierten Evangelisten am AT vorwiegend durch seine Quelle bestimmt ist und für den Evangelisten selbst eher sekundärer Natur bleibt, wird auch nicht überall bejaht werden. (Vgl. 305 über den Schriftbeweis beim Vierten Evangelisten: „Für ihn selbst oder auch für die Leser seines Evangeliums wäre er an sich überflüssig gewesen.") Am stärksten kontrovers wird D.s Beitrag zur Diskussion um die Deutung der Worte Jesu an seine Mutter und an den Lieblingsjünger bleiben. D. kann sich hier auf Vorarbeiten in der BZ 1967/68 stützen und auf die daran anschließende Diskussion sowie den Dialog mit den Gutachtern seiner Dissertation (vgl. Anm. 85 auf S. 326). Kern der Deutung dieser Szene bleibt für D. die Erkenntnis, daß es hier nicht eigentlich um die Mutter Jesu, sondern um den Lieblingsjünger geht. Er wird mit einer „Adoptionsformel" (kritisch dazu Brown, op. cit., 923) zum Verantwortlichen für die Mutter Jesu eingesetzt. Maria steht

dabei repräsentativ für die gläubigen Frauen unter dem Kreuz und damit für die Gläubigen überhaupt. Sie werden auf den Lieblingsjünger verwiesen, den das 4. Ev. als den qualifizierten „Zeugen" und „Exegeten" Jesu herausstellt. Die Nüchternheit und Vorsicht, mit der D. diesen ganzen (gerade in der katholischen Exegese besonders kontroversen und delikaten) Fragenkomplex behandelt, wirkt hier besonders wohltuend. Eine Anspielung auf das „Weib" der Paradiesesgeschichte wird ebenso verworfen wie der von Feuillet gemachte Vorschlag, hier eine Anspielung auf die Joh 16, 21 genannte „Stunde" zu sehen, in der die „Frau" gebären soll, m. a. W. einen Hinweis auf die geistliche Mutterschaft Mariens. Freilich hätte man sich eine stärkere Berücksichtigung der doch wohl parallelen Perikope des Kanawunders gewünscht, das doch wohl nicht zufällig die Mutter wie die Jünger Jesu am Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit nennt. Eine Intervention Mariens (als „Frau") wird hier von Jesus mit dem Hinweis zurückgewiesen, daß seine „Stunde" noch nicht gekommen sei (vgl. dazu Brown, a. a. O.: „the similarities between the two scenes are too strong to be ignored"). Hier stellt sich das Problem kompositioneller Strukturen im Joh-Ev. Trotz einzelner Vorarbeiten liegen hier bisher noch wenige gesicherte Ergebnisse vor. So gliedert D. etwa die Pilatusszene Joh 18,28–19,16a in die durch die Forschung der letzten Jahre gesicherten sieben Unterabschnitte. In anderen Abschnitten fehlt eine solche Unterteilung ganz oder teilweise. Von hierher gesehen kann man sich auch fragen, warum das vorliegende Werk bei Joh 19,30 endet und nicht bei Joh 19,42. Wie stark auch etwa die Szene von der Durchbohrung der Seite Jesu zur Deutung des Passionsgeschehens gehört, wird aus D.s Werk an wiederholter Stelle deutlich. Diese offenen Fragen ändern nichts an der imponierenden Leistung der vorliegenden Studie. Sie zeichnet sich durch minuziöse, sorgfältige Kleinarbeit, reiche Dokumentation, Vorsicht im Urteil und klare Darstellung aus. Für die Leidensgeschichte nach Joh wird die Arbeit von D. zweifellos für längere Zeit ein Standardwerk bleiben. J. Beutler, S.J.

Rius-Camps, Josep, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (OrChrA, 188). 8° (XIV u. 511 S.) Rom 1970, Pont. Inst. Stud. Orient.

Origenes ist, das Wort richtig verstanden, der erste Systematiker der christlichen Kirche. Die Vielfalt und der Gedankenreichtum seines Werkes ist also vom Interpreten auf grundlegende Prinzipien zurückzuführen. Interpretation gelingt dann in dem Maße als der Grundansatz des Origines erfaßt ist. Man kann sich demselben freilich mehr von außen oder auch mehr von innen zu nähern suchen. H. Koch sah O. gleichsam von außen, vom geistesgeschichtlichen Kontext her. Der Alexandriner erscheint ihm als der Denker, der wie kein anderer seiner Zeitgenossen die Probleme der Epoche verstanden und auf sie die christliche Antwort gegeben hat. O. ist der christliche Philosoph der „erziehenden Vorsehung". Schon vor H. Kochs Origenesbuch hatte W. Völker diese – vorherrschende – philosophische Interpretation, die leicht zur Reduktion wird, durch die Entdeckung des Mystikers O. in Frage gestellt. Der Zugang zu O. ist – so Völker – von innen zu suchen. Die Frage ist nur: wie? Jedenfalls nicht in der Erlebnis-Mystik im Verständnis Völkers, sondern in der Theologie des Alexandriners. A. Lieske setzt bei der „trinitarischen Gnadentheologie" an, bleibt aber praktisch, wahrscheinlich wegen seiner Verhaftung an die herrschende Schultheologie, beim Logos stehen und bezieht den Geist kaum in seine Untersuchung ein. Hier setzt der Verf. mit seiner These an. Der Systematiker O. ist von innen her zu verstehen: von seiner „Theologie", genauer von seiner Trinitätslehre her – und in dieser kommt dem Hl. Geist ein im System absolut unverzichtbarer Platz zu; und diese Trinitätslehre des O. ist ganz und gar Funktion der „geistlichen Lehre" des Alexandriners. Er reflektiert über die Trinität und über den Hl. Geist insbesondere, weil er nachdenkt, meditiert über den (Wieder-)Aufstieg der Seele zu Gott.

In welchen Schritten legt der Verf. die Ergebnisse seiner ungemein bereichernden Analyse vor? Ausgehend von der (vor Nikaia üblichen) funktionalen Trinitätsauffassung des Alexandriners wird zunächst die Existenz verschiedener Funktionen des Logos und des Geistes bei der Vergöttlichung der vernünftigen Kreatur aufgezeigt. Zwischen der ersten und zweiten Funktion des Logos (auf ihn geht zunächst die geschöpfliche „ratio", dann die übergeschöpfliche „sapientia" der rationalen Kreatur

zurück) „interveniert" der Geist; er schenkt gleichsam ein neues Substrat, das die Lehre des „Weisheit-Christus" überhaupt erst aufnehmen kann. Der Geist ist gleichsam eine „materia spiritualis", die vom „Weisheit-Logos" „informiert" wird. – Im nächsten Kap. geht R.-C. der Frage nach, ob der verschiedenen ökonomischen Funktion von Logos und Geist eine verschiedene innertrinitarische Konstitution der beiden Personen entspricht. Sohn und Geist „entstehen" gleichsam auf umgekehrte Weise. Beide bedürfen einander unter je verschiedener Rücksicht, um subsistierende Person zu werden. Der Logos, der aus dem Wollen des Vaters hervorgeht, bedarf zu seiner Konstitution des Geistes (der Salbung des Geistes). Dem vom Vater gesprochenen Wort als solchem kommt nämlich noch keine numerisch verschiedene Subsistenz zu. Umgekehrt ist es mit der Konstitution des Geistes. Hier „präexistiert" eine amorphe „materia spiritualis"; zu ihrer Personwerdung bedarf es des Logos, der ihr Form und Gestalt gibt. Der Hl. Geist ist deswegen weder ungezeugt wie der Vater, noch gezeugt auf die Weise des Sohnes, noch geschaffen wie die übrigen Kreaturen. Er wurde, ausgehend vom Vater, subsistierende Person mittels des Logos. Während die übrigen Personen vom Logos aus dem Nichts geschaffen sind, gehört er aufgrund des „göttlichen Substrates", das der Sohn „informiert", auf die Seite Gottes, ist dort nach dem Vater und dem Sohne auf dem dritten Platz.

Das nächste Kap. setzt sich zur Aufgabe, den Grund für die je verschiedene Konstitution von Sohn und Geist aufzuspüren, die „trinitas" also nicht als vorgegebene hinzunehmen, sondern, wenn wir recht verstanden haben, gleichsam abzuleiten. In diesem Sinne spricht der Verf. von der Vaterschaft und Mutterschaft als den zwei Grunddispositionen Gottes, d. h. des Vaters. „Obwohl sich Origenes sehr zurückhaltend zeigt, was die Übernahme der anthropomorphen Begrifflichkeit der Bisexualität angeht, die von den Gnostikern so weitgehend verwendet wurde, um die im Intelligiblen zu Tage tretende doppelte Virtualität aus der Zerspaltung eines ersten androgynen Prinzips zu verstehen, so gibt es nichtsdestoweniger mehr als genügend Hinweise für die Behauptung, daß in seinem geistigen Horizont die Begriffe ‚Vaterschaft' und ‚Mutterschaft' auf Gott angewandt eine Rolle ersten Ranges spielen" (218). Einen solchen Hinweis auf einen bisexuellen Hintergrund des origenistischen Gottesbegriffes sieht der Verf. in Stellen, wo O. von der Seele Jesu sagt, daß sie Gott zum Vater und das „himmlische Jerusalem" zur Mutter habe. Andererseits ist das „himmlische Jerusalem" nicht nur Mutter Christi, sondern auch seine Gemahlin. Nach dem Fall eines Teils des „himmlischen Jerusalem" verläßt Christus seine Mutter, um seine in die Finsternis gefallene Gemahlin zu retten. – Im Zusammenhang seiner Analysen der bisexuellen Begriffsschemata bringt der Autor wertvolle Ausführungen zum Begriff der Vaterschaft bei Origenes.

In den beiden folgenden Kap. untersucht R.-C. näherhin die Wirkung dieser ganz auf die Heilsökonomie bezogenen Trinität in der rationalen Kreatur. Genauerhin geht es um die Rolle des Hl. Geistes einerseits, der als „quasimateriale" (mütterliche) Kausalität die Adoptivsohnschaft in der Seele wirkt, andererseits um die Rolle des Logos, der in doppelter Weise – durch „ratio" und „sapientia" – eine väterliche (formale) Ursächlichkeit ausübt. – Bis einschließlich des 5. Kap. beschäftigt sich R.-C. mit den Elementen und Ursachen des Vergöttlichungsprozesses, also mit dem dynamischen Aspekt der Trinitäts- und Heilslehre des Origenes. – Das abschließende 6. Kap. befaßt sich mit den Subjekten, auf die sich der dynamische Heilsprozeß bezieht. Konkret geht es um die sog. Vollkommenen, bzw. die Pneumatiker, diejenigen also, in denen die Heilswirksamkeit der Trinität sichtbar wird. Der Verf. analysiert diese „Söhne Gottes" unter doppelter Rücksicht, als einzelne für sich und als Glieder der „himmlischen Kirche". „Die Vollkommenen und Pneumatiker haben schon in diesem Leben die Wirklichkeit des zukünftigen Äon antizipiert, und sie sind Glieder der Braut-Kirche geworden" (354).

Von besonderem Interesse sind die Ausführungen des Verf. über das Verhältnis des Origenes zur Gnosis. Beachtlich ist dabei sein methodisches Vorgehen. Das System des O. wird nicht von gnostischen Vorstellungen abgeleitet, diese sind aber der bleibende Hintergrund der Darstellung. Im Aufbau der Studie kommt zum Ausdruck, daß der gnostische Hintergrund meist in Form von Appendices im Anschluß an die jeweiligen Kapitel zwischengeschaltet wird. Das System des O. wird so aus seinen eigenen Kategorien entfaltet – vor allem Schriftkonzepten –, diese aber ständig in den Lichtkegel gnostischer Systeme gestellt. Bei dieser

Darstellungsweise werden Verwandtschaft und fundamentaler Unterschied deutlich. Eine direkte Ableitung origenistischer Heilslehre aus den entsprechenden Vorstellungen der Gnosis hätte in den Augen des Verf. bedeutet, „das an sich schon dunkle System des Origenes mit der noch rätselhafteren Gedankenwelt eines Valentin und seiner Schüler zu interpretieren" (475). Das Verhältnis beider Systeme bestimmt R.-C. etwa so: „Offensichtlich gibt es zahlreiche Kontaktpunkte zwischen dem System des Valentin und dem des Origenes. Schließt man einmal aus auf der Hand liegenden Gründen eine direkte Wechselbeziehung aus, so kann man doch auf die Existenz eines gemeinsamen anthropologischen, philosophischen und religiösen Substrates schließen. Damit würden wir das bisher unlösbare Problem des Ursprungs des christlichen Gnostizismus berühren. Während man bei den Valentinianern eine fortschreitende Tendenz der Synkretisierung neuer mythologischer Vorstellungen beobachtet, kann man bei Origenes eine ständige Rückkehr zur klaren Begrifflichkeit der Schrift und eine bewußte Abneigung gegen die esoterische Sprache beobachten. Die sehr verschiedene Art und Weise, die gleichen theologischen Postulate zum Ausdruck zu bringen, bestätigt die Existenz gemeinsamer fundamentaler Theologumena, die beiden Systemprojekten vorausliegen" (192). Die Berührungspunkte beider Systeme bestehen für den Verf. vor allem in der Trinitätslehre, d. h. der Konzeption des Sohnes als Logos und Weisheit mit der paradigmatischen Salbung durch den Geist einerseits, und der Konstitution des Geistes durch die Vermittlung des Logos anderseits. Der wesentliche Unterschied ist nicht hier, in der Trinitätslehre, sondern in der Konzeption der Kirche zu suchen. Für die Valentinianer gibt es zwei nicht aufeinander reduzierbare Kirchen, die der Psychiker und die der Pneumatiker. Demgegenüber betont O. mit allem Nachdruck den gemeinsamen Ursprung beider Kirchen. Alle rationalen Wesen sind nach dem „Bilde Gottes" geschaffen. Ihre Verschiedenheit voneinander ist ausschließlich Resultat ihrer je eigenen freien Entscheidung. So gibt es weder irgendeine privilegierte Natur, noch – als Gegenstück dazu – eine der Erlösung unfähige. Pneumatiker ist man nicht aufgrund von Wesensgleichheit mit Gott, sondern aufgrund der Salbung mit dem Geiste der Adoptivsohnschaft, der grundsätzlich allen Vernunftwesen geschenkt werden kann.

Meistenteils sind die Ausführungen und Interpretationen des Autors gut belegt, bisweilen jedoch wünschte man sich eine etwas breitere Textbasis. So z. B. für die (179) im Zwischentitel aufgestellte These „Der Heilige Geist als Mutter des Logos und der übrigen vernünftigen Seienden, die die Vollkommenheit erlangen". Dem Verf. geht es hier um den Aufweis einer „maternidad fontal y paradigmatica" des Hl. Geistes nicht nur hinsichtlich der Geburt Christi in den Seelen, sondern auch des Logos als solchen. Die weibliche und mütterliche Rolle des Hl. Geistes stelle eine der „fundamentalen Voraussetzungen seiner theologischen Synthese" dar (180). „Weiblich" ist hier nicht in einem übertragenen Sinn (unreife Erkenntnis) verstanden, sondern physiologisch als Geschlechtsunterschied. Daß die mütterliche Rolle des Geistes eine Grundauffassung der gnostischen Systeme darstellt, fällt dem Autor natürlich nicht schwer zu beweisen. Gelingt ihm das auch für Origenes? Die beigebrachten Stellen beweisen u. E. lediglich eine mütterliche Rolle des Geistes gegenüber dem „Salvator-Christus" bzw. hinsichtlich der Geburt Christi in den Seelen. Der Geist, auch als Mutter des Logos, ist doch wohl nur Ergebnis einer Schlußfolgerung: „Geht man von der ewigen Gegenwart des Aktes aus, durch den der Vater mittels seines Willens einen eingeborenen Sohn in seinem Schoß zeugt, dann durchzieht ein gleicher und einziger Wille alle Ebenen der Heilsökonomie und zeugt sozusagen fortwährend den Sohn, den gleichen im Schoß Gottes wie im jungfräulichen Schoß Mariens. Auf beiden Ebenen, auf denen der väterliche Wille empfangen wird, ist das Substrat der göttliche Geist, auf der innergöttlichen Ebene der unpersönliche, auf der heilsökonomischen Ebene der im Heiligen Geist personifizierte" (191). R.-C. zieht die Linien bis zur letzten Konsequenz durch. Die „tiefe Symmetrie seines theologischen Systems" erfordert an der Spitze, auf der „innertrinitarischen Ebene" die Syzygie Gott-Vater + unpersönlicher Geist, der als zweite Syzygie Logos-Sohn + (persönlicher) Hl. Geist folgt. Mag sein, daß eine oberste Syzygie der letzten Konsequenz des Systems entspricht. Wird sie von O. gesehen, wird sie gezogen? Andere Forscher jedenfalls sehen gerade in der Abwesenheit „jeglicher Syzygienlehre, Geschlechtssymbolik und Deszendenzschema-

tik" ein Charakteristikum des Origenes im Vergleich zur Gnosis (H. J. Krämer, Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964, 290).

Abschließend sei darauf hingewiesen, daß die vorliegende Studie den 2. Tl. einer umfassenderen Arbeit darstellt. Die mehr statischen Aspekte der Trinitätslehre des O. hat der Verf. in einer Reihe von Veröffentlichungen in den *Orientalia Christiana Periodica* vorgelegt. Unter dem Titel „Communicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígines" werden die philosophischen Termini „usia", „homousios", „physis" (34) [1968] 5–37), und die biblischen Begriffe „theos", „agathos", „on", „zon" (36 [1970] 201–247) analysiert. Die Untersuchung der „fundamentalen Definitionen": „Licht", „Feuer", „Geist" und die „Liebe als Band der geistlichen Vollkommenheit und als Grundlage der Sündlosigkeit" ist angekürdigt. H.-J. Sieben, S.J.

Ruperti Tuitiensis *De sancta Trinitate et operibus eius*, Edidit *Hrabanus Haacke* OSB (Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis, XXI–XXIV). Gr. 8° (LI u. zus. 2217 S.) Turnholti 1971/1972, Brepols.

Früher als erwartet werden konnte, legt hier H. die Schriften Ruperts von Deutz in Fortsetzung vor. Es handelt sich jetzt um dessen Hauptwerk, die 42 Bücher über die „Heilige Dreifaltigkeit und ihre Werke", von denen die letzten den Untertitel führen „Über die Werke des Heiligen Geistes". Vier stattliche Bände sind es geworden in mustergültiger Edition. Ihr Inhalt verspricht einen guten Einblick in das fruchtbare Schaffen Ruperts nach der bibeltheologischen Seite hin und läßt außerdem schon ein wenig von seiner geschichtstheologischen Auffassung ahnen.

Die Einleitung im 1. Bd. bringt sämtliche wissenswerte Angaben, obgleich nicht so sehr über den Verfasser, dessen Biographie nach den Ergebnissen der neuesten Forschung erst noch zu erstellen wäre, wohl aber über die reiche handschriftliche Überlieferung von „De sancta Trinitate et operibus eius". So hat der Hrsg. im ganzen bis zu 30 Mss. untersucht und ausgewertet, die freilich nicht immer vollständig sind. Für die ersten 9 Bücher z. B. erkannte er die 3 österreichischen Mss. (Heiligkreuz, Klosterneuburg und Baumgartenberg) als eine einheitliche Familie, bei der das von Klosterneuburg als Leit-Handschrift genommen werden konnte. Von den Druckausgaben wird der von Johannes Cochlaeus i. J. 1528 besorgte Erstdruck eingehend beschrieben; es sei hier hinzugefügt, daß das Signet des Kölner Buchdruckers Franz Birckmann, eine Henne mit Küken, wozu bei anderen Drucken noch die Angabe „Sub pingui gallina" kommt, sicher auf die Wohnung Birckmanns geht, da die Straße bis in die jüngste Zeit „Unter Fettenhennen" heißt. Ein Wort über den Wert der Migne-Ausgabe wäre bestimmt nicht überflüssig gewesen, weil diese bislang allgemein in Gebrauch war. Soweit ein flüchtiger Blick festzustellen vermag, sind die Differenzen nicht allzu groß.

Bei der Edition des ausgedehnten Textes wird der historisch eingestellte Theologe seine helle Freude an den überaus zahlreichen und exakt bestimmten Verweisen im 1. Apparat haben; nicht allein die Zitate sind verifiziert, sondern auch die in noch größerer Menge vorhandenen Anspielungen. Und der Hrsg. ist so ehrlich, daß er gegen Schluß des ganzen Werkes (IV, 2219) eine Liste der „Loci non reperti" bringt, die aber nur 18 nn. aufzuweisen hat, eine Zahl, die bei dem riesigen Umfang der 42 Bücher gegenüber der kaum zu zählenden Summe der geglückten Nachweise kaum ins Gewicht fällt. Unter den zitierten Texten aus der Patristik überwiegen eindeutig Hieronymus, Augustinus und Gregor der Große, denen man allenfalls noch Isidor von Sevilla zurechnen kann. Einigermaßen auffällig sind zwei Namen, die von Irenaeus und Vinzentius Lerinensis; jedoch ist kaum anzunehmen, daß Rupert ihre Schriften gekannt hat, und die vom Hrsg. dafür angezogenen Stellen bieten lediglich eine recht vage Übereinstimmung dem sachlichen Inhalt nach (sie sind übrigens durch ein „cf." von den klareren Aussagen abgehoben). Schriftsteller, die näher an die Zeit R.s heranreichen, werden selten erwähnt, z. B. Alkuin, Amalar von Metz, Beda Venerabilis, Cassian, Cassiodor, Prosper von Aquitanien. Durch eine relativ häufige Nennung sind ausgezeichnet die Mönchsregel des heiligen Benedikt und in etwa auch Boethius.

Das Material für eine exegetische, theologische und historische Auswertung von „De sancta Trinitate et operibus eius" ist nunmehr bereitgestellt, um von den nachfolgenden Arbeiten aufgenommen zu werden. Aber vielleicht läßt sich schon jetzt etwas über die grundlegende Gedankenrichtung ausmachen. Es ist ja

gelegentlich die Behauptung aufgestellt worden, er stehe den Neuplatonikern nahe oder sei zutiefst abhängig von den griechischen Vätern (vgl. dazu meinen Aufsatz: Rupert von Deutz und seine „Vermittlungstheologie": MüThZ 4 [1953] 270 ff.). Eine Beeinflussung durch den Neuplatonismus kommt indes gar nicht in Frage, was bereits das Fehlen aller Zitate und Reminiszenzen aus Pseudo-Dionysius beweist, der doch sonst für die Übermittlung neuplatonischer Gedanken an die Scholastik verantwortlich ist. Plato selbst wird von R. nur ein einziges Mal erwähnt, und zwar mit seinem „Timaeus", und die „Platonici" erfahren erst dann Beachtung, wenn gegen sie polemisiert werden muß. Von dieser Seite aus ist keine Einwirkung zu erwarten. Eher käme Origenes als Gewährsmann in Betracht, da dessen exegetische Schriften häufig in den Verweisen des Hrsg.s auftreten. Aber meistens sind es nur vage Anspielungen oder sachliche Übereinstimmungen, die indirekt übernommen sein können. Origenes selbst wird selten mit Namen angeführt (z. B. II, 909, 2101–2107; aber dabei ist angemerkt: Verum quomodocumque ille [Origenes] dixerit, ille est magis sensu eligendus, qui neque sapientium auctoritatem nec simplicium fidem laedit). Somit erscheint Origenes nicht als maßgebende Autorität. Allerdings müßte für ein abschließendes Urteil auch das restliche Schrifttum R.s durchgesehen werden. Und wenn weder die Neuplatoniker noch Origenes – von den übrigen griechischen Vätern ist bei Rupert keine Rede – als Quelle in Frage kommen sollten, wird man die allerdings auffallende Eigenart R.s aus seiner Persönlichkeit, dem Hang zum monastischen Leben und zur Mystik, zu erklären haben.

Ausstattung des Werkes und insbesondere der klare, fast fehlerfreie Druck sind wie alles im „Corpus Christianorum" Herausgegebene über jede Kritik erhaben. Nützlich wäre ein Verzeichnis der gebrauchten Abkürzungen gewesen, nicht allein ein solches für die Sigel der Manuskripte (I, 2). Auch hätte es sich empfohlen, die Nummer eines jeden der 42 Bücher an den Kopf der jeweiligen Seite zu setzen, um so das Auffinden der Zitate in den Registern zu erleichtern.

J. Beumer, S. J.

Stephan, Horst / Schmidt, Martin, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus* (3., neubearbeitete Aufl.). 8° (516 S.) Berlin-New York 1972, de Gruyter. 58.— DM.

„Theologiegeschichte" nimmt im Raum katholischer Theologie noch immer eine merkwürdig schwankende Sonderstellung ein. Die Zuordnung ist kaum geklärt, obwohl etwa der neuscholastische Bezug auf Thomas von Aquin gar nicht anders als theologiegeschichtlich zu verstehen ist. Vollends die Theologiegeschichte der letzten 200 J. scheint für die katholische Theologie nur wenig überzeugend Gemeinsames und entsprechend auch kaum Interesse zu bieten. Darüber gar ein Lehrbuch zu schreiben, dürfte denn auch weithin als abwegig empfunden werden. Aber vielleicht wird diese Frage doch einmal als eindringlich angesehen, wenn über summierende Bilanzen hinaus Kräfte und Entwicklungen deutlicher werden, die sich nur über größere Abstände hin wirklich entdecken und verstehen lassen.

Eine solche Verdeutlichung hatte H. Stephan schon 1938 mit der hier in 3. neubearb. Aufl. gebotenen Studie versucht. Dabei stand er vor der Aufgabe, ein sehr disparates Material zusammenzufassen, darin Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzuzeigen und so zur Verdeutlichung der aktuellen Situation einen Beitrag zu leisten. So wählte er eine problemgeschichtliche Darstellung, für die er den Ansatzpunkt im Gedanken der extensiven und intensiven Bewegung des Glaubens fand (vgl. 3 ff.): „die zwischen der Bezogenheit auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der Bezogenheit auf Gottes Wirken in der Breite der Welt, d. h. die zwischen Christusglauben und natürlicher Religion" (ebd. 3). Dieser Gedanke stammt aus der Zeit der Aufklärung – man erinnere sich an Lessings „garstigen Graben" –, wo St. mit seiner Darstellung einsetzt. In der unverändert gebliebenen Einleitung (1–10) wird diese zweifache Sicht aber vertieft durch den Rückgriff auf die Doppelbestimmtheit der Theologie (von Gemeinde und Wissenschaft her) und auf die zwiefache Ausprägung des Neuprotestantismus. Der Bearbeiter hat diesen Gedanken und damit die Anlage des Werkes voll übernommen.

Ähnliches gilt auch für die grundsätzliche Einteilung in Kapitel, sie wurde beibehalten. Der Stoff selbst ist in 6 Teile gegliedert, von denen der letzte über „Die theologische Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg" handelt (454–484) und vom Bearbeiter hinzugefügt ist. Die Darstellung setzt ein mit „Vorbereitung und Vor-

frühling neuer Theologie im Zusammenhang des Deutschen Idealismus" (11–71), wo die allgemeine Lage von Theologie, Religion und Frömmigkeit im Vordergrund steht. Danach kommen „Die ersten fachtheologischen Neubildungen" (72–142) zur Sprache, in deren Zusammenhang St. mit der Theologie Schleiermachers (111–132) den ersten großen Bezugspunkt des ganzen Werkes herausstellt. Der zweite Bezugspunkt dieser Art, auf dem die Darstellung steht, ist ohne Zweifel *Ritschl*, der jedoch erst im 4. Tl. „Von A. Ritschl bis zum Ersten Weltkrieg" (246–385) ausdrücklich und thematisch behandelt wird (vgl. 260–275). Der 3. Tl. ist dementsprechend als Übergang gekennzeichnet: „Die Entwicklung der theologischen Richtungen zwischen Schleiermacher und Ritschl" (143–245). Der vorletzte 5. Tl. schließlich beschäftigt sich mit der „Theologie zwischen den Weltkriegen" (386—453).

Den Text St.s hat der Bearbeiter für die Einleitung sowie für die beiden ersten Teile bis auf kleine, gelegentliche Korrekturen beibehalten. Bis auf einen sachlichen Zusatz zu Jung-Stilling (79 f.) stimmt die 3. mit der 1. Aufl. überein. Erst für die Darstellung der Übergangszeit zwischen Schleiermacher und Ritschl finden sich häufiger Kürzungen und kleine Ergänzungen, die jedoch meist stilistischer Natur sind. Wichtig ist hier auch sachlich die Einfügung über Kierkegaard (183–186), die aber bei dem ohnehin disparaten Material in diesem Kapitel nicht stört.

Der 4. Tl. weist demgegenüber ausgesprochen wenige Zusätze (7) und Eingriffe auf. Im Grunde folgt der Bearbeiter der Darstellung St.s nicht nur bei der Bestimmung der Grundpositionen, sondern durchgängig. Das ändert sich erst mit dem 5. Tl., der zahlreiche kleinere Kürzungen und Zusätze aufweist, von denen hier die wichtigeren zu nennen sind. So zu Kierkegaard (400 f.); zu Tillich (406 f.); zu Elert und Althaus (409 f.); zur Theologie des AT (420); zur Kirchen- und Dogmengeschichte (426 f.); zur historischen Forschung über den Protestantismus (430 f.); zur Dogmatik (434–437; 438 f.). Dadurch, daß die Schlußüberlegungen St.s zwar mit einigen Kürzungen, im wesentlichen jedoch unverändert am Ende übernommen werden, bekommt auch die sehr knappe und mehr aufzählende Übersicht zur Entwicklung der ev. Theologie seit 1945, die vom Bearbeiter stammt, ihren Platz im Rahmen der ursprünglichen Veröffentlichung. Natürlich sind in den Literaturangaben und in den Anmerkungen manche Ergänzungen zu finden; vieles ist hinzugefügt, wenig gestrichen, und die ursprüngliche Darstellung sorgfältig, fast zu sorgfältig, gewahrt worden.

Schon die Seitenangaben vermitteln einen ersten Eindruck von der Ausführlichkeit, mit der sich St. seinem Stoff gewidmet hat. Hätte die theologische Entwicklung seit dem 1. Weltkrieg eine in etwa ähnliche Behandlung erfahren, dann hätten sich wahrscheinlich auch für die grundsätzliche Anlage des Werkes Konsequenzen nahegelegt. Ob dann noch die Entwicklung bis in die 70er Jahre unseres Jh. hinein so betont von den Schwerpunkten Schleiermacher und Ritschl her zu verstehen gewesen wäre, dürfte fraglich sein. Ganz sicher aber hätten sich für die Betrachtung des Vor- und Umfeldes der Theologie und für die Überganszeiten (Tl. 3 u. 4) Kürzungen empfohlen, die eine andere Verteilung der Gewichte ermöglicht hätten. Denn mag auch die historische Theologie einerseits diesen Zeitraum bestimmt haben und andererseits das mit ihr gegebene Grundproblem noch nicht befriedigend zum Austrag gekommen sein, so dürfte gerade im Ansatz beim Deutschen Idealismus der spekulative Beitrag zur Theologie größer gewesen sein als es hier bisweilen scheint. Darum läßt sich die Frage kaum abweisen, wie weit ein solcher Entwurf heute noch ohne wesentliche Abstriche zu übernehmen ist. Damit steht weder eine problemgeschichtliche Darstellung noch der Ausgang beim Gedanken der extensiven und intensiven Bewegung des Glaubens zur Frage. Vielmehr scheint uns an einigen Stellen, daß sich gerade unter dieser Voraussetzung eine andere Verteilung des Stoffes und darin eine neue Setzung der Schwerpunkte nahelegen könnte. Wollte man im Stil von St., der für das 19. Jh. wirklich alle auch nur einigermaßen bedeutsamen Stimmen berücksichtigt hat, die ev. Theologie Deutschlands seit dem 1. Weltkrieg aufarbeiten, dann würde sich wahrscheinlich eine Reihe von Lehrbüchern ergeben. Andererseits bietet natürlich eine Aufzählung von Namen und Veröffentlichungen kaum ein Bild von einer Entwicklung oder Geschichte.

Das Werk selbst macht das gerade in seiner Treue zum ersten Autor deutlich, indem es sich weitgehend an dessen Sprache hält, die aber doch so zeitgebunden ist, daß sie den Leser heute eher stört. Ausdrücke wie ‚völkisch' (7 u. ö.), ‚Überfremdung'

(6, 35 u. ö), ‚Deutschheit' (35), ‚Urvolk' (48), ‚Führer' (165 u. ö.), ‚positiv-völkische Haltung' (373) und Wortspiele mit ‚sozial. . . national' (ebd.) lassen trotz der Streichungen der direkten Überlegungen im Text 387 oder 445 den Leser aufmerken. Ähnlich geht es ihm bei Vergleichen aus Militär- und Kriegswesen, deren direkte im Text 452 zwar ausgefallen sind, die sich aber doch in einer Reihe von Nebenbemerkungen durchhalten, etwa wenn häufig davon geredet wird, eine Bewegung oder ein Gedanke habe sich nicht ‚sieghaft' durchsetzen können.

Wie der Bearbeiter im Vorwort schon sagt (VII f.), wies der Satz dieses in Jugoslawien gedruckten Buches eine Menge Fehler auf. Trotz der Korrekturen ist davon manches stehengeblieben, wobei allerdings das häufige ‚nirgend' statt ‚nirgends' schon in der 1. Aufl. steht (vgl. 23, 61, 64, 72, 111, 232, 241, 265, 283, 292, 308 u. ö.). Von dort scheint auch ‚Hoffahrt' statt ‚Hoffart' (vgl. 162) übernommen. S. 50 Z. 16 v. o. ‚befreite'; 75 Z. 13 v. u. wohl besser wie in 1. Aufl. ‚weithin'; 81 Z. 8 v. u. ‚Form'; 92 Z. 3 v. o. ‚Klassik'; 102 Z. 7 v. o. ‚hohen'; 108 Z. 11/12 v. o. muß wohl wie in 1. Aufl. ein ‚nicht' bekommen; 147 Z. 14 v. u. ‚Menschen'; 188 Z. 2 bzw. 12 v. o. entweder ‚Mythos' oder ‚Mythus'; 199 Z. 11 v. u. ‚den Blick'; 227 Z. 10 v. u. ‚über seiner Verbindung'; 252 Z. 6 v. o. ‚englischen'; 271 Z. 11 v. o. ‚Abhängigkeit'; 292 Z. 15 v. o. ‚in hohem Maße'; 308 Z. 8 v. u. ‚das wirkliche Leben'; 326 Z. 15 v. u. wohl besser ‚von vornherein' und 345 Z. 4 v. u. ‚religionspschologische Literatur'. Auch einige sachliche Fehler fielen auf, so dürfte die ‚Nachkriegszeit' von S. 398 und die ‚Nachkriegstheologie' von S. 433 wohl besser mit ‚Zwischenkriegszeit' bzw. ‚-theologie' wiedergegeben werden. In Anm. 71, 299 ist für die 2. Aufl. der Harnackbiographie ‚1951' zu schreiben, und in Anm. 2, 13 ist der Hinweis auf den Ursprung des Begriffs ‚Biblische Theologie' auf W. J. Christmann, Teutsche Biblische Theologie, Kempten 1629, anzusetzen. Diese Ausstellungen mögen in der großen Mehrzahl unbedeutend sein, sind jedoch für ein Lehrbuch immer bedauerlich.

Als St. das Werk für die ev. Theologie schrieb, wollte er damit auch „der Überwindung dieser unheilvollen Lage" (9), die für ihn mit dem theologischen Ringen gegeben war, dienen. Uns scheint der Ton in den Schlußbemerkungen des Bearbeiters sehr viel zuversichtlicher als es die Feststellung einer unheilvollen Lage erlauben würde. Er spricht für die Hermeneutik sogar von einer „Krönung der bisherigen Arbeit und eine neue Verheißung für das theologische Denken als stellvertretende Besinnung auf das Menschsein des Menschen überhaupt" (484). Daß dieser Überblick manches an Angst und Unsicherheit durch eine ausgleichende und möglichst umfassende Darstellung abgebaut, daß er Meinungen und Aufgaben an ihren Platz gerückt und damit seinen Beitrag geleistet hat zu einer gesunden Sicherheit aktuellen theologischen Bemühens im evangelischen Raum, scheint uns sicher. Insofern ist durch ein solches Werk auch eine theologiekritische Funktion möglich.

Für die kath. Theologie kann das Buch der Autoren zunächst für den Bereich des ökumenischen Miteinander ein unentbehrlicher Helfer im Sinne der notwendigen Information sein. Man hätte sich bei einer problemgeschichtlichen Arbeit zwar noch gern neben dem Namen- ein systematisches Stichwortregister gewünscht, doch läßt sich das Buch auch nach seinem doch sehr übersichtlichen Aufbau benutzen (dazu aber: unschön die auseinandergerissene Anm. 111, 336/338, oder die Sammelanmerkung 12, 404–406, oder die Angaben zu P. Althaus in Anm. 14, 411, die eigentlich schon auf 409 nötig wären).

Diese Theologiegeschichte stellt der kath. Theologie die ernste Frage nach ihrer eigenen Geschichte und der soliden Auseinandersetzung mit ihr.

K. H. Neufeld, S. J.

Flick, Maurizio / Alszeghy, Zoltán, *Il peccato originale* (Biblioteca di teologia contemporanea, 12). Gr. 8° (383 S.) Brescia 1972, Queriniana. 4000 L.

Die beiden Professoren der Gregoriana beschäftigen sich seit 15 Jahren mit diesem Thema, und ihr Rechenschaftsbericht „Nostro itinerario" (220–226) ist von Interesse. Selbstverständlich ist die vorl. Buchveröffentlichung nicht nur die Zusammenfassung der im „Gregorianum" erschienenen Artikel, sondern belegt den eindringlichen Dialog mit den vielen Untersuchungen zur Frage. Solche kritische Auseinandersetzung findet im Mittelteil der durchsichtig gegliederten Gesamtdarbietung (Orientierungen der Vergangenheit; 35–173 – Versuche der Gegenwart; 179–267 – Beiträge zu einer Lehrentwicklung der Zukunft; 273–374) ihren Niederschlag. Für Ansatz und Methode ist Leitlinie: sich in den Innenraum

kirchlichen Erbsündenglaubens – erhebbar aus Liturgie, Predigt, Katechese, systematischer Theologie – stellen und fragen, inwieweit diese vielfältige Verkündigung von der Offenbarung gefordert und gedeckt ist; ob und wo sie mit kontingenten Schemata befrachtet worden ist; in welcher Weise Kontinuität mit den Quellen und Einbringung modernen Weltbildes, heutiger Denkkategorien zu einer Neuaussprache führen können. Methode und Programm, die der Zustimmung sicher sein sollten (und die so selbstverständlich dann doch nicht sind, wie nicht zuletzt neueste Theologiegeschichte ausweist). Man wird dem Buch bescheinigen können, daß es diesen Ansatz wahr macht.

Auf das Urteil über die „klassische" Lehre braucht nicht eingegangen zu werden. Es genügt, die kritischen Sonden zu benennen: Hermeneutik der Schrift und der lehramtlichen Dokumente; Weltbild des Evolutionismus; personales Denken. Der Blick in die Vergangenheit (mit den Kap.: biblisches Fundament, Entwicklung des Dogmas, Definition des Dogmas) ist schon ein Stück Programmverwirklichung. In der Behandlung sowohl der Patristik wie auch der Scholastik besticht nicht nur die Erudition, sondern nicht minder das Bemühen um wirkliches Verstehen, ohne geschichtswidriges Abtun oder billiges Mäkeln. Um nur auf einen Punkt hinzuweisen: Augustinus – Schöpfer sowohl des Terminus peccatum originale wie auch einer ersten „Lehre" – widerfährt der Anstand, daß die Geschichte seiner Erbsündekonzeption auf das Gesamt seiner theologischen Entwicklung gesichtet wird und so mancher Kurzschlüssigkeit gewehrt wird, was sowohl Einzelheiten (etwa die überschätzte Rolle der bekannten Röm 5, 12d-Übersetzung) als auch Gesamtbeurteilung angeht (so unpaulinisch ist seine Auffassung durchaus nicht!). Von der Bedeutung der Sache her ist gerechtfertigt, wenn ein Spezimen von Hermeneutik magisterieller Dokumente auf dem Feld der Trienter Aussagen versucht wird. Sprachanalyse im Instrumentar ist auch dann interessant, wenn das Ergebnis im Rahmen eines sich seit geraumer Zeit abzeichnenden Konsensus bleibt.

Wenn im 2. Hauptteil die am meisten beachteten Darlegungen heutiger Erbsündentheologie durchmustert werden, dann geschieht das vornehmlich nicht deshalb, um hier Zustimmung und dort Ablehnung zu markieren, sondern um Tendenzen aufzuspüren, neue Ansätze zu vernehmen. Selbstverständlich geht das nicht ohne Stellungnahme ab, und sie wird auch im ablehnenden Fall klar ausgesprochen. Firmierungen haben immer etwas Mißliches – belassen wir es also hier dabei, daß die Verf. zwei große Tendenzen (neben – wie sollte es anders sein? – einer via media) zu erkennen meinen: eine, die die Erbsünde zur Verfaßtheit der conditio humana schlägt; eine andere, die den Bezug zur sittlichen Fehlleistung mehr tragend sein läßt. Bei dieser Akzentuierung wollen ihre heutigen Vertreter gewiß nicht in erster Linie „klassischer" bleiben, sondern sind sich der Gefahren bewußt, die der erstgenannten Tendenz immanent zu sein scheinen: schwer vermeidbare Ungeschichtlichkeit, schwer ausweisbare wirkliche Sündlichkeit usw.). – Die Grundlegung des eigenen Beitrages geschieht in einem überleitenden, mit „Analogia fidei" überschriebenen Kapitel. In ihm wird formal die Engführung so mancher Erbsündetheorien denunziert, die zu vergessen scheinen, daß das hochkomplizierte Gebilde „Erbsünde" kein aus der Offenbarung stammender Urbegriff ist, sondern eine theologische Kategorie, in der vielfältige und spannungsreiche Aspekte des Heilsgeschehens zum Schnitt kommen. Material werden drei Dimensionen am biblischen Stoff erhoben, die für Heil wie für Unheil jeweils untrennbar gegeben sind: eine ontische, eine personale, eine kommunitäre. Daß sie dann auch für die angemessene theologische Ortung der Erbsünde unerläßlich sind, ist unschwer einsichtig. Für die Unerläßlichkeit des ontischen Elements (der Gnade, die heilig macht) ist allein schon eine Kindertaufe, die das peccatum naturae wirklich tilgt, Erweis. Daß der personale Aspekt nicht vernachlässigt werden darf, wird immer dann klar, wenn man die Qualität „Sünde" nicht verkürzen will (und nicht der Meinung ist, im Kleinkind den reinen Fall von Erbsündlichkeit vor sich zu haben . . .). Das kommunitäre Element wird dann mit Vorzug das Moment der Geschichte des Heils einzubringen haben. Die Elemente der abschließend (370) gebrachten beschreibenden Definition machen das deutlich. Erbsünde (= pecc. orig. originatum) als Unfähigkeit zum Dialog („alienazione dialogale") mit Gott und den Menschen – bedingt durch den Ausfall der Teilhabe am göttlichen Leben, für den eine freie menschliche Initiative verantwortlich ist – und das vorrangig zu jeder

möglichen Stellungnahme aller Glieder der jetzigen Menschheit. Auf die Reihenfolge wird betont Wert gelegt: der personale Aspekt ist erstrangig, der „metaphysische Grund" für diese Unfähigkeit ist ihm nachgeordnet. In der Tat, bestimmende Leitgedanken des ganzen Werkes haben hier noch einmal Niederschlag gefunden: die Erbsündlichkeit möglichst ohne Rückgriff auf ein die Glaubwürdigkeit minderndes Dekret Gottes zu erklären; von einer (statisch mißverstehbaren) „privatio gratiae sanctificantis" wegzukommen; für die erbsündliche Verfaßtheit so etwas wie einen Ort der Erfahrung aufzuweisen, d. h. zur Einsicht Thomas' „iustificatio est quaedam voluntatis immutatio" analog die Dialogunfähigkeit (= klassisch „Unfähigkeit zum amor Dei super omnia") die negative Entsprechung sein zu lassen. – Vielleicht wäre es den Verf. nicht recht, wenn man sagte, daß sie so der klassischen Kurzformel von der Erbsünde als privatio gratiae sanctificantis, von der gegen den Willen des Schöpfergottes zugezogenen Pneumalosigkeit, zu ihrer für das rechte Verständnis unerläßlichen Ausbuchstabierung verholfen haben? Es sollte ihnen aber recht sein können, das in der Fülle der analogia fidei und für heute geleistet zu haben.

„Für heute" – das meint (über die Nutzbarmachung der Fortschritte auf exegetischem, hermeneutischem Feld hinaus) nicht zuletzt, evolutives Weltbild maßgeblich sein zu lassen. Es sei gestattet, hier auf eine Einzelheit einzugehen, die aber für die Gesamtkonzeption durchaus nicht beiläufig ist. Es handelt sich um die Hypothese, daß durch die Sünde Dynamik und Elan auf das „Paradies" hin unterbrochen worden sind und es mithin bei einer bloß virtuellen Gegebenheit der Urstandsgaben (mit dem Kern „heiligmachende Gnade") geblieben ist. Daß die Daten weder der Schrift noch des Lehramts eine solche Hypothese verbieten, sei einmal unterstellt. Immerhin, ihre Aufstellung gegen die opinio communis ruft nach Begründung. Die könnte darin liegen, aus dem einsinnigen aufsteigenden Duktus auf Christus hin diesen Christus zwingender als die Schlüsselwirklichkeit erkennen zu lassen (und nicht von der Erbsünde als einem primum cognitum her die Geleise für Christi mögliche reparator-Funktion gelegt sein zu lassen); es könnte das Anliegen sein, eine kompromißlose evolutive (beispielsweise teilhardische) Sicht nicht durch das Schema „Fülle des Anfangs – Abfall – mühsamer Aufstieg zur Fülle des Ziels" zu relativieren. Zweifellos legitime Anliegen. Wenn auch gesagt werden darf, daß die Besorgung des erstgenannten nicht der besagten Hypothese als eines unerläßlichen Vehikels bedarf. Und wenn auch gefragt werden muß, ob man mit dieser Hypothese nicht einen zu hohen Preis bezahlt hat? Denn was dann – anscheinend schwer vermeidbar – bei ihrer Ausarbeitung herauskommt, hat man gelegentlich „theologischen Monogenismus" genannt. Die Verf. wehren sich dagegen; verständlicherweise, denn solche einigermaßen forsche Etikettierung soll gewiß nicht der Wertung entbehren. Nun geht ja das vorgelegte Modell in der Tat über die nicht selten vertretene Position hinaus, die erste Sünde nicht einfach Nr. 1 sein zu lassen, sondern ihr qualitative Besonderheit zuzuerteilen. Die darüber hinausgehende Detaillierung ist dann aber mit sovielen Komplizierungen behaftet, daß man durchaus fragen kann, ob man sie in Kauf nehmen solle. Denn so sieht das aus, wenn und damit das Paradies „possesso virtuale delle perfezioni soprannaturali" bleibt: der zuerst und allein die Schwelle zu bewußter Freiheit durchstoßende Mensch sündigt in seiner ersten Entscheidung. Gewiß, eine solche Tatsachenaussage bzgl. des ersten reduplikativ menschlichen Aktes ist noch hinreichend abgesichert gegen einen Einwand Thomas' (STh I 63, 5) „... illa operatio, quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, a quo habet esse". Aber wie soll einsichtig werden, daß eben diese erste Sünde bei allen andern, die nach dem ersten Menschen zur Bewußtheit durchstoßen, eine „spinta interna istintiva" (320) zur weiteren übernatürlichen Evolution hin blockiert, so daß universal kein Paradies realisiert werden kann? Mag immer diese erste Sünde den Freiheitsraum anderer beeinflussen – ihn so durch sie bestimmt sein lassen, daß alle nachfolgenden Erstentscheidungen negativ ausfallen, bedarf der Einsichtigmachung. – Es soll hier keine Konsequenzenmacherei betrieben werden. Zum einen wehren sich die Verf. mit Recht dagegen, hier den Nerv ihrer Konzeption sehen zu wollen; ansonsten würden sie beispielsweise nicht alternativ ein abweichendes Modell der Weitergabe anbieten (321) – zum andern sind Fragen, die mehr auf dem Feld des pecc. orig. originans liegen, nicht von erstem Interesse. Aber dann immer noch von solchem, daß man um des pecc. orig.

originatum willen die begründende, entlassende Ursünde nicht mit Verstehensschwierigkeiten belasten sollte.

Zum Überfluß noch einmal: Diese Bemerkungen wollen und können das positive Urteil über ein gewichtiges Buch nicht schmälern. A. Stenzel, S. J.

Häring, Hermann, *Kirche und Kerygma – Das Kirchenbild in der Bultmannschule* (Ökumenische Forschungen I, Bd. VI). 8° (432 S.). Freiburg 1972, Herder. 68.– DM.

Trotz aller Betonung, heutige Theologie sei „post Bultmann" anzusetzen, ist Bultmann und sein Einfluß immer noch Thema zahlreicher theologischer Untersuchungen. Darin dürfte aber deutlich werden, daß solideres theologisches Bemühen in der simplen Deklaration, dieses oder jenes sei überholt, kein gültiges Argument zu erkennen vermag und sich deshalb mit einem gewissen Recht immer wieder auf jene Fragen und Wege bezieht, die den letzten *sicheren* Orientierungspunkt markieren. Sicherlich wird jeder neue Orientierungspunkt mit ähnlicher Bedeutung nicht nur völlig beziehungslosem freien Einfall zu verdanken sein, sondern eben auch der Auseinandersetzung mit den grundsätzlichen Fragen und Methoden der vorangehenden theologischen Epoche. Selbst wenn solche Auseinandersetzung unzureichend bleibt und Wesentliches bei den Vorgängern übersieht, ist sie doch für die Schaffung eines jeweils neuen theologischen Horizonts und Stils unverzichtbar.

Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen eingereicht; die Fragestellung H.s ist katholisch. Das Recht dazu läßt sich kaum bestreiten, doch ein Wort zur Sinnhaftigkeit dieser Frage an Bultmann und seine Schule kann vielleicht zu einer ersten Klärung beitragen, um die Lektüre gleich von unangemessenen Erwartungen frei zu machen. Die Ausführungen werden aber selbst ergeben, daß die Rolle der Kirche allgemein gesprochen bei Bultmann und seinen Schülern weitaus bedeutsamer ist als eine globale Kenntnis dieser Theologen und ihrer Werke zunächst vermuten läßt.

Im Vordergrund der Arbeit steht die Frage nach der Kirche zwar bei Bultmann und seinen Schülern nicht. Aber das Bedenken der Grundlagen christlichen Glaubens kann nicht ohne Konsequenzen für das Kirchenbild bleiben. Und in dem Maße, wo ein Katholik in der Bultmannschule ein ernsthaftes Sich-einlassen auf die Grundlagen christlichen Glaubens zu erkennen meint, wird für ihn die Frage nach dem Kirchenbild dort nicht nur sinnvoll, sondern sogar dringlich. – Der äußere Aufbau der Arbeit in 7 größeren Darstellungen der einzelnen Theologen, angefangen mit Bultmann selbst, ist einfach. Interessanter ist die sachlich gemeinte Einteilung in 3 Teile: „Kirche, das paradoxe Zeichen" (25–136) mit R. Bultmann und H. Braun; „Kirche aus Jesu Wort" (137–290) mit E. Fuchs, G. Ebeling und G. Bornkamm, sowie „Kirche auf Wanderschaft" (291–386) mit E. Käsemann und H. Conzelmann. Eingerahmt wird das Ganze durch eine Einleitung (11–23), Folgerungen (387–409), durch ein umfängliches Literaturverzeichnis (410–431) sowie durch zwei Abkürzungsverzeichnisse (10; 431 f.), die man jedoch besser als Sigelverzeichnis für die Werke der behandelten Theologen und als eigentliches Abkürzungsverzeichnis unterschieden hätte.

Die „Gemeinde der Entweltlichten" nach Bultmann bietet die Grundlage für die folgenden Darstellungen. Dieser Ansatz ist von H. schon in der Einleitung knapp, aber m. E. treffend gekennzeichnet worden: „Die Rede von der Kirche enthüllt sich als Interesse am Glauben schaffenden Wort" (21); das aber bedeutet, daß mit „der ekklesiologischen Defizienz von Bultmanns methodischem Ansatz" (ebd.) nüchtern zu rechnen ist. Für H. ergibt sich daraus: „Bultmanns Kirchenbild ist im Rahmen seiner hermeneutischen Grundfrage zu suchen und zu belassen, und die Kirche wird sich primär als hermeneutischer und damit als sehr zentraler Topos erweisen" (22). – Folgerichtig setzt die Darstellung mit einer Betrachtung der Verkündigung des Kerygmas als Konstituierung der Kirche (33) ein. Von da aus ergeben sich die Fragen nach Geschichte und Eschatologie für Bultmann von selbst, zusammengefaßt im Bild des „Leibes Christi". Die Charakteristika der Gemeinde der Glaubenden wieder sind darin angelegt. H. schließt mit Überlegungen „Zur „Beurteilung", Seiten, die vor allem durch Fragezeichen bestimmt sind.

Die knappen Ausführungen zur Theologie *H. Brauns* unter der Überschrift: „Erfüllte Mitmenschlichkeit" (109–135) bestehen fast zur Hälfte aus „Anfrage und Kritik" (123–135). – Für *E. Fuchs* findet man unter dem Titel „Erfahrung des Glaubens" (139–194) eine im Grunde gleiche Aufteilung wie in der Darstellung des Werkes von Bultmann selbst. Formuliert wird hier vorsichtig in der Frageform, aber das nimmt den vorgetragenen Bedenken kaum etwas von ihrer sachlichen Schärfe. – Die Darstellung der Theologie *G. Ebelings* wird dann als „Vollmächtiges Wortgeschehen" (195–265) zusammengefaßt. Drei Problemkreise sind als Abschluß genannt und artikulieren die Anfrage H.s für eine hermeneutische Theologie, eine hermeneutische Christologie und eine hermeneutische Ekklesiologie. Die dahinter deutlich werdende Grundfrage an Ebeling betrifft das Verhältnis von Hermeneutik und Geschichte, von Wortgeschehen und Wirklichkeit in ihrer Vermittlung. Gerade die Geschichte gibt dann den Tenor auch in der Darstellung des Werkes von *G. Bornkamm* an, das unter die Überschrift „Die neue Geschichte" (266–290) gestellt wird. Diese Ausführungen enden aber bei H. mit Bemerkungen „Zur Würdigung", nicht mehr mit Anfragen. Die abschließende Feststellung: „Bornkamms Kirchenverständnis führt geraden Weges zu Ernst Käsemann" (290) wird in ihrer Bedeutung für die Darstellung Bornkamms klarer durch die später wiederholt betonte Identifizierung des Verf. mit Käsemanns Kirchenverständnis (vgl. 392; 399; 408).

Von daher wird man den letzten Teil der Arbeit mit der Darstellung der Theologie *E. Käsemanns* „Unter der Herrschaft Christi" (293–355) und jener Conzelmanns als „Stiftung für die Zwischenzeit" (356–386) mit besonderer Aufmerksamkeit lesen. Das im Ansatz bei Käsemann stark hervortretende christologische Element hatte ja schon früher bei H. besondere Aufmerksamkeit erfahren: „Hinterfragt werden muß deshalb die Kirche zweifellos vom Standort der Christologie ..." (44). Zwei weitere Aspekte werden im Denken Käsemanns besonders unterstrichen: der Übergang vom Urchristentum zur alten Kirche als „Familie Gottes", wobei die Frage nach dem Frühkatholizismus mehr noch als eine einzelne Unklarheit ein ganzes Problemfeld und eine Betrachtungsweise markiert, sowie die Zukunftsperspektive „Das wandernde Gottesvolk, Kirche der Gegenwart", wo der Gedanke der Herrschaft Christi als geltender Anspruch auch heute zugleich die christologische Verbindung des Ansatzes wie auch die zu ziehenden Konsequenzen deutlich in den Blick rückt. Die abschließende Würdigung hat – durchaus nicht ohne Fragen – die Tendenz, Käsemann in Schutz zu nehmen und gegen Mißverständnisse oder mögliche Anfragen zu sichern. – Das Kapitel zur Theologie von *H. Conzelmann* ist etwas kürzer geraten (356–386), soll allerdings nach einer begründenden Vorbemerkung des Autors (356) wieder zu Bultmann zurückführen und gerade damit dessen Bedeutung auch für die heute anstehenden Fragen noch einmal deutlich unterstreichen. Geschichte, Frühkatholizismus und das Verhältnis zwischen einzelnem und Kirche sind auch hier die bestimmenden Themen. Die Würdigung endet allerdings mit zwei Fragen, doch dürfte man H. Recht geben: „Problemlos wird eine Theologie erst angesichts der Parusie ..." (385).

Einige Bemerkungen zur äußeren Gestalt dieser Neuerscheinung: Druckbild, Übersichtlichkeit und Ausstattung sind durchwegs sehr erfreulich. Allerdings hätte man wünschen dürfen, daß die zusammenfassenden Folgerungen am Schluß der Arbeit sowohl im Inhaltsverzeichnis (9) wie auch im Text (387) etwas eindeutiger und ins Auge fallender von der eigentlichen Darstellung abgesetzt worden wären; so wirkt das Buch am Ende etwas zusammengepreßt. – Gegen Schluß sind im Druck einige kleinere Unkorrektheiten stehen geblieben, die nur kurz erwähnt seien: so S. 179 Z. 13–14 v. u. der zu große Zeilenabstand; 238 Z. 9 v. o. „Verborgenen"; 282 Z. 10 v. o. „sondern daß Geschichte ..."; 296 Z. 2 v. u. „eschatologisch befreiten Menschen"; 304 Z. 4 v. o. „getreten (vgl. o. 269 f.),"; 354 Z. 11 v. u. „auf den Einen hin"; 390 Z. 1/2 v. o. „ein kritische Verhältnis". Doch lassen sich diese Fehler ohne große Mühe korrigieren. Ein wirkliches Handicap für die Lektüre wird dagegen im Preis dieses Buches stecken.

Einige allgemeine Hinweise müssen zur Vertiefung des bis jetzt gewonnenen Bildes genügen. Zu bemerken ist zunächst die durchgängig wirksame Grundhaltung einer unbefangenen, aber nicht unkritischen Offenheit, die zuerst hinhört und die Positionen wirklich zu verstehen sucht. Ohne diese Grundhaltung läßt sich das Ergebnis der Arbeit kaum denken: Anregung und Bereicherung katholischer Ekklesiologie (387). Es bleibt eine Aufgabe, es ergibt sich eine positive Möglichkeit

in Richtung auf eine ökumenische und das heißt doch auch: katholische Ekklesiologie als Lehre und tatsächliche Gestaltung. Ähnliches dürfte auch für die „christologische Struktur der Kirche" gelten mit den Fragen nach Ursprung und Gegenwart, nach Interpretation und Schrift. Ebenso braucht man die kirchliche Verfassung und die Frage des Amtes nur zu erwähnen, aber auch den geforderten Dienst an der Welt, um Möglichkeiten für katholische Ekklesiologie zu erkennen.

Natürlich wird man bei der von H. gebotenen Zusammenschau der für seine Fragestellung jeweils relevanten Aussagen im Einzelfall durchaus eine gewisse Reserve beibehalten können, da sich trotz der Einstellung auf den „hermeneutischen Topos" (vgl. 22) die Zusammenstellung doch nur unter Rückgriff auf sehr verschiedenartige Äußerungen erarbeiten läßt. Der Gesamteindruck dürfte dennoch zutreffend sein. Im übrigen wird ihm seine vorsichtig zurückhaltende Argumentationsweise, die fast immer sehr sorgfältige Begründung und Formulierung jenes Vertrauen erwerben, das für Thema und Methode der Arbeit vom Leser einzubringen ist. – So scheint diese Arbeit eigentlich einen doppelten Beitrag zu erbringen: sowohl zum besseren Verständnis von Bultmann und seinen Schülern, in dem sie unstreitig verdeutlicht, wie gerade die Frage nach dem Glauben nicht nur zur Kirche führt, sondern immer schon – gewollt oder ungewollt – auch eine Frage nach der Kirche ist, als auch zu einer Vertiefung katholischer Ekklesiologie in dem Sinn, daß sich von der Kirche nicht reden läßt, es sei denn man rede vom Glauben. Wie es H. ausdrückt: „Kirche lebt ganz aus Christus und kann ihn doch nie vorbehaltlos vertreten. Kirche geht ganz in die Welt hinein und darf doch nie Welt werden. Dem Herrn glaubend und den Menschen dienend, auf Vollendung ausgestreckt und mit der Welt leidend, zwischen Tod und Auferstehung: das ist Kirche. In ihr geht es um die endgültige Zukunft der Welt, deshalb haben wir unsere Gegenwart mit ihr zu bewältigen ..." (409). In diese Richtung, so will uns scheinen, kann man weitergehen.

K. H. Neufeld, S. J.

Tierney, Brian, *Origins of Papal Infallibility 1150–1350.* A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages (= Studies in the History of Christian Thought, VI. Hrsg. *H. A. Obermann.)* 8° (X u. 298 S.) Leiden 1972, Brill. 72.– Gld.

Seit 20 Jahren arbeitet T. auf dem Gebiet der mittelalterlichen Ekklesiologie über Fragen und Probleme des scholastischen Verständnisses der Verfassung und Vollmacht der Kirche. Die vorliegende Studie über die Ursprünge der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit gründet in diesen langjährigen Vorarbeiten und verwendet z. T. bereits veröffentlichte Teiluntersuchungen. Die Aktualität dieser theologie- und dogmengeschichtlichen Untersuchung liegt angesichts der innerkatholischen und ökumenischen Auseinandersetzungen über das unfehlbare Lehramt des Römischen Bischofs auf der Hand. Die Rückerinnerung an die Diskussion über das Dogma von 1871 (vor allem in den polemischen Schriften von H. E. Manning und J. Döllinger), mit der die Untersuchung beginnt, unterstreicht ebenso die kritische Bedeutung des dogmengeschichtlichen Befundes wie auch und vor allem die Schlußüberlegungen, in denen sich T. für eine Revision des Satzes vom unfehlbaren Lehrentscheid des Papstes ausspricht. Dieser Appell kann aber sinnvollerweise doch nur bedeuten, den Satz von 1871 wieder und wieder in seinem ganzen geschichtlichen Kontext zu lesen, zu prüfen und auszulegen.

In 7 inhaltsreichen Kapiteln erschließt T. den ursprünglichen Kontext des Satzes vom unfehlbaren päpstlichen Lehrentscheid in der mittelalterlichen Kirche und Theologie bei den Kanonisten (14–57), bei Bonaventura (58–92) und dessen Schüler Petrus Johannis Olivi (93–130), bei anderen Theologen aus den Mendikantenorden und aus dem Weltklerus (131–170), ferner aus den Auseinandersetzungen zwischen Papst Johannes XXII. und dem Franziskanerorden hinsichtlich der Auslegung der vollkommenen Armut (171–204) und schließlich aus dem (vom Verf. so benannten) ‚anti-papalen' Verständnis der päpstlichen Infallibilität des Wilhelm von Ockham (205–237) und ‚pro-papalen' Verständnis des Karmelitertheologen Guido Terreni (238–272). Diese Kapitel behandeln gewiß nicht alle einschlägigen Themen der hochmittelalterlichen, scholastischen Überlieferung, denn das mittelalterliche Verständnis der päpstlichen Lehrautorität war überdies ganz wesentlich auch durch die innerkirchliche Erneuerung bestimmt, wie sie von den beiden Mendikantenorden

ausging bzw. durch die scholastische Theologie bedingt war. Die ständige Anforderung, um nicht zu sagen Provokation des päpstlichen Lehramtes durch die Universitätstheologie hat Wesen und Weise des gemein-kirchlichen Lehramtes wesentlich beeinflußt. Wie die doktrinären Entscheidungen der Pariser Bischöfe von 1270 und 1277 und die Londoner Beschlüsse von 1286 zeigen, erwies sich das teilkirchliche, bischöfliche und synodale Lehramt als höchst unzulänglich. Diese sämtlichen Lehrurteile zeigen übrigens, daß der Unterschied von (philos-theol.) Irrtum und Häresie ebensowenig klar und eindeutig war wie der zwischen Glaubenslehre und Dogma (im heutigen Verständnis!).

Das neue und notwendige Seelsorgestatut der beiden Mendikantenorden (mit den Schwerpunkten: Predigt, Buße, persönliche Spiritualität) forderte und förderte ebenfalls das Verständnis und den Einsatz der gemeinkirchlichen, päpstlichen Vollmacht. Diese und andere Themen müssen gewiß noch in den geschichtlichen Kontext des Satzes vom infalliblen Lehramt des Papstes in seinen Anfängen eingebracht werden; T. hat aber in der Tat andere wesentliche Bestandteile dieses theologiegeschichtlichen Horizontes aufgewiesen. Die *Kanonisten*, Dekretisten und Dekretalisten lehrten die Unfehlbarkeit des Papstes (noch) nicht, vielmehr begründeten sie die „petrinische" Entscheidungsvollmacht des Römischen Bischofs und das daraus resultierende Dekretalrecht im ganzen und im Zusammenhang des göttlich-geoffenbarten und des überlieferten, kanonischen Rechts. Die grundlegende heilshafte Irrtumslosigkeit der Kirche wird auch durch den Irrtum des einzelnen Pontifex nicht aufgehoben. Der Fall des häretischen Pontifex (Anastasius II. und Honorius I.) wurde von den Dekretisten im Anschluß an Magister Gratianus immer wieder diskutiert.

Umgekehrt wußten aber die Kanonisten sehr wohl zu unterscheiden zwischen der „apostolica sedes" und dem jeweiligen Inhaber derselben (z. B. Huguccio, Summa in Decr. D. 19 c. 2, Clm 10247, fol. 16vb—17ra). Sie behaupteten unmißverständlich den Primat der „Romana ecclesia" (ders., ebd. D. 19 c. 2, fol. 14vb; D. 19 c. 7, fol. 17va). Nimmt man noch hinzu, daß die scholastischen Kanonisten den Papst als „successor Petri" betrachteten (ders., ebd. D. 22 c. 2 fol. 20vb–21ra; C. 16 q. 1 c. 12, fol. 189vb) und dessen Dignität, Vollmacht und Aufgabe ganz eindeutig von Petrus her verifizierten (ders., ebd. D. 19 c. 2, fol. 16vb–17ra: „... et quantam dignitatem et potestatem habuit Petrus ratione papatus, tantam habet quilibet eius successor ..."; D. 40 c. 1 fol. 43ra: „... sed Petrus suscepit a Domino apostolicam dignitatem cum innocentia et illam transmisit ad suos successores ..."; ebd. 43rb: „... accepit maiorem scientiam ..."), so wird deutlich, daß diese „concordantia canonum" die theologische Frage nach dem Petrusamt des Papstes nicht zur Ruhe kommen ließ. Übrigens müßte diese Perspektive ebenso sachkundig dargelegt werden wie jene andere, in der die Grenzen, Bindungen und Bedingungen der päpstlichen Entscheidungsgewalt aufgezeigt werden. Die spezifisch theologische Untersuchung der päpstlichen Vollgewalt und des obersten Lehramtes erörterten vor allem Bonaventura und sein Schüler Petrus Olivi, und zwar im deutlichen Rückgriff auf die „concordantia canonum", welche die Kanonisten in den großen Dekretsummen bereitgestellt hatten.

Der *Theoretiker der päpstlichen Universalgewalt im* 13. Jh. ist *Bonaventura*, der vielfach in sehr emphatischen Wendungen die Stellung und Vollmacht des Römischen Pontifex feiert. In sachlicher Hinsicht bleiben aber Bonaventuras Aussagen über den Primat des Papstes im ekklesiologischen Zusammenhang. Das Lehrurteil des Papstes ist darum nur insofern unanfechtbar, irrtumsfrei und bindend, als darin der Glaube der ganzen Kirche zur Entscheidung kommt. Die Irrtumsfreiheit des Papstes ist die Unfehlbarkeit der Kirche, welcher der Papst vorsteht. In welchem präzisen Sinn ist aber für Bonaventura der Papst nicht nur der zuständige, authentische und erste Lehrer, sondern auch der unfehlbare Magister? – Das ist die entscheidende Frage der Auslegung (vgl. 88)! An keiner Textstelle, so zeigt T., transzendierte Bonaventura das traditionelle Verständnis der Souveränität des Papstes hin auf die Erkenntnis und Überzeugung von der Unfehlbarkeit des Papstes.

Diesen Schritt vollzog der Franziskanertheologe *Petrus Olivi* in seiner bekannten, von M. Maccarrone 1949 (in der RivStorChiesItal) veröffentlichten Quästion: „Müssen alle Katholiken dem Römischen Pontifex in Glaube und Sitte gleichsam als irrtumsfreier ‚regula' folgen"? Editor und Interpret sprechend verkürzend von einer

Quästion über die Unfehlbarkeit des Papstes. T. glaubt, einen sachlichen und zeitlichen Zusammenhang dieser Quästion mit der vom Franziskaner-Papst Nikolaus III. im August 1279 promulgierten Regelerklärung „Exiit qui seminat" zu entdecken und erklärt als das eigentliche Ziel der Quästion Olivis und der darin erörterten Unfehlbarkeitstheorie die Absicht, die gegebene Auslegung der vollkommenen Armut durch den Hinweis auf das irrtumsfreie, irreversible Lehrurteil des Papstes für alle Zukunft festzuschreiben und vor jeder anderen weiteren Auslegung zu schützen. Die spätere Auseinandersetzung zwischen Papst Johannes XXII. und dem Franziskanerorden über das Armutsverständnis scheint dieser Auslegung recht zu geben, ja, scheint diese Auslegung inspiriert zu haben.

Abgesehen davon, daß sich die genannte Quästion zeitlich nicht genau festlegen läßt – M. Maccarrone setzte sie jedenfalls vor 1279 an! –, ist der erklärte Sinn dieser unvollendet gebliebenen Frage deutlich aus Quodlibet I q. 18 des Olivi zu erkennen. In dieser Quästio, die in die mitt-achtziger Jahre des 13. Jh. angesetzt wird, bezieht sich Olivi ausdrücklich auf die erstgenannte Frage. In den beiden Quästionen grenzte der Franziskanertheologe die Universalgewalt des Papstes sehr kritisch ein, hob deren geistlichen Charakter hervor und achtete gerade so auf das Unterscheidende der kirchlichen Vollmacht. Er bestimmte *negativ*, was nicht Gegenstand der päpstlichen Lehrautorität sein kann – nämlich das in der Schrift und untrüglichen Glaubensüberzeugung der Kirche definitiv Gegebene –, und ermöglichte so erst die positive und schwierige Frage nach der Möglichkeit der päpstlichen Lehrverkündigung. Der Papst kann grundsätzlich nur die offenen Fragen der Glaubens- und Sittenlehre entscheiden. So gesehen ist Olivis Theorie von der „Unfehlbarkeit des Papstes" in der Tat eine kritische Begrenzung der päpstlichen Vollmacht, aber doch nicht nur eine Begrenzung der Entscheidungsfreiheit eines künftigen Papstes durch eine vorgängige Stellungnahme eines anderen Pontifex („... to limit the power of future popes", 130), wie T. zusammenfassend feststellt. Die unmißverständliche Konzentration der kirchlichen und päpstlichen Autorität auf den geistlichen Bereich ist um so bemerkenswerter, als die Theologen – auch jene aus dem Franziskanerorden (ich erinnere an Franz von Meyronnes) – noch weit ins 14. Jh. hinein die universale, monarchische Gewalt des Papstes zu begründen suchten. Nur in dem Maße, in dem der geistliche Charakter der kirchlichen und päpstlichen Vollmacht erkannt wurde, konnte auch deren Unfehlbarkeit erkannt werden. Denn der Dienst am Heil ist unfehlbar oder er ist auch nicht heilshaft. Olivis Ekklesiologie ist ein Markstein in der Geschichte der Theologie! Viele überspitzte Formulierungen (vor allem in der Apokalypsen-Erklärung) muß man von diesem Engagement her verstehen. Geistesgeschichtlich steht er übrigens dem Reformer aus dem Dominikanerorden Girolamo Savonarola, der 200 Jahre später gestorben ist, sehr nahe. – Ich fürchte, daß T. mit seiner Olivi-Interpretation die theologiegeschichtliche Entwicklung und Ausformung der Erkenntnis der päpstlichen Unfehlbarkeit in eine Enge geführt hat.

Die *letzte Theologengeneration* des 13. und *die erste* des 14. Jh. (u. a. Heinrich von Gent, Johannes Duns Scotus OM, Herveus Natalis OP, Petrus de Palude OP, Johannes von Paris OP, Johannes de Polliaco) blieben weithin der traditionellen Lehre der Irrtumslosigkeit der ganzen Kirche, ihrer auf Schrift, Schriftgelehrsamkeit und lebendiger Väterüberlieferung begründeten unfehlbaren Lehrverkündigung und der überkommenen Theorie von der Universalgewalt des Papstes verpflichtet. Letztere wurde in der Auseinandersetzung um das Pastoralstatut der Mendikantenorden zwar kritisch befragt, aber kaum praktisch begrenzt: Diese kritische Frage wurde erst von praktischer Bedeutung, als sich das Verhältnis Papst-Universalkirche selber kritisch zuspitzte, und zwar durch die von verschiedenen Seiten und aus verschiedenen Gründen laut werdenden Appellationen an ein Konzil (gegen den Papst). Das 13. Jh. war das Jahrhundert der Allg. Konzilien (des XII.–XV. Konzils); es war das Jahrhundert des universalen Machtanspruchs des Römischen Pontifex. Die Spannung Papst–Konzil entlud sich aber erst in der Folgezeit; in seinem Traktat „De potestate regia et papali" ist Johannes von Paris gewissermaßen ein Konziliarist, in seiner wenige Jahre später 1304 disputierten Quästion „De confessionibus audiendis" müßte er eigentlich als Papalist bezeichnet werden. Dieser Magister hat sehr richtig gesehen: „... papa cum concilio maior est papa solo" (157, Anm. 1). Der Verf. hat Johannes von Paris zu einseitig für die

These des Konziliarismus angeführt (154–159) und nicht berücksichtigt, daß Johannes Quidort ein überaus „wendiger Theologe" war. Die legitimen Anliegen und Zielsetzungen des Konziliarismus wurden in den Auseinandersetzungen über den universalen Machtanspruch des Papstes, wie er theoretisch und praktisch geltend gemacht wurde, verdeckt und verfäscht, weil die Kritik an einem bestimmten, in der Tat mißlichen Verständnis des Petrusamtes in der Kirche vielfach als Ablehnung desselben ausgelegt wurde. Bekanntlich brachte Hermann von Schildesche († 1357) den Traktat des Johannes von Paris in die Schußlinie des „Defensor pacis" des Marsilius von Padua. In den Auseinandersetzungen um das überkommene Verständnis der päpstlichen Vollgewalt komplizieren sehr viele Faktoren deren vorurteilsfreie Darstellung.

Wie undurchsichtig und ungeklärt die kirchliche und theologische Situation in der 1. Hälfte des 14. Jh. war, zeigt der *Konflikt des Papstes Johannes XXII. mit dem Franziskanerorden* über das rechte Verständnis des „usus pauper". Im Anschluß an Petrus Olivi hielten die Spiritualen die vollkommene Armut, und also auch den Verzicht auf den Gebrauch des Lebensnotwendigen, für eine Sache des Glaubens, die durch das Evangelium, die Regel des hl. Franz und deren Auslegung durch Papst Nikolaus III. ein für allemal definitiv entschieden sei, verweigerten, allen Bemühungen der Päpste und des Konzils von Vienne (1312) zum Trotz, die (Ordens-) Gemeinschaft mit den Konventualen, bestritten Papst Johannes das Recht und die Vollmacht der Entscheidung und bezichtigten ihn auf Grund seines legitimen Eingriffes in den Streit der Häresie. Mit dem Argument der irreversiblen Glaubensentscheidung wurde schließlich sogar, wie die Sachsenhausener Appellation Ludwigs des Bayern von 1324 zeigt, Politik gegen den Papst gemacht. Die Ausführungen in diesem Kapitel, das man mit Spannung liest, zeigen, daß der Begriff der Glaubenswahrheit, des Glaubenssatzes und der kirchlichen, päpstlichen Lehrautorität außerordentlich unscharf war und noch nicht die spätere präzise Bedeutung hatte.

Diese Situation änderte sich auch nicht im *Konflikt zwischen Wilhelm von Ockham und Papst Johannes XXII.*, in dem der Theologe dem universalen Machtanspruch des Papstes mit dem Hinweis auf den Glauben der universalen Kirche begegnete. Indem Wilhelm von Ockham den unfehlbaren Glauben der Kirche vom Glaubenszeugnis und -entscheid des Papstes ablöste, die glaubende Kirche als die durch alle Zeiten und Räume sich hin erstreckende Gemeinde der Glaubenden identifizierte, konnte er weder Papst, noch Bischöfe, noch Konzil, noch irgendeine andere erfahrbare Institution als gültige Instanz der Glaubensentscheidung anerkennen; die „recta ratio" der argumentierenden Theologie bzw. des einzelnen gläubigen Christen verbleibt dann noch als einzige kritische Instanz in Fragen und Sachen des christlichen Glaubens und der Moral. T. machte mit Nachdruck auf diese Konsequenzen der „nominalistischen Ekklesiologie" Ockhams aufmerksam; deren Infallibilitätstheorie ist nicht nur anti-papal, sondern zutiefst auch anti-ekklesial. Im Gegensatz zum Franziskanertheologen kam der Karmeliter *Guido Terreni* († 1344), Ordensoberer und Bischof, zu einem positiven, vom Verf. als „pro-papal" bestimmten Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit. Deutlicher als sein Gegenspieler sah und erkannte Guido den Unterschied zwischen persönlichem Irrtum, der auch dem Römischen Bischof anhaftet, und der Irrtumslosigkeit der Glaubensentscheidung, die dem Papst als Oberhaupt der Kirche und Petrus-Nachfolger eigen ist. Diese Infallibilität gründet nicht in einer positiven Inspiration, sondern in der (negativen) bewahrenden Providenz Gottes. Weil die Irrtumslosigkeit Amtscharisma ist, muß sie im Zusammenhang mit der Gnade und Aufgabe des Inhabers der „sedes apostolica", der Petrus-Nachfolge, gesehen werden. Die Unfehlbarkeit des Pontifex Romanus ist die Unfehlbarkeit der „sedes apostolica" und darüber hinaus zugleich auch die Unfehlbarkeit der „ecclesia catholica". Diese Stichworte kennzeichnen die *Vollzugs-Gestalt* der kirchlichen und päpstlichen Infallibilität, die in den Darstellungen T.s deshalb nicht immer gebührend zum Tragen kam, weil er das Problem ganz wesentlich in seiner *doktrinären Gestalt* (im Zusammenhang mit Schrift, Offenbarung und Erkenntnis) sah. Nicht als ob man diese Wahl der Perspektive tadeln dürfte – T. hat darin wesentliche Erkenntnisse gewonnen, welche die gesamte Forschung bereichern und befruchten werden! –, vielmehr regt diese Sicht der Unfehlbarkeitsfrage an, den

ganzen Horizont in den Blick zu bekommen. Petrus Olivi ging die Frage der päpstlichen Infallibilität so an, daß er zunächst nach der Irrtumslosigkeit der Kirche und der „sedes apostolica" fragte. Diese Ordnung des Gedankenganges (und der damit gegebene sachliche Zusammenhang der einzelnen Themen) kann ebenso in den Ausführungen des Guido Terreni, des Hermann von Schildesche u. a. festgestellt werden. Aus dieser Perspektive erhellt, was T. sachkundig aus seiner Sicht dargestellt hat: der Lehrentscheid des Römischen Bischofs ist keine akademische Lehr- und Fleißaufgabe! Im Entscheid des Papstes kommt der Glaube der Kirche zur Entscheidung. Der Satz von der Unfehlbarkeit des Papstes ist von seinen Anfängen an bis zu seiner Definition auf dem Vaticanum I ein kritischer Satz der Verantwortung, Selbstbindung und Verpflichtung der päpstlichen Lehrverkündigung. Dies ist das eigentliche und bleibende Ergebnis der Untersuchung, welches die systematische Theologie gewissenhaft zu bedenken hat. Der Satz von 1871 hat seine Geschichte, und er muß darum so ausgelegt werden, daß er in dieser Geschichte und umgekehrt diese Geschichte in ihm bestehen kann. Er muß in der Tat ausgelegt werden, und zwar weder willkürlich oder opportunistisch, sondern historisch getreu und gewissenhaft. Eine andere Vorstellung über die Funktion und Aufgabe der systematischen Theologie verkennt nicht nur diese, sondern auch die unabdingbare Bedeutung der historischen Theologie für die Dogmatik.

Es seien einige Corrigenda angemerkt: S. 7 Anm. 1: Traditionsbegriff; 13 Anm. 1: Frühscholastik; 23 Anm. 2 Z. 6 eorum) Clm 10247 enormium; 34 Anm. 4 Z. 2 irrecuperabiliter) Clm 10247 fol. 18v: irreparabiliter; 59 Anm. 1 Z. 5: AHDL 28 statt 36 (denn das Archiv wird nach den tatsächlichen Bänden numeriert), so auch 63 Anm. 1 Z. 4: 18 statt 25–26 (u. ö.); 121 Anm. 1 Z. 3/4 v. u.: proposito; 131 Anm. 1 Z. 1: of the (doppelt!); 149 1321 statt 1318 (vgl. Denz. 921–24); 150: 1314 statt 1312 (denn Petrus de Palude bemerkt selbst im Quodlibet, Cod. lat. 744, Bibl. munic. Toulouse fol. 94vb, daß seit dem Erscheinen von „Inter cunctas" (1304) 10 J. vergangen seien); 200 Anm. 1 Z. 5: *mo*dum; 206: Johann*em*. L. Hödl

Tromp, Sebastian, S. J., *Corpus Christi Quod Est Ecclesia.* Pars IV. De Virgine Deipara Maria Corde Mystici Corporis. 8° (XVI u. 496 S.) Rom 1972, Universitas Gregoriana.

Es ist dem hochbetagten Verf. als Verdienst anzurechnen, daß er seinem dreibändigen Werk „Corpus Christi quod est Ecclesia" noch einen 4. Bd. hinzugefügt hat. Allerdings muß das neue Thema „Maria als Herz des Mystischen Leibes" etwas weiter gefaßt werden, als die Titelangabe besagt; denn die Bezeichnung „Herz" ist relativ neu und selten, da sie sich nicht vor dem Ersten Vatikanischen Konzil antreffen läßt (340). Besser entspräche dem Inhalt die Überschrift: Maria im Heilswerk Christi, oder: Maria in der Kirche Christi. Jedenfalls ist zu berücksichtigen, daß die Darstellung weit ausholt und manches einbezieht, was nur ganz entfernt dem Thema dient.

Der 1. große Abschnitt hat „Maria als Glied des mystischen Leibes in ganz einzigartiger Weise" zum Gegenstand (5–335). Davon ist eigentlich nur das 5. Kap. direkt auf das Ziel der Beweisführung ausgerichtet: „Maria als Mittlerin und Helferin (socia) im Erlösungswerk" (139–184). Die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Erlösung wird hier streng durchgeführt, auch sind naheliegende Übertreibungen vermieden: Der Verf. findet keinen Gefallen an dem Ausdruck „Maria Miterlöserin" (178 f.), auch versucht er, die Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk mehr auf die grundlegende Erlösung bei der Menschwerdung und auf seine subjektive Erlösung durch Interzession einzuschränken, und die Ausführungen über das Priestertum der Gottesmutter sind sehr vorsichtig gehalten (183 f.). Der 2. große Abschnitt behandelt Maria als Mutter des Hauptes und Mutter der Glieder am mystischen Leibe Christi (337–439). Hier ist am bedeutsamsten das 2. Kap.: Maria Herz des mystischen Leibes, weil sie Mutter Kirche ist (346–377), während das nächste Kap. „Marienverehrung Mittel des Heiles und Zeichen der Auserwählung" (379–437) in etwa den Rahmen des Ganzen sprengt, obschon die zurückhaltende Art der Darstellung den unbefangenen Leser leicht für sich gewinnen und auch überzeugen kann. Am Schluß folgen die Register (für die Schriftstellen, päpstlichen Urkunden, patristische Zeugnisse, Konzilien und Theologen bis zum Zweiten Vatikanum: 401–463) sowie ein eingehendes Verzeichnis

der lehrhaften Aussagen (465–488) und schließlich die nach den einzelnen Kapiteln vorgelegten Angaben der einschlägigen Literatur (489–494).

Die beigebrachten Belege erscheinen in überreicher Fülle und mit genauen Zitaten. Trotzdem vermißt man das eine oder das andere: So hätte die altpatristische Parallele oder Antithese Eva–Maria eine zusammenhängende Darbietung beanspruchen können, und die Theologie des 12. Jh. sollte, zumal mit ihren recht ergiebigen Kommentaren zum Hohen Lied, besser vertreten sein. Weil die Anordnung des gewaltigen Stoffes nicht die chronologische, sondern die systematische ist, fällt es einigermaßen schwer, das Gesamtbild der dogmengeschichtlichen Entwicklung zu rekonstruieren. Von den nachtridentinischen Theologen gilt offensichtlich die ausgesprochene Vorliebe des Verf. Robert Bellarmin (im Register nehmen die Angaben der Verweise mehr als 2 Sp. ein!), und dadurch wird das Gleichgewicht der Kräfte etwas zuungunsten anderer nicht weniger bedeutender Theologen verschoben. Daß die Texte aus Schrift, Tradition, Lehrdokumenten und Theologen in einer einheitlichen Linie gesehen werden (s. die Rechtfertigung dieses Vorgehens vom prinzipiellen Standpunkt aus in der Vorrede: 2 f.), ist gewiß in sich nicht zu beanstanden, vorausgesetzt, daß der Leser ein geschultes und kritisches Urteil mitbringt. Auf jeden Fall wäre es wünschenswert gewesen, wenn die biblischen Aussagen, zumal die aus dem JohEv (Maria auf der Hochzeit von Kana, Maria unter dem Kreuz), gesondert für sich an den Anfang gestellt wären, und da die Stelle Jo 19, 26–27 eine ausführliche Besprechung erhält (358–364), hätte man etwas Ähnliches für Jo 2, 1–11 erwarten dürfen. Ein wenig stören die verhältnismäßig vielen Zeugnisse aus der Volksfrömmigkeit (Hymnen, Gebete, Lieder, die Theophilus-Legende, Zitate aus Gregor von Tours und Engelbert von Admont usw.), denen doch in einer wesentlich theologischen Frage nur ein untergeordneter Wert zukommt und die deswegen eher in einem Anhang am Schluß den für sie geeigneten Platz hätten finden können.

Diese Ausstellungen, obschon sie nicht gerade unerheblich sind, mußten hier um der Sache willen gemacht werden. Auf der anderen Seite sind die Vorzüge des vorliegenden Werkes in seiner Gesamtheit nicht zu verkennen. Zunächst besagt schon das einen Fortschritt, daß nunmehr die vorausgegangenen Bände von „Corpus Christi quod est Ecclesia" eine Ergänzung und eine Abrundung nach jeder Rücksicht der Theologie erfahren haben. Hierzu kommt noch der so gewonnene Überblick über die Zusammenhänge, nicht allein zwischen Mariologie und Christologie, sondern auch zwischen Mariologie und Ekklesiologie. Denn der Verf. hat es gut verstanden, die einzelnen Aussagen, die an und für sich nur die Person der Gottesmutter betreffen, in Verbindung zu setzen mit dem Heilswerk Christi und infolgedessen mit der Kirche. Es handelt sich dabei um diese Wahrheiten der Mariologie: Vorbestimmung, Unbefleckte Empfängnis, Sündenreinheit, beständige Jungfräulichkeit, wahre Gottesmutterschaft, Beteiligung an der Menschwerdung und an dem Heilswirken ihres göttlichen Sohnes, leibliche Aufnahme in den Himmel. Mariologie und Ekklesiologie stehen deswegen nicht lose nebeneinander, sondern haben mannigfache Wechselbeziehungen aufzuweisen. Wenn dabei nicht immer explizite Zeugnisse, zumal nicht aus der Patristik, angeführt werden können, so trägt hierfür nicht der Verf. die Verantwortung. Auch das wird man ihm gerne nachsehen, daß er der Vollständigkeit wegen einige Male Aussagen heranzieht, die nicht streng theologisch bewiesen werden können; so verteidigt er z. B. als „pia credulitas" die Ansicht, Maria habe als erste ihren Sohn nach der Auferstehung geschaut (mit Berufung auf C. Vona, L'apparizione di Criso risorto alla Madre, in: Divinitas 1 [1957] 479–527; bei T.: 190–203). Schließlich sei noch das eine lobend hervorgehoben, daß die Sprache der Ausführungen klar und bestimmt ist und zugleich eine gewisse Wärme durchscheinen läßt, wie es der Mariologie entspricht.

Die Latinität des Verf. zeigt sich fast immer von der besten Seite. Nur an einigen wenigen Stellen fallen Verstöße auf (Flüchtigkeitsfehler? Druckfehler?); so heißt es z. B.: „Petrus Canisius ... in magno suo opere, quem scripsit" (174) oder: „Parvus libellus: Marque de Prédestination, quod editus ... gaudebat editione undecima" (401).

J. Beumer, S. J.

Ramallo, Valentin, *El Derecho y el Misterio de la Iglesia* (AnGr vol. 190. Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B, n. 32). Gr. 8° (XV u. 473 S.) Rom 1972, Università Gregoriana. 8000 L.

Bald wird sich ein Jahrhundert vollendet haben, seit *R. Sohm*, getragen vom Kirchenverständnis der lutherischen Theologie, der Kirche den Charakter eines rechtlich verfaßten oder auch nur in Rechtsbegriffen faßbaren Gebildes abgesprochen hat und wir uns mit dieser Sohmschen These auseinanderzusetzen haben. Vorliegendes Buch ist kein Beitrag zu dieser uns im deutschen Sprachgebiet geläufigen Problematik; in seinem umfangreichen Schriftenverzeichnis, das eine Fülle deutschsprachlichen Schrifttums aufweist, sucht man den Namen Sohm vergebens. Der offenbar in streng scholastischer Schule aufgewachsene, theologisch, metaphysisch, erkenntnistheoretisch und rechtsphilosophisch gleich interessierte Verf. wählt einen völlig anderen Ansatz. Das Mysterium der Kirche oder in anderen Worten ihr übernatürliches Sein erschließt sich uns *nur* und kann von uns nicht anders erfaßt werden *als* in Begriffen unserer Erfahrungswelt, näherhin unserer verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen. Ob es ein Kirchenrecht gibt oder auch nur geben kann, hängt daher davon ab, ob die Kirche ihr Selbstbewußtsein in Rechtsbegriffen ausdrücken kann.

Um diese Frage beantworten zu können, müßten wir im vorhinein uns darüber klar sein, was das Recht *ist* bzw. wie R. das Recht *versteht*. Leider bleibt er uns hier eine klare Auskunft schuldig. Eine eindeutige Aussage darüber, was das Recht ist und worin die Eigentümlichkeit besteht, durch die Rechtsnormen sich von Normen anderer Art unterscheiden, m. a. W. welches ihre differentia specifica ist, sucht man – wie bei so vielen Autoren – so auch bei unserem Verf. leider vergeblich. Daß er Rechtsnormen als sittlich verpflichtend ansieht, steht wohl außer Zweifel. Unverkennbar schreibt er ihnen auch so etwas wie Zwangscharakter zu, doch erblickt er darin wohl kein Wesensmerkmal. Hinreichend deutlich wird, daß das Recht etwas mit der „socialidad" zu tun hat und folgerecht das Kirchenrecht, falls es ein solches gibt, es mit der „socialidad cristiana" zu tun haben muß. Leider verunklart er das wieder durch seine These, in der eschatologischen Vollendung werde es keine „juridicidad" mehr geben (89); ist das Kirchenrecht Ausdruck oder Ausfluß der „socialidad cristiana", dann würde diese seine These doch bedeuten, daß in der eschatologischen Vollendung die „socialidad cristiana" zu bestehen aufgehört hätte. Wenn Christus das Reich dem Vater übergibt und damit das vollendete „Gott alles in allem" beginnt, hebt er doch die „socialidad cristiana" nicht auf, sondern führt sie im Gegenteil zu ihrer abschließenden Vollendung. Der sonst so präzis und exakt arbeitende Verf. hat es versäumt, gerade den Begriff, um den sich letzten Endes alles dreht, scharf und eindeutig herauszuarbeiten; offenbar stellt er sich vor, dieser Begriff, den alle im Munde führen, werde auch von allen übereinstimmend klar und eindeutig verstanden; so wünschenswert das wäre, es trifft leider nicht zu.

So beschreitet R., anstatt uns kurz und bündig zu sagen, wie er den Begriff „Recht" versteht, einen für ihn selbst und für seine Leser sehr viel beschwerlicheren Weg. Zunächst geht es um die *Vor*frage, ob denn ein Kirchenrecht überhaupt *möglich* sei. Da – wie das Göttliche und Übernatürliche überhaupt – so auch das, was die Kirche in ihrem innersten Wesen nach ist, sich nur in *analogen* Begriffen erfassen läßt, muß dies, wenn anders das Selbstverständnis der Kirche in Rechtsbegriffen seinen Ausdruck finden soll, auch von diesen gelten. Soll es daher neben dem weltlichen Recht auch ein kirchliches Recht geben, dann kann der beide umgreifende *Ober*begriff „Recht" nur ein *analoger* sein, und dasselbe gilt von jedem einzelnen Rechtsbegriff, der dem kirchlichen Recht mit dem weltlichen gemeinsam ist. – Schwerer konnte V. sich seine Aufgabe kaum machen. Auf den vielleicht allzu bequemen Weg, einfach von der Tatsache auszugehen, daß die Kirche als ein soziales Gebilde, als ein Verband, wenn auch von sehr eigener Art, unter einer Vielfalt von Verbänden jedermann vor Augen steht, hat er durch den von ihm gewählten Ansatz verzichtet. Für ihn ist die Kirche *nicht* zunächst einmal eine von ihrem göttlichen Stifter errichtete und mit einer Verfassung ausgestattete, in Raum und Zeit dingfeste Organisation oder Institution, sondern das große „Sakrament" der Erlösung, das sich in den 7 einzelnen Sakramenten entfaltet. Demnach ist die Struktur der Kirche mindestens primär nicht juridisch, sondern *sakramental*.

Glied der Kirche wird man, indem man durch die Taufe in sie als Glied unter

Christus als dem Haupt eingegliedert wird; eine Gliedstellung besonderer Art als Amtsträger, insbesondere in bezug auf die Eucharistie, wird vermittelt durch das Sakrament der Weihe; die Eucharistie selbst ist der Mittelpunkt der Kirche und allen kirchlichen Lebens überhaupt. Diese deutliche Vorbetonung des Sakramentalen gegenüber dem Juridischen und Jurisdiktionellen liegt zweifellos ganz in der Linie des 2. Vatikan. Konzils, das bspw. den bischöflichen Weihegrad so nachdrücklich gegenüber der Jurisdiktionsgewalt vorbetont. Was bleibt da für das Kirchenrecht überhaupt noch zu tun übrig? Das Kirchenrecht trifft Vorkehrung, daß die Getauften als Glieder der Kirche ihre Charismen in einer Weise betätigen, die den anderen auf ihrem Weg zum übernatürlichen Heil förderlich, auf keinen Fall aber hinderlich oder gar schädlich ist; ebenso auf der höheren Ebene, daß die Inhaber der Weihegewalt von dieser den rechten Gebrauch machen und nicht der Versuchung erliegen, sie zu mißbrauchen und die freie Entfaltung der allen Getauften geschenkten Gnadengaben zu beeinträchtigen.

Die Kirche als Mysterium, als das große Sakrament, lebt nicht von rechtlichen Normen, sondern von den Gnadengaben; Aufgabe des Rechtes ist es, deren Entfaltung zu schützen und vor Abwegen zu bewahren. Die hierarchische Struktur der Kirche bleibt völlig unangetastet, doch ist von ihr in diesem Buch weiter nicht die Rede, um so ausführlicher dagegen von den „asociaciones carismaticas", d. i. den in der Kirche aus charismatischem Impuls sich bildenden Vereinigungen oder Zusammenschlüssen Getaufter, zu denen nicht nur die Orden und religiösen Genossenschaften und die im CJC can. 684 ff. behandelten „associationes fidelium" zählen, sondern unterschiedslos alle unter dem Antrieb der Gnade sich bildenden Zusammenschlüsse Getaufter. Das Kirchenrecht hat zu gewährleisten, daß im *Innen*verhältnis alles, was unternommen wird, dem eigenen übernatürlichen Heil der Mitglieder förderlich und nicht abträglich, und daß im *Außen*verhältnis das Wirken der Vereinigung auch Dritte und die Kirche im Ganzen auf dem Heilsweg fördert, nicht hindert.

Musterentwürfe für ein seiner Konzeption entsprechendes Kirchenrecht legt der Verf. nicht vor. Bestimmt würde ein Grundgesetz der Kirche als Sacramentum salutis, wenn überhaupt, so nur verschwindend wenig mit dem gemeinsam haben, was derzeit als lex fundamentalis Ecclesiae geplant wird. Nichtsdestoweniger muß, ja darf und wird es zu keinem Widerspruch kommen. Die Kirche kann ihr Selbstverständnis niemals erschöpfen und muß es daher immer in beschränkter Weise aussprechen; selbst wenn sie es in Rechtsbegriffen ausspricht, kann sie es auf mehrere einander ergänzende Weisen tun.

V. arbeitet streng methodisch, fast könnte man sagen pedantisch. Zu Beginn jedes Abschnitts werden die Gedankenschritte, die er zu tun gedenkt, aufgezählt und dann genau in der angekündigten Reihenfolge ausgeführt; zum Schluß werden sie noch einmal zusammengefaßt. Damit erleichtert er es dem Leser, seinen oft sehr abstrakten und spekulativen Gedanken zu folgen; dafür muß dieser eine gewisse Umständlichkeit in Kauf nehmen. In einer Zeit, da so viele Autoren ohne Rücksicht auf ihre Leser es an geordneter Gedankenführung und an sorgfältigem sprachlichem Ausdruck allzusehr fehlen lassen, kann man dem Verf. die Anerkennung für seine saubere Arbeitsweise nicht versagen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Legge e Vangelo, *Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa* (Testi e ricerche di Scienze religiose, 8). Gr. 8° (712 S.) Brescia 1972, Paideia Editrice.

Dieses Sammelwerk des Istituto per le Scienze religiose di Bologna vereinigt Aufsätze einer Mehrzahl von Verfassern, die mit einer Ausnahme alle dem Vorhaben einer lex Ecclesiae fundamentalis (hinfort LEF) grundsätzlich ablehnend gegenüberstehen; auch der eine, der ein solches Vorhaben nicht grundsätzlich ablehnt, ist entschiedener Gegner des bis jetzt vorliegenden Entwurfs.

Als Historiker beruft *J. Alberigo* (15–37) sich auf die geschichtliche Erfahrung, wie er sie sieht: von Anfang an seien nicht allein die Rechtsregeln, sondern auch die Glaubensbekenntnisse in den Teil- oder Gliedkirchen gewachsen; der Versuch, von oben her eine einheitliche Regelung aufzuerlegen, bedeute einen Bruch mit der ganzen Überlieferung. In einem Exkurs (38–42) übt er am derzeit regierenden Papst, allerdings ohne ihn ausdrücklich zu nennen, bittere Kritik.

Der kurze Beitrag von *M. D. Chenu* (43–48) stellt in geistreich ironisierender Weise „lex fundamentalis" und „lex nova" einander gegenüber. – *P. C. Bori* (49–64) erkennt in der LEF einen Rückschritt vom Kirchenverständnis des 2. Vatikan. Konzils zu demjenigen der von ihm scharf kritisierten Enzyklika „Mystici corporis". – Auch *Bori Ulianich* (65–95) stellt einen Rückschritt fest; mit seinem berühmten „subsistit in" hatte das Konzil sich begnügt oder darauf beschränkt, die Papstkirche mit der Ecclesia Christi *in*adäquat gleichzusetzen; damit hatte es der ökumenischen Bewegung eine Tür geöffnet; durch seine Rückkehr zur adäquaten Gleichsetzung schlägt der Entwurf der LEF die geöffnete Tür wieder zu. – *B. Calvati* (97–133) konfrontiert den Entwurf der LEF mit der Konzilskonstitution „Dei Verbum" und ermittelt einen unüberbrückbaren Gegensatz. Befremdend ist seine Vorstellung vom allgemeinen Priestertum und dessen Verhältnis zum Amtspriestertum, die in der Wendung von der „netta prevalenza del sacerdotio regale su quello ministeriale" (131) zum Ausdruck kommt. – Noch größeren Schaden, als Ulianich für die ökumenische Bewegung befürchtet, beschwört der Entwurf der LEF nach der Meinung von *R. Panikkar* (135–145) herauf für das Ansehen der Kirche bei dem außerhalb des westlichen Kulturkreises lebenden größeren Teil der Menschheit; für eine derart juridifizierte Religion fehle den Asiaten und Afrikanern jegliches Verständnis. – Der deutsche Kanonist *J. Neumann* (147–168) ist der einzige Mitarbeiter, der eine LEF nicht grundsätzlich ablehnt. Was er von ihr erwartet, ist ein Organisationsstatut der Kirche, das eindeutig klarstellt, wer als Glied der Kirche deren Gesetzen untersteht. Auf den ersten Blick erkennt man hier die den deutschen Kanonisten auf den Nägeln brennende Frage, was der im Zusammenhang mit dem deutschen System der Kirchensteuer stehende „Austritt" aus der Kirche auf sich hat. Was N. von der LEF begehrt, ist eine unzweideutige Aussage darüber, für *wen* kirchliche Gesetze gelten bzw. die Kirche Geltung beansprucht (152). – *F. Onida* (169–190) mißt die LEF an dem heutigen staatsrechtlichen Begriff einer „Verfassung"; für mich ist sein Beitrag ein besonderer Genuß, weil er meinen eigenen Beitrag „Ein Grundgesetz der Kirche?" (StdZ [1971], 219–229) sehr glücklich ergänzt. Staatsverfassungen sind entweder selbst revolutionäre Akte oder bringen eine bereits vollzogene Revolution rechtlich zum Abschluß; in beiden Fällen sind sie das Werk von Politikern, nicht von Fachjuristen. Eine LEF dagegen kann weder selbst ein revolutionärer Akt sein noch den Ertrag einer in der Kirche stattgehabten Revolution „auf Flaschen ziehen"; sie kann nur das juristisch ausformulieren, was ohnehin in der Kirche geltendes Recht ist; eben darum wurden denn auch nicht führende Kirchenmänner, sondern eine Gruppe gelehrter Juristen mit dieser Aufgabe betraut. – Darüber, wie es geschehen konnte, daß nach dem Trienter Konzil die Rechtsentwicklung in den Teil- oder Gliedkirchen zum Stillstand kam und völlig auf die römische Kurie überging, gibt *P. Prod* (191–224) quellenmäßigen Aufschluß. – Ebenso sorgfältig belegt *P. G. Camaiani* (225–248), wie viel von dem, was das 2. Vatikan. Konzil in seinem Dekret über die Religionsfreiheit sagt, im Entwurf der LEF wieder zurückgenommen wird. –

Daß die beiden Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. das Kirchenrecht verschieden werten, ergibt sich ohne weiteres aus der Verschiedenartigkeit dieser beiden Persönlichkeiten. Ein deutliches Bild von dem Unterschied und insbesondere davon, wie der gegenwärtige Papst vom Kirchenrecht denkt und was er von ihm erwartet, bietet der Beitrag von *A. Niccoli* (249–264) mit genauen Belegen; das ist eine gute Hilfe, um Haltung und Verfahrensweise dieses Papstes besser zu verstehen. – Über die bisher im Schrifttum ausgetragene Kontroverse in Sachen der LEF berichten *L. Martini* und *A. Ippoliti* (265–340) gewiß interessant, aber viel zu ausführlich; der mit dem Gegenstand nicht bereits vertraute Leser sieht vor Bäumen den Wald nicht; hier wäre weniger mehr gewesen. Eine systematisch geordnete Übersicht über die Streitpunkte und die dazu geäußerten Meinungen und angeführten Argumente gäben eine bessere Orientierung. –

Der letzte Beitrag aus der Feder von *F. Giusberti* (341–406) vergleicht mit denkbar größter Sorgfalt die Terminologie des Entwurfs der LEF mit derjenigen der dogmatischen Konzilskonstitution „Lunem gentium"; *hier*, wo es auf lückenlose Vollständigkeit und minuziöse Genauigkeit ankommt, wäre der Wunsch nach kürzerer Fassung fehl am Platze.

Entspricht der Titel „Legge e Vangelo" dem Inhalt des Sammelwerks? Strenggenommen deckt er nur den Gehalt der ersten fünf Beiträge; diese kreisen um

die Frage, ob nicht das Evangelium selbst das Lebensgesetz der Kirche sei, neben dem es zwar Verhaltens- und Verfahrensregeln im einzelnen geben könne, aber kein anderes „Grundgesetz", aber auch um die Gegenfrage, ob denn das Wort Gottes, die frohe und befreiende Botschaft nicht mißbräuchlich als „Gesetz" bezeichnet werde, da es doch – namentlich nach Paulus – gerade umgekehrt die Befreiung vom „Gesetz" bedeute. – Die Mehrdeutigkeit der Wörter lex = Gesetz und lex fundamentalis = Grundgesetz führt leicht dazu, daß man aneinander vorbei redet. Diese Gefahr ist auch in diesem Sammelwerk nicht immer vermieden. Ziemlich folgerichtig wird aber in allen Beiträgen als Kernstück des Streites bzw. des Widerspruchs gegen das Vorhaben einer LEF festgehalten, ob denn das, was der Entwurf einer LEF laut der ihm beigegebenen Begründung ausdrücklich sein will oder zu sein den Anspruch erhebt, nämlich eine in Rechtsbegriffen formulierte Aussage darüber, „quid sit Ecclesia", überhaupt im Bereich des Möglichen liege oder unabwendbar daran scheitere, daß die Kirche als „mysterium" nun einmal *mehr* ist als nur ein in Rechtsbegriffen faßbares Sozialgebilde. – Paul VI. hatte ursprünglich nur die Frage aufgeworfen, ob es sich nicht empfehle, aus den beiden für die lateinische und die orientalische Kirche vorgesehenen Kodifikationen das, was für die Gesamtkirche und damit für beide Teile gleicherweise gelte und gelten müsse, *auszuklammern* und als gemeinsamen Teil beiden *vorzuschalten*. Rein systematisch gesehen wäre das gewiß die beste Lösung; nichtsdestoweniger können gewichtige praktische Erwägungen dagegen sprechen. Aus diesem unscheinbaren Anlaß hat sich der höchst anspruchsvolle und, wie die Diskussion erwiesen hat, fragwürdige Gedanke einer LEF entwickelt, wie sie nunmehr in Gestalt des bereits in zweiter Fassung den Bischöfen zugeleiteten Entwurfs vorliegt.

Der besondere Wert dieses Sammelwerks besteht darin, daß es mit den vorstehend besprochenen Beiträgen zugleich die wichtigsten einschlägigen *Dokumente* darbietet, nämlich – nebeneinandergestellt – beide bisher vorliegende Fassungen des Entwurfs (485 bis 552) nebst den Begründungen (von W. Onclin) zu beiden Fassungen (557–615 bzw. 617–657); dazu kommt noch die eigene Denkschrift des Instituts selbst zur LEF (659–697). – Auch das ausführliche Sachverzeichnis (699–712) verdient den Dank des Benutzers. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Schwarzwäller, Klaus, *Theologia Crucis.* Luthers Lehre von der Prädestination nach De servo arbitrio, 1525 (Forschungen z. Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. R., Bd. 39). Gr. 8° (216 S.) München 1970, Kaiser. 22.50 DM.

Der Autor will sein Werk als kommentarähnliches Arbeitsbuch zu Luthers vielleicht bedeutendster systematischer Schrift verstanden wissen. Er bittet den Leser, zuvor Luthers De servo arbitrio (= Dsa.) gründlich durchzuarbeiten (9). – Schw. setzt mit hermeneutischen Vorerwägungen (I. Kap.) ein. Nach der Aufstellung einer in 174 Thesen gefaßten Gliederung von Dsa. bestimmt er dessen literarische Gattung als polemische Gelegenheitsschrift, aus der man in besonderem Maß Aufklärung über Luthers eigene Position erwarten darf (41). Als naheliegender Ausgangspunkt für die Interpretation der ganzen Schrift bietet sich deren abschließende Zusammenfassung an (II. Kap.). Dann behandelt der Autor zunächst den 3. Hauptteil im Beweisgang von Dsa., worin Luther sein eigenes Verständnis positiv zu belegen versucht (III. Kap.). Von hier geht Sch. auf Luthers Einleitung zurück, in der ja erwartungsgemäß ebenfalls dessen eigene Position zur Sprache kommt (IV. Kap.). Erst danach wendet er sich auch dem 1. und 2. Hauptteil im Beweisgang von Dsa. zu, wo Luther erst die Argumente des Erasmus für ein *liberum arbitrium*, sodann dessen Argumente gegen das *servum arbitrium* widerlegt (V. Kap.). Das Schlußkapitel Sch.s ist mehr systematischer Art und behandelt den Zusammenhang zwischen Verborgenheit Gottes, Christologie und Trinitätslehre. In allem ist Luthers Grundprinzip die unüberbietbare Bedeutung Jesu: für ihn ist unannehmbar, was ihr widerstreitet. Daß wir Gott in Christus gegenüberstehen, gibt nicht allein Heilsgewißheit, sondern bewahrt auch davor, die Christologie in Anthropologie aufzulösen (92). Es ist dieser Grundeinsicht Luthers gemäß, daß er in der Weise der *assertio*, der unbedingt gewissen Behauptung redet. Der Autor macht mit Recht darauf aufmerksam, daß zwischen dem „Tolle assertiones, et Christianismum tulisti" (Cl 3; 98, 14 f. = WA 18; 603, 28 f.) und dem „Tolle Christum e scripturis,

quid amplius in illis inuenies?" (Cl 3; 101, 29 = WA 18; 606, 29) ein strenger Parallelismus besteht (112 f.).

So weit, so gut. Aber zwischen der Weise, wie der Autor in barthianischer Manier frischfröhlich behauptet, und Luthers *assertiones* scheint nun doch ein himmelweiter Unterschied zu bestehen. Luther weist in Dsa. (Cl 3; 127, 16–23 = WA 18; 636, 16–22), einem Text, den der Verf. nicht beachtet zu haben scheint, ausdrücklich darauf hin, daß er selbstverständlich die Rationalität des Menschen als passive Fähigkeit, von Gott angesprochen zu werden, voraussetze; Gott habe schließlich den Himmel nicht für Gänse geschaffen! Luther destruiert also keineswegs jeden „Anknüpfungspunkt", wie Sch. behauptet (152). Die Weise, wie der Glaube einer – nachweisbar! – unvernünftig gewordenen Vernunft widerstreitet, ist nicht mit einem schlechthinnigen Widerstreit gegen die Vernunft gleichzusetzen. Für seine Behauptung, daß intellektuelle Redlichkeit hier ehrlicherweise zu kapitulieren habe (99), beruft sich Verf. letztlich auf die Unmöglichkeit einer „analogia entis" (113, 125). Tatsächlich gibt es keine *solche* „analogia entis", die es erlaubte, ein gewissermaßen Gott und Welt übergreifendes System aufzubauen. Rechtverstanden bedeutet „analogia entis" vielmehr die auf Grund der restlosen Abhängigkeit der Welt von Gott bestehende einseitige Ähnlichkeit der Welt Gott gegenüber, der keine Ähnlichkeit in der umgekehrten Richtung entspricht. „Analogia entis" besagt: alles, was wir von Gott philosophisch erkennen, ist immer nur unsere restlose Abhängigkeit von ihm. Gerade um die Unbegreiflichkeit Gottes uneingeschränkt zu wahren, ist es erforderlich, über diese unsere restlose Abhängigkeit von ihm Rechenschaft zu geben. Gott zum Gegenstand einer sinnvollen Frage zu machen, ist keineswegs dasselbe, wie ihn zu einem erfaßbaren Gegenstand zu machen, wie der Autor behauptet (135). Die Grundlosigkeit, Unableitbarkeit und Unwiderstehlichkeit des göttlichen Handelns werden nicht schon durch ihre bloße Behauptung voll anerkannt. Das Buch enthält eine Fülle sprachlicher Nachlässigkeiten: „Luthers Einwand gegen jede synergistische Weise der Heilserlangung wird von ihm [scl. Luther!] ... bekämpft" (91 f.). „Gerade hier, bei der Theologia crucis, kommt es zum Klappen" (112). Dagegen mokiert sich Sch. über den „neudeutschen", „eigentlich verfärbten", „hermeneutischen Jargon" (48, 86, 114). Auf S. 74, 88, 96 mißversteht er Luthers Satz „Iam nemo tam insanus est, qui dubitet, liberi arbitrij uim aut conatum aliud quippiam esse, quam fidem in Ihesum Christum" (Cl 3; 269, 41–270, 2 = WA 18; 768, 13–15) im Sinn einer Identifizierung von liberum arbitrium und Glauben; das Gegenteil soll ausgesagt werden. Sinnstörende Druckfehler: S. 63, Z. 14 v. o. muß es „Willensunfreiheit" statt „Willensfreiheit" heißen; S. 69, Z. 11 v. o. nostrum autem *non* fit; S. 146, Z. 12 v. u. lies „uoculae" statt „uocale".

P. Knauer, S. J.

Gaar, Franz, *Das Prinzip der göttlichen Tradition nach Joh. Baptist Franzelin.* Gr. 8° (365 S.) Regensburg 1973, Habbel. 128.– DM.

Es war sicher an der Zeit, die großangelegte Darstellung des Traditionsbegriffes bei J. B. Franzelin genauer zu untersuchen. Denn, abgesehen von den kurzgefaßten Überblicken in der Dogmengeschichte und der theologiegeschichtlichen Arbeit von *W. Kasper* (Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule [Giovanni Perrone, Carolo Passaglia, Clemens Schrader], Freiburg 1962), war kaum etwas über das immer noch aktuelle Thema zu finden. Und mit Recht erklärt der Verf. in der Einleitung: „Franzelins Traditionsbegriff ist (in der geschichtlichen Entwicklung) ein Höhepunkt, auf dem – in einer anderen Art als bei dem genialen Möhler – nicht bloß die vorhergehende Entwicklung zusammengefaßt, sondern auch schöpferisch-theologisch überboten wird" (14). Daß in einer kritischen Wiedergabe der Gedanken F.s gründlich und exakt vorangegangen werden muß, ist selbstverständlich, und das sei vorweggenommen, der Verf. hat diese Aufgabe getreu erfüllt.

Das Werk gliedert sich in zwei große Teile, von denen der erste ohne Überschrift bleibt, aber sachlich die objektive Darlegung der Thesen F.s in „De divina traditione et scriptura (Rom $^{3}$1882) bietet, während sich der zweite mit der „Beurteilung des Franzelinschen Begriffes der göttlichen Tradition" befaßt (217–314). Eine solche Einteilung hat gewiß manches für sich, macht indes eine Reihe von Wiederholungen unvermeidbar. Der I. Tl. hat die folgenden Abschnitte aufzuweisen: 1. Das formale Wesen der göttlichen Tradition (22–123); 2. Die Dokumente der göttlichen Tradition

(124–145); 3. Das Verhältnis von göttlicher Tradition und Heiliger Schrift (148–170); 4. Die Entfaltung der katholischen Lehre — das Problem der Dogmenentwicklung (171–216); dabei sind die Überschriften der einzelnen Kapitel nicht einmal genannt (vgl. indes: 4. Das konsensuale Glaubensbewußtsein der Gläubigen als Ausdruck und Kriterium der göttlichen Tradition [104–123]; 10. Die relative Suffizienz der Heiligen Schrift [154–158]; 12. Der Vorrang der göttlichen Tradition vor der Heiligen Schrift [167–170]; 14. Die objektiven Bedingungen der Möglichkeit von Lehrentfaltung oder Dogmenentwicklung [182–188]). Leider wird zum Abschluß des I. Tls. keine Zusammenfassung geboten, wie es die Überfülle des Inhalts erfordert hätte; nur mitten in den Ausführungen findet sich ein instruktiver Absatz „Zusamenfassung der Franzelin'schen Darstellung des Begriffes der göttlichen Tradition" (115–123). Daraus ist zu entnehmen: „Die göttliche Tradition ist Offenbarungsquelle und zwar in dem Sinn, daß sie das ganze Offenbarungsdepositum enthält ... Gegenstand und Inhalt der göttlichen Tradition ist die göttliche Offenbarung als Ganzes, die ‚doctrina fidei universa'. Franzelin hat den eingeengten gegenständlichen Traditionsbegriff im Sinn konstituiver, praeterskripturaler, nicht in der Schrift enthaltener Offenbarungsinhalte, den die nachtridentinische Theologie aus der Definition des Konzils von Trient entnehmen zu müssen glaubte, aufgegeben. Die göttliche Tradition ist für ihn eine totale Offenbarungsquelle ... und ein universales Erkenntnisprinzip der Offenbarung ... Franzelin definiert die göttliche Tradition als komplexen Begriff, in dem Akt und Gegenstand wesentlich, seinshaft und dynamisch aufeinander bezogen sind ... Sechs Momente sind es also, die für die Definition der göttlichen Tradition konstitutiv sind: 1) Gegenstand und Inhalt ... ist das ganze Offenbarungsdepositum ... 2) die göttlich-authentische Vollmacht der Verkündigung hat die Gestalt des Traditionslehramtes. 3) die apostolische Sukzession ist das Subjekt des Traditionslehramtes. 4) Das charisma veritatis ist der übernatürliche Realgrund der göttlichen Authentie und Unverirrlichkeit (!) des Taditionslehramtes. 5) Dem Konsens der apostolischen Sukzession kommt vor allem eine kriteriologische Funktion zu. 6) Das konsensuale Glaubensleben der Gesamtkirche hat manifestativen und kriteriologischen Charakter im Hinblick auf die Inhalte der göttlichen Offenbarung." Selbst hier hätte eine kürzere Fassung besser entsprochen.

Der II. Tl. der Ausführungen („Beurteilung des Franzelin'schen Begriffes der göttlichen Trtadition") macht eher den Eindruck einer stärkeren Konzentration. Gut werden hier die Licht- und Schattenseiten der vorgelegten Theorie herausgestellt. Vor allem ist als positiv gewertet: „Franzelin hat über die tridentinische und Barocktheologie hinaus den Schritt zur universellen Ausweitung des Begriffes der göttlichen Tradition auf das Ganze der christlichen Offenbarungslehre getan. Aber er hat im Sinn des Kirchenbegriffes der römischen Theologie seinem Traditionsbegriff eine betont ‚lehramtliche' Note gegeben, während der Traditionsbegriff der Tübinger Theologie durch deren Kirchenbegriff charakteristisch bestimmt ist, nämlich durch die Vorstellung der Kirche als der pneumatisch erfüllten Gemeinschaft des Gottesvolkes" (241). Negativ wird hingegen hervorgehoben, daß F.s Traditionsbegriff einseitig magistral, gewissermaßen zu logisch und mechanisch starr ist": „Die Gefahr einer absoluten Prävalenz der göttlichen Lehrautorität gegenüber dem unsichtbaren Wirken des Pneumas, das mit dem gegenständlichen Offenbarungsinhalt unmittelbar verbunden ist und sich auch unmittelbar im Herzen der Gläubigen abspielt, ist nicht zu verkennen" (255). Auch bei der Beurteilung der dokumentarischen Tradition scheint sich bei F. eine sehr entschiedene Zurückführung auf das authentische Lehramt durchzusetzen. Aber der Verf. schwächt doch die Kritik an F. bedeutend ab, wenn er behauptet: „Der Gläubigenkonsens ist nicht ein bloß mechanischer Reflex der konsensualen, göttlich-authentischen Verkündigung der lehrenden Kirche. Das konsensuale Glaubensbewußtsein des christlichen Volkes hat (nach Franzelin) seinen Grund in der lebendigen Tätigkeit des Wahrheitsgeistes in den Herzen der Gläubigen, die sich allerdings an die von der lehrenden Kirche verkündete und konsequent bewahrte regula fidei gebunden wissen" (257). Und darin liegt m. E. eine Erkenntnis, die als relativ neu zu gelten hat und die allein dem tieferen Anliegen F.s gerecht wird.

An der allzu breiten Darstellung ist z. T. der behandelte Autor schuld, z. T. aber auch der Verf., insbesondere weil er immer wieder Themen einbezieht, die nur entfernt mit dem Hauptthema zusammenhängen. So finden sich u. a. längere Ausfüh-

rungen über die Apostolische Sukzession (48–59, 189–191, 229–231), über die Theorie Anton Günthers (200–206) und vor allem über das Problem der Dogmenentwicklung (171—216, 288–314). Das erschwert dann, die wertvollen Einzelbeobachtungen in der Überfülle des Gesagten zu entdecken. Etwas Ähnliches gilt für das Literaturverzeichnis (339–352). Vieles von dem, was dort angeführt wird, gehört nur höchst indirekt zur Sache, während anderes fehlt. So bringt der Verf. von meinen Aufsätzen zum Traditionsbegriff keine vollständige Liste, um dafür mir eine selbständige Abhandlung „Schrift und Tradition, Essen 1962" zuzuschreiben, die aber nicht von mir stammt.

Überhaupt sind Auslassungen nicht gerade selten. Da die ganze Arbeit dem Buche Franzelins „De divina traditione et scriptura" gewidmet ist, dürfte man einige Angaben über seine Entstehung erwarten, z. B. über die verschiedenen Auflagen, wobei berücksichtigt werden müßte, daß der wesentliche Inhalt den Hörern der Gregoriana schon vor der Drucklegung bekannt war. Am meisten fällt der Verzicht auf eine theologiegeschichtliche Einordnung der Ergebnisse auf; jedoch ist dies nach dem Vorwort (5) einer späteren Untersuchung vorbehalten. Wie die Dinge nun einmal liegen, und da von den zeitgenössischen Theologen beinahe allein Möhler und Scheeben erwänt werden, könnte leicht die Eigenständigkeit F.s überschätzt werden. Dahin geht wenigstens der erste Eindruck, wenn seine Vorläufer in der „Römischen Schule" unbeachtet bleiben. Vollends unentschuldbar ist dagegen das fast gänzliche Fehlen einer Auseinandersetzung mit der modernen Theologie, ihrer Stellung zum Traditionsbegriff im allgemeinen und zu dessen Wiedergabe bei Franzelin. Nur gelegentlich sind Ansätze vorhanden, so z. B. in der übrigens nicht unberechtigten Kritik an A. Deneffe (Der Traditionsbegriff, Münster 1931) in einer Anmerkung (23, 316 f.). Schließlich könnte noch der Umstand, daß J. R. Geiselmann einige Male angeführt wird, zu dem Mißverständnis führen, als ob dessen Lehre von Schrift und Tradition mit der F.s übereinstimmte, was der Verf. doch sicher nicht behaupten will. Es empfiehlt sich daher kaum, daß die Konfrontation der Ideen der neueren Theologie auf einen erst später erscheinenden Band verschoben wird (10).

Leider sind verhältnismäßig viele Druckfehler stehengeblieben, die sich zumal bei den Eigennamen bemerkbar machen: Garrigon-Lagrange, Scharf (für Schauf), Schönmetzler, Wilmes u. a. m. In den griechischen Schriftzitaten sind die Akzente nicht immer richtig gesetzt, und bei den Väterzitaten wäre die Angabe des Fundortes nach einer anerkannten Edition willkommen gewesen. J. Beumer, S. J.

Switek, Günter, *„In Armut predigen". Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola* (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, Bd. VI). 8° (308 S.) Würzburg 1972, Echter. 42.– DM.

Der Titel des Buches ist ein Zitat aus einem Brief, den Ignatius im Jahre 1536 an Jaime Cazador, den späteren Bischof von Barcelona, geschrieben hat. Dieser hatte ihn aufgefordert, nach Beendigung seiner Studien nach Spanien zurückzukehren, um in Barcelona für das Heil der Seelen zu wirken. In seiner Antwort sagt Ignatius: „Auf alle Fälle werde ich in Armut predigen und nicht mit dem umständlichen Apparat und den Hindernissen, die das Studium augenblicklich mit sich bringt" (108). Mit diesem Wort hat er sein ganzes Armutsideal zusammengefaßt: „Es drückt die reale Armut in der Nachfolge des armen Jesus und gleichzeitig das spezifisch apostolische Ziel aus" (ebd.).

Die sorgfältig dokumentierte Arbeit stellt eine Ignatiusbiographie unter dem Aspekt seines Armutsgedankens dar. In vorbildlich klar gegliederter und übersichtlicher Weise behandelt der Verf. in acht Kapiteln die verschiedenen Etappen im Leben des Ignatius: Bekehrung, Pilgerschaft, Zeit der Studien und Gewinnung der ersten Gefährten, Übergang vom kleinen Freundeskreis zum Orden, Vorbereitung und Ausarbeitung der Konstitutionen bis hin zur Armutspraxis der Gesellschaft Jesu in den letzten Lebensjahren des Ignatius. Das abschließende Kapitel (241–278– bietet eine Synthese der Grundmotive und Grundformen der Armut bei Ignatius und unterstellt sie biblisch-theologischen Kriterien, um daraus Hinweise für ignatianische Armut heute zu gewinnen. Das bearbeitete Feld ließe nach der Auffassung des Autors noch Raum für weitere Studien in bezug auf die frühe Armutspraxis der Gesellschaft Jesu sowie überhaupt auf die wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Hintergründe (14).

Aus der Vielzahl wichtiger Einzelergebnisse seien einige genannt. Eine Untersuchung des Sprachgebrauchs in den Konstitutionen zeigt, daß Ignatius dort mit „Armut" immer reale Entbehrung meint, die den Vergleich mit Armen außerhalb der Gesellschaft zuläßt, und nicht eine bloß juristische Abstraktion (202 f.). Die Armut der Gesellschaft als ganzer ist, abgesehen von den Kollegien, nach dem Vorbild der Mendikantenorden konzipiert; die Armutsvorschriften für den einzelnen gehen vielfach auf die traditionellen (monastischen und konventualistischen) Regeln der „vita communis" zurück; der Einfluß der Regularkleriker auf die Armutsgesetzgebung der Gesellschaft Jesu ist dagegen sehr gering (184).

Ignatius motiviert die Armut mit der Nachfolge Jesu und dem apostolischen Ziel. Der mittelalterliche Gedanke des „contemptus mundi" wird kaum zur Begründung der Armut herangezogen (207; 268). Dagegen hat der soziale Aspekt der Armut, um anderen Armen helfen zu können, für Ignatius eine große Bedeutung (planmäßige Sammlungen während des Pariser Studiums, durch die Ignatius auch andere Studenten unterstützt hat [96], Gründung sozialkaritativer Werke in Rom [121] u. a.). Er kam jedoch nicht auf den heute wieder modernen Gedanken, wie Paulus den Unterhalt durch außerseelsorgliche Arbeiten zu verdienen, um die geistlichen Gaben wirklich unentgeltlich austeilen zu können (263). Vielmehr geht Ignatius von der Erfahrung aus: Je mehr man auf die Bezahlung seelsorglicher Arbeiten verzichtete, um so leichter gaben die Leute freiwillig Almosen; und umgekehrt bestand um so mehr die Verpflichtung zur Unentgeltlichkeit der geistlichen Arbeiten, als man von gewöhnlichen Almosen, die nicht „in compensationem", sondern „in sustentationem" gegeben wurden, leben konnte (237, 252). Als ein typisch ignatianisches Armutsmotiv erweist sich dabei die größere apostolische Freiheit einerseits (210) und der Antrieb zu eifrigerer Arbeit anderseits (151).

Der Aspekt der „Abhängigkeit" wird von Ignatius nur als Beginn der Armut aufgefaßt, gewissermaßen als Vorstufe zu ihrer Internalisierung (203). Es ist auch nicht möglich, seine Armutsauffassung etwa auf die bloße Indifferenz im Gebrauch der Dinge zu reduzieren (78) oder sie als rein funktional zu verstehen, so daß man etwa zugunsten des Apostolats beliebig reiche Mittel einsetzen könnte (269). Ignatius liebt die Armut zwar nicht um ihrer selbst, aber um des arm gewordenen Jesus willen.

Bekanntlich hat Ignatius in seinem Orden zwei grundsätzlich verschiedene Armutsformen eingeführt, die der Häuser (die nicht als „Klöster", sondern als hospitalartige Unterkünfte für Jesuiten unterwegs gedacht waren [143]) und die der Kollegien für die Ausbildung der Ordensstudenten. Im Gegensatz zu den Häusern waren den Kollegien feste Einkünfte gestattet. Sehr bald dienten die Kollegien aber auch der Ausbildung von Nichtjesuiten und wurden geradezu zu Zentren der Seelsorge: sie übernahmen praktisch weithin die Funktion der Profeßhäuser (223). Im Jahre 1552 erlangt Ignatius ein päpstliches Breve, das auch alten und kranken Professen gestattet, von den Kollegien unterhalten zu werden (222). Ähnlich „inkonsequent" könnte es scheinen, wenn Ignatius zum Zweck des Unterhalts der Ordensstudenten die Übertragung kirchlicher Benefizien an Jesuiten befürwortete (229 f.) oder Polanco vor seiner Profeß das Privileg erwerben ließ, auch nach der Profeß noch erben zu können (231). Ihre Erklärung finden solche „Inkonsequenzen" wohl darin, daß so die Möglichkeitsbedingungen für unbedingte Unentgeltlichkeit der Seelsorgsarbeiten selbst geschaffen werden sollten. Die Schwierigkeit der ignatianischen Armutskonzeption erhellt aber auch daraus, daß in den letzten Lebensjahren des Ignatius als General kaum ein Schreiben sein Büro verließ, in dem nicht in irgendeiner Weise vom Geld die Rede war (226). Der Verf. glaubt, daß Ignatius manches Ärgernis hätte vermeiden können, wenn er es ausgeschlossen hätte, daß Neueintretende auf ihren Besitz zugunsten des Ordens verzichten durften (273).

In seinen Hinweisen für ein heutiges Armutsverständnis in der Gesellschaft Jesu sagt S., das entscheidende Problem sei nicht, wie der Orden zu Geld komme, sondern wie er es ausgebe. Würde man für die Lebenshaltung prinzipiell nicht mehr ausgeben als durch Arbeit einkommt und sich zusätzliche Einschränkung auferlegen, um anderen helfen zu können, dann „würde wohl niemand mehr ein Wort über den ‚Reichtum' der Orden verlieren" (275). Vielleicht könnte man dem hinzufügen, daß ein Hauptproblem heutiger Ordensarmut darin besteht, durchsichtig zu machen, zugunsten welcher konkreten Ziele man spart, damit nicht die Sparsamkeit der

einen durch den um so unbekümmerteren Umgang der anderen mit dem Geld zunichte gemacht wird.

Die Lektüre dieser Untersuchung über den ignatianischen Armutsbegriff sei allen empfohlen, die sich mit dem Problem der Ordensarmut befassen oder überhaupt Zugang zur ignatianischen Spiritualität gewinnen wollen. Sie werden das Buch mit großem Nutzen lesen. P. Knauer, S. J.

Aubert, Jean-Marie, *Pour une théologie de l'age industriel.* T. I: Eglise et croissance du monde (Collection ‚cogitatio fidei', 59). 8° (401 S.) Paris 1971, du Cerf. 45.– F.

Das industrielle Zeitalter habe – so sieht es der Verf. – einen so tiefgreifenden Wandel aller Lebensbedingungen und des Denkens mit sich gebracht, wie er seit dem Neolithikum nicht mehr vorgekommen sei; die Kirche habe sich diesem Wandel verschlossen, ja ihn zum guten Teil nicht einmal begriffen; daraus sei ein ungeheurer Nachholbedarf erwachsen. Die Aufmerksamkeit darauf zu lenken und auf die Dringlichkeit der Sache hinzuweisen, ist das Hauptanliegen des Verf. Sein Ziel formuliert er einmal so, die Kirche solle „se débarrasser des restes de sa symbiose avec une civilisation défunte" (274). Zugleich will er auch darauf hinwirken, daß bei diesem „aggiornamento" der theologische Aspekt in der Soziallehre der Kirche nicht zu kurz kommt. Beides zusammen bringt der Buchtitel „Pour une théologie de l'age industriel" gut zum Ausdruck. Nicht die modische Vielzahl von Genetiv-Theologien will A. um eine weitere vermehren, sondern nur darauf dringen, daß die Kirche, wenn sie eine Soziallehre verkündet, den an sich profanen Gegenstand dieser Lehre nicht nur philosophisch (ethisch und naturrechtlich), sondern theologisch reflektiert, das irdische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Geschehen unter der Rücksicht seines Bezuges auf Gott und im Lichte der Berufung des Menschen zur Teilnahme am göttlichen Leben betrachtet und beleuchtet. Noch mehr: er sieht es als die Chance der Kirche im industriellen Zeitalter an, die Einbindung der christlichen Botschaft in die antike (hellenistische) Welt zu überwinden und aus der frohen Botschaft heraus nicht nur ein neues *Weltbild*, sondern eine neue Welt zu entwickeln (33).

Daß die Kirche so sehr in den Vorstellungen einer statischen, wenn nicht sogar stationären Welt verhaftet geblieben ist, verrate einen deutlichen Mangel an geschichtlichem Denken: historische Kategorien seien fälschlich als „ewige" angesehen und angenommen worden; davon handelt der 1. Tl. (23–146): „Les leçons du passé; l'Eglise et l'histoire économique" in zwei Kap. mit den fein differenzierten Überschriften I. „l'Eglise au sein de l'économie préindustrielle" (31–79) und II. „l'Eglise face à l'économie industrielle" (81–147). Der 2. Tl. handelt von „Croissance économique et développement de l'homme" (149–280), in drei Kap. gegliedert: III. „Finalité de l'économie: le service de l'homme" (151–192); IV. „Développement et socialisation; chance et risque de notre temps" (193—231); V. „Dynamisme du développement vers la société industrielle" (233–280). Der 3. Tl. bringt die „Réflexion théologique sur Eglise et société" (281–386) in zwei Kap.: VI. „Le rôle social de l'Eglise" (283–336) und VII. „Vers une herméneutique du droit naturel" (337–386); A. ist ein treuer Anhänger des hl. *Thomas* und ebenso überzeugter Verfechter des Naturrechts; seine thomistische „Hermeneutik" unterscheidet sich allerdings bemerkenswert von der Auffassung vom Naturrecht, wie sie nach und durch *Taparelli*, von dem es in einer Fußnote heißt, er habe „très peu lu saint Thomas" (374), in der Neuscholastik einschließlich der päpstlichen Dokumente herrschend geworden ist. – Den Abschluß bildet eine kurze „Conclusion" (387–393).

Das Werk ist ein großer Wurf und wirkt überzeugend, auch wenn man in Einzelheiten anderer Meinung sein kann. – Bei einem nicht allein im französischen, sondern auch im deutschen, italienischen und englisch sprachlichen Schrifttum so belesenen Verf. das alte Begriffspaar Gebote und evangelische Räte (58, 67 lit. d) unproblematisch beibehalten zu sehen, wirkt überraschend. – Die Lösung des Armutsproblems (55 ff.) ist formalistisch und damit zu billig. – Im Bericht über den Inhalt von „Quadragesimo anno"" wird „distribution du superflu" (131) aufgezählt; das ist ein bei diesem Verf. besonders erstaunliches Mißverständnis. QA setzt an die Stelle der in einer stationären Wirtschaft allein praktikablen Abgabe des Überflusses die erst in einer dynamisch-expansiven Wirtschaft mögliche und sachlich gebotene Verwendung großer Einkünfte für Investitionen und sollte damit das unlösbare Schein-

problem der „superflua" ein für allemal unter den Tisch gefegt haben; leider hat sich auch hier die vom Verf. beklagte Beharrung als stärker erwiesen; noch die sich so begeistert für Investitionen einsetzende Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" fällt auf die Forderung zurück, sich der „superflua" zu entäußern (Ziff. 69 mit Fußnote 10), und muß daher die Antwort auf die Frage, wie denn die Investitionen finanziert werden sollen, schuldig bleiben. – Unrichtig ist auch die Angabe (132 und nochmals 138, Anm. 88), QA verurteile den revisionistischen Sozialismus wegen seines „contenu marxiste"; der Sozialismus, wie er in QA beschrieben wird, enthält keine marxistischen Restbestände; ihm wird vorgeworfen, die menschliche Gesellschaft sei für ihn eine bloße „Nutzveranstaltung" („solius commodi causa ... instituta"; QA 118. 119). — Die Botschaft Pius' XII. an den Bochumer Katholikentag 1949 (142) enthält nichts zur Mitbestimmung; offenbar liegt hier eine Verwechslung vor mit der Botschaft an den Wiener Katholikentag 1952.

Was der Verf. über die Bedürfnisse und den Begriff des Bedürfnisses („besoin") ausführt (163 ff.), dürfte nicht ganz zutreffen. Gewiß ist es Aufgabe der Wirtschaft, die menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Es stimmt auch, daß die Bedürfnisse (Hunger!) aufs wirksamste den Menschen antreiben, seine Kräfte zu regen, und so mittelbar zu seiner menschlichen Entfaltung beitragen. Entscheidend für die Persönlichkeitsentfaltung des Menschen ist jedoch weniger sein Sichabmühen, um die Bedürfnisse zu befriedigen, als vielmehr die *Wahl* der zu befriedigenden Bedürfnisse, d. i. die von ihm diesbezüglich zu treffende Zielwahl und das „ökonomische" Disponieren über den Einsatz der ihm zu Gebote stehenden oder verfügbar zu machenden Mittel. Insgesamt bleibt A. bei der technologischen Seite (Produktion, Distribution, Konsumption) der Wirtschaft, oder anders ausgedrückt, beim Materialobjekt der Wirtschaftswissenschaft stehen und dringt nicht vor zu dem, worin das spezifisch „Ökonomische" (das „Wirtschaftliche" gleich „Haushälterische") und damit das Formalobjekt oder der Erkenntnisgegenstand der Wirtschaftswissenschaft besteht. Stieße er bis dahin vor, so gewännen seine Ausführungen noch sehr an Überzeugungskraft.

Mag die Konvergenzthese des Verf. (141) auch zu weit gehen, so trifft es doch zu, daß unter den heutigen Umständen die industrielle Entwicklung weitgehend unabhängig vom politischen System technokratisch bestimmt ist mit der Folge, daß die Kritik an dieser „Technostruktur" als „un défi à la fois au capitalisme et au socialisme" verstanden werden kann (261). – Rühmend hervorzuheben ist die Art, wie der Verf. die Eigenart der kirchlichen Soziallehre gegenüber den „Ideologien" herausarbeitet. Nicht so sehr der unterschiedliche Lehrgehalt ist entscheidend, als vielmehr der grundverschiedene Ansatz. Die „Ideologien" bewegen sich auf dem Boden ihrer jeweiligen fachlichen Zuständigkeit. Dem kirchlichen Lehramt geht solche Zuständigkeit ab; es steckt die Grenzen ab, innerhalb deren das sachbezogene, sittlich zu veranwortende menschliche Handeln im Einklang steht mit der nur aus dem Glauben zu entnehmenden letztendlichen Bestimmung des Menschen (355 ff.).

Die reichen Schrifttumsangaben erhöhen den Wert des Buches. Manche Bücher werden nicht nur genannt, sondern kurz, aber treffend charakterisiert. Auch gelegentliche Bemerkungen im Text lassen erkennen, daß A. auch für ihn fremdsprachliche Bücher nicht nur dem Namen nach kennt, sondern gelesen hat. Leider sind die bibliographischen Angaben (Namen der Verfasser, Buchtitel, Verlagsort und Erscheinungsjahr) manchmal ungenau, ja falsch. So muß es beispielsweise heißen Behrend*t*, Hoefnagel*s*, Tenhu*m*berg. – „Höffner Augsburg 1932" kann nicht stimmen; sein erster Aufsatz erschien 1933, sein erstes Buch 1935. – Keynes' General Theory (136) ist nicht 1930, sondern erst 1936 erschienen. – Die vom Verf. etwas unfreundlich beurteilten (18), von der Kathol. Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle nach dem Tode von G. Gundlach unter dem Titel „Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft" herausgebrachten beiden Bände seiner gesammelten Schriften erschienen nicht Freiburg 1962 (damals lebte Gundlach noch!), sondern Köln 1964. – Utz-Groner, „Soziale Summe Pius' XII." (142) erschien nicht in Freiburg i. Br., sondern in Fribourg (Suisse).

Das Werk ist auf zwei Bände angelegt, deren erster hier vorliegt. Da er bereits die vollständige Inhaltsübersicht des 2. Bandes bringt, darf angenommen werden, daß auch dieser im Ms. schon mehr oder weniger vollständig vorliegt und bald folgen wird.

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

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung.* 8° (237 S.) Freiburg 1973 (Rombach Hochschul Paperback Bd. 55). Rombach. 22.– DM.

Der Buchtitel kennzeichnet treffend, worum es dem Verf. geht; seine wohlbegründeten und sorgfältig abgewogenen Ausführungen wirken überzeugend; in einer Reihe von Einzelheiten läßt sich mit ihm streiten.

Anstatt zwischen Sachbereich und Gewissensbereich (21 ff.) als verschiedenen Bereichen wäre zwischen Sittlichkeit und Sachlichkeit (Sachgerechtigkeit) als zwei verschiedenen Rücksichten zu unterscheiden. Die menschlichen Handlungen *aller* Sachbereiche unterliegen dem Urteil des Gewissens; bei den allermeisten vom Menschen zu treffenden Entscheidungen ist die Sachgerechtigkeit vorentscheidend für den sittlichen Wert oder Unwert der Handlung oder, was dasselbe ist, für den zu treffenden Gewissensentscheid.

*Leos* XIII. „Neutralitätserklärung" gegenüber den Staatsformen (57/58) müßte wohl etwas einschränkender ausgelegt werden; sie gilt nur in abstracto („im luftleeren Raum"); in concreto ist nicht nur generell auf iustitia und communis utilitas, sondern speziell auch auf das je nach Umständen Passendere („magis apte conveniat"; DS 3150) Rücksicht zu nehmen; demnach läßt sich dieser „Neutralitätserklärung" nicht viel mehr entnehmen, als daß keine der herkömmlichen Staatsformen im vorhinein als verwerflich aus der Wahl ausscheidet.

Auch *Bellarmins* Lehre von der potestas indirecta (122) möchte ich anders deuten. Stillschweigend unterstellt sie christliche, d. h. von Christen bewohnte Staaten, die als solche bei ihrem Tun und Lassen der christlichen Religion ihrer Staatsbürger und den Interessen christlich-religiöser Institutionen Rechnung zu tragen haben. Die Lehre von der potestas indirecta verpflichtet den Staat zu solcher Rücksichtnahme auf die Kirche „dem Grunde nach" und beschränkt eben damit im klaren Gegensatz zur Lehre von der potestas directa die Kirche auf diesen „Anspruch dem Grunde nach". Diese Lehre läßt sich verallgemeinern: solche Rücksichtnahme schuldet der Staat jeder ihn mittragenden Gruppe seiner Bürger, und jede solche Gruppe hat ihm gegenüber Anspruch auf diese Rücksichtnahme, aber eben nur „dem Grunde nach", d. h. darüber, *wie* er dieser seiner Verpflichtung Genüge tut, entscheidet der Staat selbst in eigener Zuständigkeit und Machtvollkommenheit. Potestas indirecta ist nicht „potestas directa von hinten herum", sondern klare Absage an die potestas directa; nur so trägt sie ihren Namen zu Recht.

Unverständlich ist mir, was B. unter „Auseinandertreten von Hüter- und Wächteramt und der Schutzaufgabe des Hirtenamts" (122) versteht; wodurch anders übt denn das Hirtenamt seine Schutzaufgabe aus als durch Hüten und Wachen? Ebenso unverständlich ist mir der Vergleich mit dem Unterschied von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik. Bloße Gesinnungsethik fehlt dadurch, daß sie die Konsequenzen dessen, wofür oder wogegen sie sich entscheidet, nicht oder nur unzureichend beachtet, wogegen die Verantwortungsethik diese Konsequenzen gebührend in Bedacht nimmt; was liegt da Vergleichbares vor?

Der Unterschied von rechtlicher und moralischer Ordnung (195) kommt gewiß in der Konzilskonstitution „Dignitatis humanae" über die Religionsfreiheit klar zum Ausdruck, aber keineswegs, wie B. vermutet, „erstmalig in einem kirchlichen Lehrdokument". Bereits in „Rerum novarum" (1891) und „Quadragesimo anno" (1931) wird dieser Unterschied scharf herausgearbeitet, wenn es heißt, „Eigentumsrecht und Eigentumsgebrauch seien wohl zu unterscheidende Dinge", was näherhin dahin ausgeführt wird. „Die Achtung vor den Grenzen des Mein und Dein ... gehöre der Verkehrsgerechtigkeit an, der sittlich geordnete Gebrauch des Eigentums durch den Eigentümer dagegen gehöre nicht dieser Tugend an, sondern sei Gegenstand anderer Tugenden, „quarum officia ‚lege agendo petere ius non est'" (QA 47 mit Verweisung auf RN 19). Diese lehramtliche Aussage richtet sich gegen die damals namentlich im süddeutschen und österreichischen Raum verbreitete These, jeder sittlich ungeordnete Gebrauch des Eigentums sei rechtswidrig, woraus einige sogar die Verwirkung des Eigentums folgern wollten; ein „Recht", sein Eigentum in sittlich ungeordneter Weise zu gebrauchen, so meinten sie, könne es nicht geben, sei ein „heidnischer Unbegriff".

Daß die Kirche in „Dignitatis humanae" einen Stellungswechsel, um nicht zu sagen einen Frontwechsel, vorgenommen hat, woraus erhelle, daß auch in Lehr-

äußerungen „auf der Authentizitätsstufe päpstlicher Enzykliken" Irrtümer nicht unbedingt ausgeschlossen sind (202), ist ebenso unbestreitbare wie unbestrittene Tatsache. Einer weiteren „Interpretation", der B. nicht vorgreifen will (ebd.), bedarf es nicht; von einer „Variationsbreite" des Naturrechts (das von christlicher Seite ausgelegt werden, aber selbst niemals „christlich" sein kann [contradictio in adiecto!]) kann keine Rede sein. Wohl aber kann ein und dasselbe in verschiedenem Bezugsrahmen das eine Mal naturrechtlich geboten, das andere Mal naturrechtlich verboten sein; läßt man in der Formulierung des Gebots bzw. Verbots den Bezugsrahmen fort, dann entsteht der Schein eines Widerspruchs. Nun können wir aber niemals den vollständigen Bezugsrahmen angeben; eine adäquate Formulierung naturrechtlicher Prinzipien in menschlichen Begriffen und erst recht in menschlicher Sprache ist „der Natur der Sache nach" schlechterdings unmöglich. Daher der Schein, das Naturrecht wandele sich. Im hier vorliegenden Fall hat eindeutig die Lehre sich gewandelt – vom Irrtum oder der Halbwahrheit zum heute erreichbaren vollkommensten Ausdruck der Wahrheit.

Übrigens ist gerade der von B. (201, Anm. 22) angeführte Satz aus „Libertas" ein Musterbeispiel dafür, was unzulängliche sprachliche Formulierung anrichten kann. Mit vollem Recht bestreitet Leo XIII., es stehe dem Menschen frei, sich nach seinem Belieben eine Religion zu wählen oder zurechtzuzimmern; er sei vielmehr gehalten, nach der wahren Religion zu forschen und sie anzunehmen. Erst indem Leo seine Aussage so formuliert, daß sie auch die rechtliche Freiheit gegenüber Gesellschaft und Staat, m. a. W. das Abwehrrecht gegen staatliche oder gesellschaftliche Eingriffe in das religiöse Verhalten des Menschen verneint, wird sie falsch und mußte insoweit durch das Konzil richtiggestellt werden.

Im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit verdienen B.s Ausführungen zu dem, was nach „Dignitatis humanae" an Fragen offenbleibt oder an neuen Fragen auf uns zukommt (203), besondere Aufmerksamkeit. Wo liegen die Grenzen politisch-praktisch möglicher Toleranz? Welches Mindestmaß an consensus ist unerläßlich, um das Zusammenleben in einem politischen Gemeinwesen überhaupt möglich zu machen?

Mit weitgehender Zustimmung zu begrüßen sind noch die am Ende des Bandes stehenden Beiträge zur „politischen Theologie". – So einfach allerdings, wie *Barion* es sich macht, auf den B. sich zustimmend bezieht (219, Anm. 14), geht es nicht! Wenn mehr oder weniger Einmütigkeit bei den Sachkundigen besteht, daß es, um einem Übelstand wirksam abzuhelfen, einer bestimmten Maßnahme bedarf, dann hat die Kirche, obwohl als solche nicht fachlich kompetent, das Recht und die Pflicht, ihre moralische Autorität dafür einzusetzen und durch ihren moralischen Beschuß die Verteidigungsstellungen der Interessenten sturmreif zu schießen. Selbstverständlich ist das keine „Verkündigung", aber ebensowenig ist es nur private oder persönliche Meinung des Papstes oder Bischofs, vielmehr sprechen Papst (oder Konzil) in einem solchen Fall mit dem Vollgewicht einer Institution, der in den Augen nicht nur der gläubigen Katholiken, sondern auch der nichtkatholischen und nichtchristlichen Welt eine einzigartige moralische Autorität zukommt. Wo verschiedene Mittel oder Wege zum Ziel sich anbieten, beschränkt die Kirche sich auf bloße Hinweise oder unverbindliche Vorschläge (Musterfall das „Bukett" agrarpolitischer Vorschläge in „Mater et magistra"). – Daß Hitlers Krieg verbrecherisch war, wußte die Kirche nicht aus göttlicher Offenbarung, deren Hüterin sie ist, sondern ausschließlich aus zeitgeschichtlichen, Wahrheit und Lüge vermischenden Quellen. Folgt daraus, daß die Kirche (der Papst) gar nicht befugt war, die Gläubigen darüber zu belehren, ob sie – nicht am Kriege überhaupt, sondern an diesem Kriege teilnehmen, nicht Kriegsdienst überhaupt, sondern Kriegsdienst in diesem Kriege leisten durften? Hätte die Kirche sich grundsätzlich auf Belehrungen von der Art des „Wenn – dann" zu beschränken, dann brauchte B. sich nicht der Mühe zu unterziehen, ihr Schweigen zum Hitlerkrieg zu erklären, um nicht zu sagen, sie deswegen zu entschuldigen.

Damit ist bereits die Überleitung gegeben zu den beiden vom Verf. und *R. Spaemann* gemeinsam verfaßten Beiträgen zu Fragen der Kriegsethik und insbesondere zur Streitfrage um die Atomwaffen (123–171). Diese Aufsätze zu lesen ist wirklich ein Genuß; überdies sind sie ein Musterbeispiel dafür, wie man sich auf den Leserkreis, den man anzielt (ursprünglich erschienen diese Aufsätze in der Zsch. „Militärseelsorge" des Katholischen Militärbischofsamtes), einstellen muß, um ihm über die

gerade bei ihm bestehenden besonderen Verständnisschwierigkeiten hinwegzuhelfen; auf diese Ausführungen haben niedere und hohe Militärs zum mindesten aufmerksam hingehört.

Dem Buch kann man nur viele interessierte Leser wünschen.

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

Heydenreich, Ludwig H. / Chastel, André, *Italienische Renaissance.* 4°. Bd. I: 431 S., 405 Abb. (1972) GzLn. 110.– DM; Bd. II: 378 S., 309 Abb. (1965) GzLn. 125.– DM; Bd. III: 414 S., 352 Abb. (1966) GzLn. 125.– DM. München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

In der Sammlung Universum der Kunst, hrsg. von *André Malraux* und *André Parrot*, erschienen drei Bände über das Quattrocento, die italienische Kunst des 15. Jh., die noch von Wölfflin als Vorstufe zur Hochrenaissance relativiert wurde, heute aber in ihrer Eigenart voll erkannt und geschätzt wird. Zwei erstrangige Kenner haben sich in die Aufgabe geteilt und sie auf höchst verschiedene Weise gelöst. *Heydenreich* behandelt die „Anfänge und Entfaltung in der Zeit von 1400 bis 1460". In zwei Einleitungskapiteln deutet er das Heraufkommen des neuen Zeitalters und seine Verbindung mit dem Mittelalter, die Vasari und viele Spätere nicht wahrnehmen konnten, sehr kurz an. H. hält sich wohl deshalb nicht lange mit der Ideengeschichte auf, weil er die Denkmäler sprechen lassen will. Sie bringen zutage, was es mit dem „Renaissance-Menschen" auf sich hat, wie er zur Religion und zur Antike, zur Natur und zur Gesellschaft steht. In kurzen, meisterhaft geschriebenen Kapiteln und prachtvollen Bildern werden die führenden Architekten, Bildhauer und Maler, von Brunelleschi bis Mantegna, in der erstaunlichen Vielfalt ihrer Begabung uns nahegebracht. Ein 4. Tl. enthält, wie auch die anderen Bände, instruktive Pläne und Rekonstruktionen, eine Zeittafel, die Chronologie der Künstler, eine ausführliche Bibliographie, Namen- und Sachregister und 2 farbige Karten. Ein Kunstbuch, wie wir es heute schätzen, präzise ohne Weitschweifigkeit, eine Künstlergeschichte im guten Sinn des Wortes.

*Chastel* schrieb den 2. und 3. Band nicht als Künstlergeschichte. Er suchte zu verwirklichen, was Jakob Burckhardt bei seiner geplanten Kunstgeschichte der Renaissance vorschwebte: das Ganze dieser Kunstepoche in den Blick zu bekommen und von ihm aus das Einzelne verständlich zu machen. Er zeigt Zusammenhänge, Querschnitte, Durchblicke. Der 2. Band beschreibt „Die Ausbildung der großen Kunstzentren in der Zeit von 1460–1500". Die Beziehungen Italiens zum Norden, zu den neuentdeckten Ländern, zu den Türken; die großen Kunstzentren Italiens; das Zusammenspiel und den Konflikt zwischen den Künsten. Der 3. Band zeigt „Die Ausdrucksformen der Künste in der Zeit von 1460 bis 1500". Ein eindrucksvoller Überblick über Architektur, Skulptur und Malerei dieser Jahrzehnte. Bei einer solchen Darstellung gewinnen die einzelnen Künstler wenig Kontur. Nur bei Squarcione wird der negative, bei Francesca der positive Einfluß deutlicher aufgezeigt. Burckhardt hielt die Künstlergeschichte zwar für unentbehrlich, glaubte aber, durch eine systematische oder „strukturelle" Kunstgeschichte der Wissenschaft einen höheren Dienst leisten zu können. Wenn Ch. diesen schwierigeren Weg wählte, wird man fragen müssen, ob die Proportionen des Gesamtentwurfs stimmen. Man liest 20 S. über Intarsien oder über die Architekturhintergründe in Gemälden, relativ wenig über so wichtige Themen wie Landschaft, Denkmal und Porträt. Die Perspektive als neue Art der Welterfassung, die aus Gott, dem All-Umgreifenden, einen vom Raum Umgriffenen macht, ist nicht in ihrer vollen Bedeutung gewürdigt. Das führt zu der Frage, die sich bei einer systematischen Darstellung dringender stellt: Hat Ch. Kategorien gefunden, die uns genauer erkennen lassen, wie Kunstgeschichte und Geistesgeschichte sich begegnen? Maßgebende Ideen der Zeit wie Humanismus, Antike, Christentum, die einen fast unüberschaubar reichen Niederschlag in Kunstwerken gefunden haben, sind sehr dürftig behandelt. Der Humanismus im 2. Kap. des 2. Bandes auf ganzen 4 Druckseiten, die Antike sporadisch mit wenigen Sätzen, das Christentum so gut wie gar nicht. Gewiß handeln die Quellen-Schriften, die Ch. durchaus kennt, sehr wenig vom Christentum. Aber hier gilt die Bemerkung von W. Paatz, das Mittelalter habe nur von Theologie geredet und dabei hohe Kunst geschaffen; die Renaissance rede nur von Kunst, und ihr Verhältnis zur Religion sinke ins Unbewußte ab. „Von dort entfalte es – darüber sollte man sich klarwerden – eine

formgestaltende Kraft von höchster, von nahezu unermeßlicher Wucht" (Die Kunst der Renaissance, Stuttgart 1953, S. 19).

Aber wie Heydenreich konnte auch Ch. der Meinung sein, die Bilder selbst, darunter viele fast unbekannte, seien die anschauliche Ideengeschichte der Renaissance. Für uns Heutige, die immer nur Bilder der Gefährdung des Menschen sehen und nur noch kritisch-analytisch denken können, mag ein Rückblick auf das Quattrocento mit seinem hochgemuten Versuch einer Synthese aller Werte von großem Gewinn sein.

E. Syndicus, S. J.

# Umschau

## 1. Erkenntnislehre. Metaphysik

Schiwy, Günther, Strukturalismus und Zeichensysteme (Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 96). 8° (179 S.) München 1973, Beck. 10.80 DM. – Schon immer haben wir gewußt, allerdings vielleicht nicht immer genügend bedacht, daß Sinn und Bedeutung geschöpflichen Seins und Tuns nicht in ihnen allein ruhen, sondern entscheidend durch den inneren und äußeren Sinnzusammenhang bestimmt werden. in dem sie stehen. Demnach kommt es darauf an, diesen Sinnzusammenhang richtig zu erkennen; dazu aber bedarf es einer „Sprache", in der er sich uns offenbart, m. a. W. für uns verständlicher Zeichen oder ganzer Zeichensysteme, auf die wir unsere Aufmerksamkeit zu richten haben. Ersetzen wir in diesen beiden Sätzen das Wort „Sinnzusammenhang" durch „Struktur", dann dürfte in ihnen die Quintessenz des „Strukturalismus" ausgesagt sein. – Elf der zwölf Kapitel des Bändchens sind mit mehr oder weniger Anmerkungen unterbaut, nur eines nicht: Kap. 10 „Strukturalismus und Moral" (98–110). Darin kommt wohl zum Ausdruck, daß der Verf. hier ganz aus seinem Eigenen schöpft und mit seiner Person für diese Ausführungen einsteht, während ansonsten „der Grad der Reflexion auf ethische Probleme bei den einzelnen Strukturalisten sehr unterschiedlich, bei der Mehrheit sogar verhältnismäßig gering, wenn nicht gleich null" ist (98); insofern ist es gewiß zu begrüßen, daß er in diesem Punkt eine Ausnahme macht. Manche durchaus beachtliche Hinweise könnte die katholische Moraltheologie sich zunutze machen; die Ankündigung dagegen, die „strukturale Ethik" werde „allen existierenden ethischen und moraltheologischen Systemen" ihren „fragmentarischen" Charakter, ihre „Fehlurteile und falschen Prinzipien und Imperative" *nachweisen* (108), klingt reichlich überheblich. Das angebliche „Dilemma", entweder aufzuhören, „christliche Moraltheologie" zu sein, oder aufzuhören, „'Wissenschaft'" (in Anführungszeichen!) zu sein, vor das er in Kap. 9 „Moraltheologische Aspekte zur Erotik in der Kunst" die Moraltheologie stellt (93), besteht weder in dieser noch in anderer Gestalt. – Erfreulich ist Kap. 12 „Sprachbarrieren in der Leistungsgesellschaft" (125–140); der beiläufig in 12. 4. 5 für die kirchliche Liturgie gemachte Vorschlag erscheint allerdings dazu angetan, die Mißstände, die Paulus in der Gemeinde von Korinth bekämpfen mußte, wieder einzuführen.

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

Chisholm, Roderick M., The Problem of the Criterion (The Aquinas Lecture, 1973). Kl. 8° (38 S.) Milwaukee 1973, Marquette University Press. 2.50 $. – Die Vorlesung knüpft an die Problemstellung an, wie sie dem Verf. schon früh bei Card. Mercier begegnet ist. Sie greift dann nicht zeitgenössische Fragen auf, etwa die nach dem Prinzip der Verifikation oder Falsifikation, sondern ist wie gebannt von der erkenntnistheoretischen Gefahr eines unendlichen Regresses, des circulus vitiosus, der Diallele, eine aus der Diskussion des Wahrheitskriteriums vertraute Situation. Die Durchführung geschieht auf originelle Weise, erntet jedoch ein ziemlich mageres Ergebnis. Es gebe apriorisch analytische Evidenzen im Sinne von Leibniz und Thomas ("notum ex terminis"), und bezüglich „erster" Evidenzen im Bereich der Sinneswahrnehmung und der Erinnerungsgewißheit lasse sich sagen:

„These ostensible sources of knowledge are to be treated as innocent until there is positive ground for thinking them guilty" (33). Um über die Position des Verf. besser urteilen zu können, müßte man seine „Theory of Knowledge" (1966), auf die er entscheidend verweist, studieren, und zusätzlich die Modifikationen, die er in dem Sammelband „Empirical Knowledge" (1973) angegeben hat (vgl. 35 Anm. 14). Die Sicht des erkenntnistheoretischen Skeptizismus sei nur eine der (vertretbaren?) Möglichkeiten, und zugunsten der positiveren Sicht spreche „the fact that we do know many things, after all" (38). H. Ogiermann, S. J.

Webster, Richard, New Dialogue with Anglo-American Philosophy. The Problem of Being, Rational Thought and Natural Theology. Gr. 8° (297 S.) Rom 1972, Officium Libri Catholoci. – Die Thematik des vorliegenden Werkes will das Anliegen von „Equilibrium" (Rom 1966) weiterentwickeln und auf neue Weise klären: den Dialog zwischen einer metaphysischen Philosophie „with at least some Thomistic premises" und der analytischen Sprachphilosophie, wie sie vor allem in den englischsprechenden Ländern und in Skandinavien heimisch ist (9). Es geht also um Ontologie, freilich zugleich mit der Forderung nach (möglichster) Rationalität (ebd.). Das zielt auf die Bedingungen, unter denen heute eine Theorie der *Analogie* begründbar und vertretbar ist (10 Anm. 1). Das Thema „Analogie" durchzieht denn auch das ganze Buch, ineins mit dem Bemühen, den Weg zur Überwindung der szientistischen Univozität zu weisen. Daher geht es zutiefst um Weckung des Verständnisses für die Fragedimension des „esse" als Existenzakt, und damit der metaphysischen Gottesfrage. Der Verf. bekennt sich zum im Prinzip thomistischen Standpunkt, und zwar in der Linie von Fabro, de Finance, Lonergan und Lotz (170, 229), ohne indessen auch in der Frage nach der Differenz von Wesen und Sein auf volle Übereinstimmung mit ihnen rechnen zu wollen (170 Anm. 1, vgl. 158). Er macht das Zugeständnis, daß die Schriften der Genannten im anglo-amerikanischen Raum des Neopositivismus nicht als Philosophie gelten würden (229, vgl. 129). Aber ihm liegt gerade an einer Vermittlerrolle. – Tl. I eröffnet den Zugang zum Problem des Seins, des Realismus, der Wahrheit; Tl. II entwickelt die Konsequenzen exklusiv univoken Denkens; Tl. III diskutiert Aspekte einer Logik des Seins; Tl. IV diejenigen einer Philosophie des menschlichen Seins; Tl. V bringt Zusätze, die uns hier nicht eigens zu beschäftigen brauchen. – „Sein" wird immer auch als Wert (value) gesehen, Seinsaussage als „evaluation" (14 u. passim, bes. 166 ff.), d. h. praktisch, die Seinsidee erlaubt die Rede von Seinsgraden, welche zugleich ein Mehr oder Weniger an Wert einschließen. Wesentlich ist, daß Sein die Ordnung der Wesenheiten radikal übersteigt, daher nicht im strengen Sinne begrifflich ausgedrückt werden kann (91, 103). Während Begriffe univok sein können (und evtl. müssen), ist Sein unmöglich univok. Der Verf. spricht interessanterweise einmal sogar von einem (auf das „Sein" bezogenen) „incertainty-principle", das in einer Metaphysik zugelassen werden müsse (75). Auf jeden Fall läßt Sein sich bezeichnen als die vor- und auch nachprädikative Bedingung aller möglichen Prädikation, allen menschlichen Sprechens (24). Das führt auf das Problem des Realismus, und der Verf. nennt seine Position „rational realism" (27) oder „critical rationalism", gegenüber K. Poppers „kritischem Rationalismus", also nicht so sehr „faith-in-reason" als vielmehr „faith-in-reality" (30). In der Auseinandersetzung mit Ryle wird die Möglichkeit analogen Sinnes von „Existenz" („ist", „existiert") erörtert (40 ff.), worauf die folgenden Kapitel immer wieder zurückkommen. Was dabei stören könnte, ist die m. E. allzu unterschiedslose Verwendung der Termini „reality", „existence", „being". Gegenüber der kartesianischen Forderung nach „Klarheit" oder der von Ayer nach logischer „Klärung" betont W., daß „being" nicht im gleichen Sinne wie andere Begriffe „aufklärbar" sei (vgl. bes. 50 Anm. 1), darum auch nicht Gegenstand von Wissenschaft nach dem Modell anderer Wissenschaften. Das Ideal von „clarification" bedingt Univozität (56, 66), ist also als absolutgesetztes der Methaphysik unangemessen (und nicht etwa ist Metaphysik darum als Wissenschaft unmöglich). Es wird wohl nicht nötig sein, all die ferneren noch angeschnittenen Probleme hier zu verzeichnen, nur die Diskussion der angeblichen Nichtableitbarkeit aller Soll-Sätze von Ist-Sätzen sei erwähnt (59, 69 ff.). Gut ist auch die Beobachtung, daß die Möglichkeit eines theoretischen Zugangs zur Gottes-Idee vom „logical-minded philosopher" aus einer Mentalität bestritten

wird, die prinzipiell auch den Zugang zu „Geist" und „Person" (und grundlegend zu „Sein") verwehrt (82 f.). Das Leib-Seele-Problem ist es insbesondere auch, das dem Verf. sehr am Herzen liegt (84 ff.; 228 ff.). Zentral bleibt jedoch das Kapitel über die „Logik des Seins" (123–203), aus dem noch einiges besonderer Aufmerksamkeit empfohlen wird. Da findet sich z. B. eine kritische Analyse des bekannten Diktums von Quine: „To be is to be the value of a variable" (128 ff.): die strenge Interpretation impliziere Univozität des Seinsbegriffs, Untergang in Kategorialität; Sein aber sei (wie auch Wert) überkategorial. Hier treffen wir auch auf eine gewisse Ergänzung zu dem, was der Verf. seinen „rational realism" nennt: Sein und Wert seien „*trans*-rational" (131 u. ö.); schon früher war übrigens die Rede von einem „trans-rational realism" (91). Weiterhin darf u. a. auf die instruktive Analyse (in Auseinandersetzung mit Findlay u. a.) des Satzes: „Existenz ist kein Prädikat" hingewiesen werden (141 ff.), in der natürlich die philosophische Gottesfrage zur Sprache kommt. – Das Thema also ist und bleibt die Analogie, auf der Basis der Überkategorialität des Seins (und seiner Fundierung in der Satzcopula, vgl. noch 39, 56, 103). Aber man hätte eine genauere Entfaltung dessen, was Analogie selbst besagt (etwa „innere" gegenüber „äußerer", nicht nur gegenüber „Metapher"!, vgl. 239 f.) erwartet. – Daß W.s Reflexionen einen Verächter der Metaphysik nachdenklich stimmen müßten, möchte man annehmen und sehr wünschen. H. Ogiermann, S. J.

## 2. Gottesfrage

Albert, Hans, Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft. Gr. 8° (107 S.) Tübingen 1973, Mohr. 12.– DM. – An Veröffentlichungen des Verf. tritt man mit hohen Erwartungen heran; hier werden sie leider enttäuscht. Es handelt sich um seine offenbar allzu eilig herausgebrachte Replik auf Ebelings eben erst erschienenes Buch „Kritischer Realismus? Zu Hans Alberts ‚Traktat über kritische Vernunft'" (Tübingen 1973). Selbstverständlich bewährt A. auch hier seinen außerordentlichen Scharfsinn; wie aber schon der Titel verrät, läßt er sich zu einer Schreibweise hinreißen, die seiner und des Gegenstandes nicht ganz würdig ist. Ohne die persönliche Polemik hätte er seine durchaus substantielle Entgegnung nicht nur straffer fassen, sondern ihr auch beim Leser eine freundlichere Aufnahme sichern können. – Was das Reden über Gott angeht, trifft er leider ins Schwarze, wenn er den Mißbrauch andeutet, „die ‚vieldeutige Vokabel' in jenem mehr metaphorischen Sinn (zu verwenden), der den modernen Krypto-Atheismus kennzeichnet" (90). O. v. Nell-Breuning, S. J.

Schaeffler, Richard, Religion und kritisches Bewußtsein. 8° (451 S.) Freiburg-München 1973, Alber. 28.– DM. – Die Hauptergebnisse der breit angelegten und originell durchgeführten Untersuchung dürften folgende sein: Religion entwickelt kraft ihrer eigenen Struktur kritisches Bewußtsein, indem sie von ihrer zentralen Kategorie des „Heiligen" her sich selbst immer angemessener als „Erscheinung" versteht, die nicht identisch ist mit dem, was sie vergegenwärtigt, und so der virtuellen Hybris des Menschengeistes entgegenwirkt; sie hat welt- und erkenntniskritische Funktion. Das kritische Selbstverständnis der Religion hat der spezifisch philosophischen Kritik und Selbstkritik vorgearbeitet und sie von Anfang an bis in die Terminologie hinein befruchtet (173 f., 221 f.). „Kritisches Bewußtsein" ist also keine von der Religion unabhängige, ihr kontraponierte Größe, die als Maßstab für deren Legitimität dienen könnte. Darum zeigt es sich auch, daß nicht das Nichtwahrhabenwollen der Religion kritisches Bewußtsein ist, noch anderseits das apologetische Verwerfen der philosophischen Religionskritik, sondern das Wechselspiel von innerreligiöser, philosophischer und religiöser Philosophiekritik; die gemeinsame Aufgabe ist es, die Radikalität des kritischen Bewußtseins zu wahren, ohne der Anmaßung absoluten Wissens zu verfallen (414). In solcher Dialektik des kritischen Selbst- und Fremdverständnisses werden die religiöse und die philosophische Form der Kritik sich nicht gegenseitig zu überwinden versuchen, sondern sich gegenseitig in den Stand setzen, „ihre gemeinsame gegenwärtige Krisis auf je besondere Weise zu verstehen und zu

bestehen" (425 vgl. 287). – Der Gang der Untersuchung berührt eine Fülle von Themen und Problemen, vermag diese aber, von religionsgeschichtlichen bis zu modernen (Säkularisation, zweite Aufklärung, a-religiöses Christentum, politische Theologie usw.) auf eine überraschend gerade Linie zu bringen. Übrigens erleichtern öftere Zusammenfassungen (bes. 104 ff., 211 ff., 257 ff.) und auch häufige Wiederholungen die Lektüre; zumal die „Schlußbemerkung" (421–425) bietet eine gedrängte, aber sehr plastische Zusammenschau des Ganzen. – Vielleicht erwartet der Verf. zuviel, wenn er glaubt, Philosophie werde sich, wenn man von gewissen historischen und psychologischen Anstößen absieht, durch religiöse Kritik irgendwie auch prinzipiell zum kritischen Selbstverständnis bringen lassen (vgl. bes. etwa 312 ff., 350); innerreligiöse Kritik, aber auch religiöse Philosophiekritik, kann dem Philosophen kein Modell hierfür anbieten, „wie die Theorie der Subjektivität vor einem Abgleiten in eine fraglose, geschichtslose und unkritische Vormeinung von der ‚ewigen Selbstgesetzgebung der Vernunft' bewahrt werden" (414), also in jener „humilitas" des Geistes gehalten werden können, von der einstmals P. Wust sprach. Der Verf. weiß, daß sie aus originären Erfahrungen ihr höchsteigenes Modell kritischen Bewußtseins entwerfen muß. Aber es ist, etwas vereinfacht ausgedrückt, doch wohl wahr, daß philosophische Vernunft nur dann sich selbst gegenüber kritisch wird, wenn sie auch von sich selbst her in gewisser Weise Gott begegnet und im Wissen um ihr Geschenktsein sich an ihm gleichsam begrenzt: also nicht nur eine spezifische „religio naturalis" entwickelt, die schließlich nur einen „selbstgemachten Gott" kennt (183, 397 ff.), einen Gottesgedanken vielmehr, der sie in eine „religiöse Philosophie" verwandelt, wie auch ein K. Jaspers zugibt, dessen Name in den sonst so nützlichen Literaturangaben übrigens nicht auftaucht, obwohl seine endgültige Konzeption des Verhältnisses von Religion und Philosophie für die Problematik des vorliegenden Werkes (neben der von Sch. mit Recht emphatisch herausgestellten Vorbildlichkeit Platons, vgl. z. B. 371 ff.) erhellend gewesen wäre – um von christlichen Philosophen zu schweigen. Auf jeden Fall besitzt Religion, das aufzuzeigen ist dem Verf. gelungen, „ihren eigenen Zugang zu einem kritischen Selbstverständnis", „aus eigenen, ihr immanenten Gründen" (262); sie ist sogar, das wird eindrucksvoll belegt, die früheste Weise, wie die grundlegende Aufgabe der Kritik bewußt wurde: Unterscheidung von Erscheinung und Wahrheit (40, 95), ja sogar diejenige von Gegenständlichkeit und Bedingung der Möglichkeit von Gegenstand sowie gegenständlichen Erkennens (vgl. 383 f.). In diesem Aufweis dürfte der originellste und aktuellste Beitrag des Buches zu dem komplexen Problem liegen, das es sich zum Thema macht. H. Ogiermann, S. J.

### 3. Psychologie. Anthropologie

Hagemann-White, Carol, Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens. 8° (251 S.) Stuttgart 1973, Kohlhammer. Kart. 32.– DM. – G. „besitzt die unter den neueren Philosophen seltene Fähigkeit, von der Sache her Feinde zu haben" (55), unter ihnen, besonders fasziniert engagiert offenbar, die Autorin, Soziologie-Assistentin an der Berliner FU. Das Auszeichnende an ihrer Dissertation liegt nach dem Klappentext darin, daß es ihr gelungen sei, G. „nicht einfach in üblicher Weise ideologiekritisch zu entlarven, sondern in ungemein einfühlender Art herauszuarbeiten, wie er sich selbst auf den Weg eines Denkens zwang, das dann in ‚Moral und Hypermoral' endet, wie er aber als Repräsentant einer bildungsbürgerlichen Geistesaristokratie auch keinen anderen Weg gehen konnte." In der Tat wird hier sozio-tiefenpsychologisch nicht nur einer „ausgesprochen konservativen Theorie aus dem akademisch gebildeten deutschen Mittelstand" gezeigt, daß sie „den Namen einer Wissenschaft zu Unrecht trägt und den völlig unbegründeten Anspruch, empirisch zu sein, als Legitimation für widersprüchliche und willkürliche Behauptungen benützt" (25), sondern immer wieder konkret verdeutlicht, wie hier „die Entwicklung der Anthropologie die private elitäre Verarbeitung der eigenen Erziehungsschäden rückwärts stabilisiert" (26 – zumal Verf. weiß, daß ein Grund für Gehlens ablehnende Haltung gegenüber Freud das Bestreben sei, „zu verhindern, daß die entlarvende Reduktion von Aussagen auf Zustände auf ihn selbst angewandt wird" [46]). Die Arbeit untersucht zuerst G.s Bemühungen um Dialiktik in den philosophischen

Frühschriften, um die hier geltenden Grundmotivationen auch in der späteren Anthropologie und seiner Institutionenlehre wiederzufinden. Diese Kontinuität trotz aller Brüche ist eine ihrer Hauptthesen. Die bekannten Kritikpunkte: Mängelwesen, Triebüberschuß, Reizüberflutung, Entlastung wozu?, Ersetzung der Seele durch ein ungeklärt räumliches Innen etc. werden scharfsinnig herausgearbeitet und vielseitig begründet. Neben der kritischen „Einfühlung" geht es dabei nicht ohne einige Schulmeisterei ab. (Beispiel: Zu G.s Bemerkung, bei Hegel gebe es eigentlich kein Negatives, weil das Negative ebensosehr positiv sei: „Zu solcher Hegel-Deutung sei hier nur vermerkt, daß, wenn es kein Negatives gäbe, dieses erst recht nicht einen positiven Inhalt haben könnte" [92]. „O noble judge! O excellent young man!") Ein Anhang analysiert die Umarbeitung des Buchs „Der Mensch" von [1]1940 zu [4]1950. Zentral tatsächlich von Anfang bis Ende Gehlens Abwertung der Reflexion in einem Dualismus, für den Handlung „Programm (ist), weil sie es ist, die dabei zerfiel" (243). J. Splett

Bloch, Walter, Polarität. Ihre Bedeutung für die Philosophie der modernen Physik, Biologie und Psychologie. Gr. 8° (282 S.) Berlin 1972, Duncker & Humblot. 66.60 DM. – Gegenüber dem Idealismusproblem vertritt B. eine „mittlere" Auffassung, weil sie ihm die fruchtbarste zu sein scheint: eine Welt existiert unablässig vom erkennenden Subjekt, sie ist aber wesentlich anders geartet als die von ihm erlebte Umwelt (57). Wieweit diesen Gedanken ein pragmatistisches Wahrheitsverständnis zugrundeliegt und wie dieses Verständnis von einer Vernunftkritik her gerechtfertigt werden soll, ist eine Frage, die in dem Buch nicht weiter verfolgt werden kann; sie ist aber, auch nach der Meinung des Verf., für seine eigenen Darlegungen nicht ohne Bedeutung. Denn er untersucht doch „nur das eine Denkschema der Polarität auf seine Gültigkeit", freilich, wie er einschränkend hinzufügt, nicht auf endgültige Weise (ebd.). Jedenfalls würde man seinen Intentionen nicht gerecht, wenn man die Polarität nicht als eine Realkategorie anerkennen würde, d. h. als eine Kategorie, die ohne Ausnahme an jedem Gegenstand von Physik, Chemie, Psychologie usw. sowie den Geisteswissenschaften festzustellen ist (10). Polarität gehört in den Bereich der Ordnung, die außerdem noch eine Reihe anderer Kategorien impliziert (11 ff.). Es geht dem Verf. eigentlich um eine Philosophie der Polarität, wie auch der Untertitel des Buches sagt. Für eine solche Philosophie ist nach B. z. B. die Polarität zwischen Moll und Dur von großer Bedeutung (244). Polbindung und Gegensätzlichkeit scheint für jede Polarität wesentlich zu sein (271). In je einzelnen Kapiteln behandelt der Verf. Polaritäten, die die ganze bekannte Welt durchziehen (18–54); Polaritäten der unorganisierten Elementarteilchen (55–92); Polaritäten der organisierten Materie (93–103); Polaritäten des Lebendigen (104–145), zu denen man wohl auch den Polaritätenkomplex der Geschlechtlichkeit rechnen kann (146–199). Auch die Ambivalenz im menschlichen Weiterleben (258–274) kann man unter dem Gesichtspunkt der Polarität betrachten. Vor allem deswegen, weil der Aspekt des Bösen von dem des Guten oft nicht getrennt werden kann. Wir stehen hier an den Fragen des Wertproblems, auf das, wie der Verf. glaubt, die Polaritätsphilosophie neues Licht werfen kann (258). Es wäre interessant, seine weiteren Gedanken und Begründungen zu diesen Zusammenhängen zu hören. Einiges über diese Fragen sagt er in den Abschnitten über Ambivalenzen in der materiellen Wertethik von N. Hartmann (263 ff.) und über die privatio boni (269 ff.). Genauere Reflexionen und Analysen lagen aber nicht mehr im Rahmen dieses Buches, von dem der Verf. – doch wohl irrigerweise – glaubt, daß man es „grundsätzlich mit einer Mittelschulbildung o. ä." verstehen sollte (7). Immerhin macht diese Einstellung es begreiflich, daß er auf eine Reihe von Fragen nicht tiefer eingehen konnte. So würde man gern Näheres hören über das Verhältnis von Affinität und Polarität im psychischen Polaritätenkomplex. In einigen Fällen scheint hier kein Unterschied zu bestehen, so bei den Tonarten von Moll und Dur, auf deren Polarität schon hingewiesen wurde. Sie werden aber außerdem als Affinitäten bezeichnet (vgl. die Tabelle 244 f.). Die Polarität zwischen physikalischer und psychischer Wirklichkeit wird dem reflektierenden Menschen besonders deutlich in dem Verhältnis von Leib und Seele (139 ff.). Die drei bekannten Erklärungsversuche des Parallelismus, der Wechselwirkung und der Identität lehnt der Verf. ab. Der Vollständigkeit halber

hätte er hier noch den Entelechiegedanken des Aristoteles und seine Weiterbildungen erwähnen können. Er wird von besonderem Interesse für das Problem, wenn man, über die psychosomatischen Zusammenhänge des Menschen hinausgehend, die komplizierte Polarität von Leib, Seele und Geist erklären oder doch verständlich machen will. Man wird sich dann allerdings „auf das schlüpfrige Gelände metaphysischer Behauptungen" (271) und Überlegungen vortasten müssen, dem auch dieses Buch nicht ganz ausweichen konnte. L. Gilen, S. J.

Arbeitsgruppe Alternsforschung Bonn, Altern – psychologisch gesehen. Kl. 8° (169 S.) Braunschweig 1971, Westermann. 7.80 DM. – Diese Schrift will der Praxis dienen (vgl. 141 ff.: Forschung und Praxis). In ihr werden von jungen Autoren des Bonner Arbeitskreises zur Altersforschung die einschlägige wissenschaftliche Literatur und eigene Untersuchungen ausgewertet, um auf die psychologischen Probleme des Alterns hinzuweisen und Wege abzuzeichnen, auf denen diese Probleme weitgehend entschärft oder alternde Menschen rechtzeitig auf Möglichkeiten entsprechender Freizeitbeschäftigung vorbereitet werden können: für die Arbeitnehmer kann so, psychologisch gesehen, ein verhältnismäßig krisenfreier Übergang in den Status des Pensionierten erreicht werden (132–144: Ausblick). Ein echter und allseitiger Realismus gegenüber dem Alter ist jedenfalls für alle Beteiligten die beste, psychologisch glücklichste und soziologisch erfolgversprechendste Haltung. Aus den anregenden Kapiteln des Bändchens seien hier einige hervorgehoben: Lebensformen und Daseinsthemen älterer Menschen (24–37), Persönlichkeitsveränderungen im höheren Alter (45–52), Leistungsveränderungen im höheren Alter (52–73), Soziale Kontakte im mittleren und höheren Alter (92–108), Menschen im Altersheim (109–120), Lebensalter und Zeitperspektive (120–132). Die Verf. warnen mit Recht vor stereotypen und schnell verallgemeinernden Vorstellungen über das Alter, sowohl im negativen wie auch im positiven Sinn. Man kann weder sagen, daß Altern allgemein durch Abstieg und Erlahmen auch der geistigen Kräfte und Energien gekennzeichnet sei, noch kann man mit den Begriffen von „Verinnerlichung", „Güte" und „Weisheit" ohne weiteres den seelischen Habitus alternder Menschen beschreiben. Die Verf. wollen mit ihren Arbeiten auch einen empirisch fundierten Beitrag zur Korrektur solcher gängigen Vorstellungen liefern: den „typischen älteren Menschen" gibt es überhaupt nicht (25). Das in Volksmeinung, Presse und Rundfunk verbreitete „Defizitmodell" des alternden Menschen ist durch eine Reihe neuerer Untersuchungen differenziert und z. T. in Frage gestellt worden (53). Interessieren dürfte die Zusammenstellung von „Daseinsthemen", die bei der Befragung einer größeren Gruppe von Männern und Frauen zwischen 60 und 75 Jahren relativ häufig erwähnt wurden (32). – Das Literaturverzeichnis umfaßt 152 Nummern. (S. 12 muß es wohl heißen: 1879).
L. Gilen, S. J.

### 4. Ethik. Soziologie. Politik

Häring, Bernhard, Heilender Dienst. Ethische Probleme der modernen Medizin. 8° (184 S.) Mainz 1972, Grünewald. 22.50 DM. – Die ungeheuren Fortschritte der medizinischen Wissenschaft und Kunst nötigen uns nicht nur, überkommene moraltheologische Lehren zu überprüfen oder mindestens neu zu begründen, sondern werfen auch eine Fülle früher gar nicht gekannter Probleme auf, darunter solche von ganz erheblichem ethischem Gewicht. Konnte man sich früher auf vermeintlich völlig eindeutige biologische und physiologische Begriffe und Tatsachen stützen, so erweisen sich nunmehr die wirklichen Sachverhalte als sehr viel verwickelter und vieldeutiger, wenn nicht gar als völlig anderer Art. Für einen Leser, der wie ich auf diesem Gebiet niemals gearbeitet hat, sind H.s wohlüberlegte Ausführungen in hohem Grade fesselnd und belehrend; die vorsichtige Zurückhaltung, mit der er seine Lösungen oder Vorschläge zu einer Lösung vorlegt, berührt wohltuend. Da mir die Qualifikation fehlt, zur Sache selbst mich kritisch zu äußern, beschränke ich mich auf einige Bemerkungen „am Rande". – Zu der begrüßenswerten Entschiedenheit, mit der H. utilitaristischen Überlegungen entgegentritt, paßt es schlecht, wenn er im Zusammenhang mit „lebensrettendem Eingriff" die Wendung „allzu teuer" gebraucht (70); wonach soll sich bemessen,

ob eine solche Maßnahme „zu teuer" ist? – Die herkömmliche Unterscheidung von occisio directa und indirecta trifft zu, weil die Handlung im einen Fall unmittelbar die Tötung zum Gegenstand hat, im anderen Fall sie nur als mittelbare Folge herbeiführt. Da aber H. dartut, daß der ethisch relevante Unterschied eben nicht darin liegt, sollte gerade er diese Terminologie nicht auf den Fall der Sterilisierung übertragen (82/83), wo sie schon rein faktisch (technisch) gesehen nicht zutrifft. – Statt „Desakralisierung" (85) hieße es – nicht zuletzt um des deutlichen Unterschiede zu der etwas ganz anderes besagenden *Ent*sakralisierung willen – besser „Entwürdigung". – Dafür, daß gegenüber einem „abstrakt formulierten Prinzip des natürlichen Sittengesetzes" Epikie zulässig ist, hätte H. seinen Mitbruder S. Alphonsus nicht zu bemühen brauchen (95); sie ist nicht nur zulässig, sondern schlechthin unerläßlich und geboten. Unsere abstrakt formulierten Prinzipien vermögen niemals den objektiven Gehalt der lex aeterna adäquat zum Ausdruck zu bringen; darum müssen wir in jedem konkreten Anwendungsfall uns fragen, was hier und jetzt der Weisheit und Heiligkeit des göttlichen Willens entspricht oder doch am nächsten kommt. – Dagegen gibt H. das Prinzip pastoraler Klugheit, das er mit vollem Recht vom hl. Alphons übernimmt (102), sprachlich so unglücklich wieder, daß nur ein Leser, dem es ohnehin geläufig ist, es richtig versteht. An die Spitze gehört – wie bei Alphons selbst –, daß es sich um den Fall handelt, in dem der Beichtvater voraussieht, „eine Mahnung (oder Belehrung) würde dem Pönitenten nicht nur nicht helfen, sondern eher schaden"; in diesem Fall darf, ja muß der Beichtvater ihn in seinem unverschuldeten (sic!) Irrtum belassen. (NB! Auch an anderer Stelle scheint H. error inculpabilis und error invincibilis gleichzusetzen oder schreibt doch im Deutschen „unüberwindlich", wo es „unverschuldet", vielleicht mit dem Zusatz „*und* unüberwindlich", heißen müßte.) – Den Konsequenzen, die H. für die politische Ethik zieht (Schutz des werdenden Lebens, Todesstrafe, Krieg), ist voll und ganz zuzustimmen. Was den Krieg angeht, ist seine Terminologie nicht ganz glücklich; mindestens heute geht der Streit nicht mehr darum, ob „gewisse Kriege ... noch gerechtfertigt werden können" (93), sondern ausschließlich darum, ob und zutreffendenfalls mit welchen Mitteln derjenige, der mit einem ungerechten Krieg überzogen wird, sich kriegerisch verteidigen darf. – Dem Autor ist für sein Buch und für die Mühe, mit der er sich in diesen Gegenstand eingearbeitet hat, aufrichtig zu danken.

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

Berger, Peter L., Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Element einer soziologischen Theorie. 8° (198 S.) Frankfurt 1973, Fischer. 24.– DM. – B. entwickelt im 1. Tl. seines Buches systematische Elemente einer Soziologie der Religion. Dabei wendet er die zusammen mit *Thomas Luckmann* in „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" erarbeitete Wissenssoziologie an. Religion erscheint in diesem begrifflichen Rahmen als ein Beispiel für das quasi-instinktive, in seiner biologischen Verfassung begründete Streben des Menschen, die Welt mit Sinnstrukturen zu erfüllen, um insbesondere die mit der Endlichkeit des Menschenlebens verbundenen anomischen Gefahren zu bannen. Die „Dialektik von Religion und Gesellschaft" besteht darin, daß die usprünglich von Menschen hypostasierte transzendente Wirklichkeit sich objektiviert, entfremdet und als autonome, für Denken und Handeln absolut verbindliche Faktizität auf die Gesellschaft zurückwirkt. Im 2. – historischen – Tl. befaßt sich B. mit der gegenwärtigen religiösen Krise. Der epochale Vorgang der Säkularisierung steht im Mittelpunkt der scharfsinnigen und aktuellen Analyse. Aus B.s theoretischer Perspektive gesehen, wird einsichtig, warum das allmähliche Verschwinden religiöser Inhalte aus vielen Lebensbereichen die Situation des modernen Menschen tatsächlich an der Basis verändert und erschüttert hat. Der 3. Tl. (Anhang) enthält kurze Abhandlungen über „Soziologische Definitionen der Religion" und „Soziologische und theologische Perspektiven"; dieser Artikel fand eine Fortsetzung in B. s Buch „Auf den Spuren der Engel". Das angefügte Literaturverzeichnis und ein Namen- und Sachregister stellen wegen ihrer Ausführlichkeit eine wertvolle Hilfe dar. Die amerikanische Ausgabe des Buches wurde 1967 veröffentlicht, die Arbeit dafür 1966 abgeschlossen. – Es geht dem Verf. um die Anwendung einer aus der Wissenssoziologie hergeleiteten allgemeinen Gesellschaftstheorie auf das

Phänomen der Religion. Er möchte keine „Religionssoziologie" vorlegen, sondern eine „Denkübung in theoretischer Soziologie" (vgl. Vorwort XI). Dieser Zielsetzung wird er voll und ganz gerecht. Die ausgezeichnete Übersetzung läßt die Originalität von B.s Denken und Sprechen zur Geltung kommen. So abstrakt die Denkübung im systematischen Teil ist, so farbig ist die Betrachtung der modernen Säkularisierung im 2. historischen Abschnitt. Sicher wird das Buch eine Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland anregen, die bisher nur sehr kleinen Kreisen von Wissenschaftlern vorbehalten war. H. Zwiefelhofer, S. J.

Tillich, Paul, An meine deutschen Freunde. 8° (367 S.) Stuttgart 1973, Evangel. Verlagsanstalt. 38.– DM. – Der Band enthält die Reden, die T. im 2. Weltkrieg vom 31. 3. 1942 bis 9. 5. 1944 allwöchentlich über die „Stimme Amerikas" an die Gegner der Naziherrschaft in Deutschland gerichtet hat, um sie im Widerstand zu bestärken; nur einige sind fortgelassen, um Wiederholungen zu vermeiden. Es sind „politische Reden" (so richtig im Untertitel des Buches) mit starkem ethischem Gehalt und – ähnlich wie die politischen Reden alttestamentlicher Propheten, mit denen T. sich gern vergleicht – von religiösem Sendungsbewußtsein getragen, doch kommt T.s eigene religiöse Überzeugung – vielleicht mit Rücksicht auf den auch a-religiöse Menschen umfassenden Kreis seiner Adressaten – nicht eindeutig genug zum Ausdruck, um über „religiösen Sozialismus" hinaus seine Position als christlicher Theologe zu verdeutlichen. Viele dieser Reden sind Meisterwerke in ihrer Art; nach der bei Stalingrad eingetretenen Wende des Krieges fallen sie allerdings merklich ab (oder ermüdet nur beim fortschreitenden Lesen das Interesse?). In dem Leser, der den inneren Konflikt jener Jahre zwischen Treuepflicht zum eigenen Volk und Staat und Pflicht zum Widerstand gegen das verbrecherische Treiben der Machthaber bewußt miterlebt und so oder so in sich ausgetragen hat, wird das alles wieder aufgewühlt; der jüngeren Generation, die das nicht mehr miterlebt hat, wird es schwer fallen, sich in die Lage hineinzudenken, in die hinein diese Reden gesprochen sind; sie sollte sich diese Mühe nicht verdrießen lassen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Le Point Théologique – 4: Société Canadienne de Théologie, L'espérance Chrétienne dans un monde sécularisé. 8° (144 S.) Paris 1972, Beauchesne. 21 F. – Von den 12 auf einer Tagung der Société Canadienne de théologie im Jahre 1971 gehaltenen und in den Editions Fides (Montréal) veröffentlichten Referaten übernimmt dieses Bändchen 7; auf die 5 anderen wurde wegen ihres engen Bezuges auf Canada verzichtet. Wie findet Hoffnung im christlichen Sinn noch Platz in einer Welt, in der es Gott nicht mehr zu geben scheint? Das ist gewiß ein Thema von brennender Aktualität. Leider ist es nur in sehr beschränktem Maß gelungen, es in den Griff zu bekommen. – Als Einführung versucht *F. Dumont* eine Art Phänomenologie der Hoffnung und des Hoffens überhaupt zu geben (9–24). Anschließend schildert *M. M. Campbell* an Hand zeitgenössischer literarischer Werke, wie der verzweifelte Mensch immer wieder von der Versuchung angewandelt wird, neue Hoffnung zu fassen, sich aber in seine Verzweiflung verbeißt (25–48). Anhand einer modernen Dichtung, die unter dem Titel „Bloomusalem" das himmlische Jerusalem parodiert, illustriert *R. Lapointe* die völlige Verständnislosigkeit einer heutigen Welt für christliche Werte und für den Gegenstand christlicher Hoffnung (49–71). Nach diesen mehr auf das Thema hinführenden Referaten kommt *J. Richard* zur Sache selbst mit dem gehaltvollen Referat „L'espérance à l'époque de la 'mort de Dieu'" (72–101); es ist das Kernstück der Reihe. Sozusagen als Abgesang folgen die Referate von *A. Myre* über Hoffnung und Reich Gottes in der Hl. Schrift (102–111) und *J. M. Dufort* über die Hoffnung in der Liturgie (113–123). Den Abschluß bildet – etwas aus der Reihe fallend, aber gediegen – *A. Naud* mit dem Referat „Les espérances séculières à Vatican II" (125–138); begrüßenswert klar unterscheidet er: Ziel und Aufgabe der Kirche ist ausschließlich das Reich Gottes und das Heil; die Kirche ist keine Institution und noch weniger ein Instrument der Sozialkritik; dagegen haben die Christen sich in den irdischen Aufgaben zu bewähren, indem sie sich um die rechte Ordnung in den irdischen Dingen bemühen; Sache der Kirche ist es, sie dazu anzuhalten. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Xhaufflaire, Marcel, La „théologie politique". Introduction à la théologie politique de J. B. Metz, Tome I. – Cogitatio fidei n. 69. 8° (143 S.) Paris 1972, du Cerf, 19.80 F. – Das Büchlein ist nur der 1. Teil einer vom Verf. geplanten „Einführung" in die politische Theologie von J. B. Metz; so steht seine abschließende Stellungnahme noch aus und ist daher auch noch keine abschließende Würdigung möglich. Zunächst gewinnt man den Eindruck, X. wolle die Position von Metz durch dick und dünn verteidigen; nach S. 100 scheint sich allerdings eine gewisse Wende anzukündigen. – Die politische Theologie alten Stils habe die weltlichen Machtstrukturen sakralisiert und damit der Reaktion und Restauration Vorschub geleistet. Daß das in erheblichem Ausmaß geschehen ist, läßt sich nicht bestreiten; ob man es aber einer (eigenen) „politischen Theologie" zuschreiben darf, die man als die alte der neuen gegenüberstellen könnte, will mir zweifelhaft erscheinen, es sei denn, man verstehe darunter die glücklicherweise doch nur ephemere Erscheinung des Integralismus unseligen Angedenkens. Im Gegensatz zur (angeblichen) alten bilde für die neue „politische Theologie" die Entsakralisierung der Welt, d. i. die Anerkennung der (allerdings nur relativen!) Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der weltlichen Kultursachgebiete und damit auch des politischen Bereiches den Ausgangspunkt und die Grundlage. Damit aber setze sie sich der peinlichen Frage aus (X. nennt sie 'une problématique piégée', d. i. eine Frage, mit der man ihr einen Fallstrick lege [117 ff.]), wie es denn um ihr Verhältnis zur „Praxis" stehe; auf den (neo=)marxistischen Praxisbegriff wird ausdrücklich Bezug genommen. Demgemäß lautet die Vexierfrage so: von der alten politischen Theologie will die neue sich gerade dadurch unterscheiden, daß sie sich nicht in die Politik einmischt, vor allem ihr keine Vorschriften mehr machen will; wie kann sie sich dann aber als Anwalt der Freiheit, insbesondere politischer Freiheit, aufspielen und vorgeben, im freiheitlichen Sinn in die (politische) Praxis hinein zu wirken? Nach einigen Andeutungen, wie sich wohl eine Antwort finden ließe, verweist der Verf. auf den noch ausstehenden 2. Teil. 'Ce n'est qu'alors que nous pourrons vérifier notre critique et nous demander si la manière dont la théologie politique suggère de résoudre la crise d'identité du christianisme contemporain est de fait politiquement significative et libératrice' (142).

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

Merk, Gerhard, Programmierte Einführung in die Volkswirtschaftslehre. Bd. I: Grundlagen. 8° (217 S.) Wiesbaden 1973, Bd. II: 8° (315 S.) Gabler. 19.80 DM bzw. 29.80 DM.– Die Besprechung einer „Einführung in die Volkswirtschaftslehre" gehöre, so möchte man meinen, nicht in eine Zs wie diese; im vorliegenden Fall scheint jedoch aus mehreren Gründen eine Ausnahme gerechtfertigt. Da ist einmal der ausgesprochen scholastische Denkstil des Verf., den man in dieser Strenge nicht einmal bei dem von ihm hochgeschätzten und mehrfach angezogenen H. Pesch findet. Die „Grundlagen" der Volkswirtschaftslehre einmal in dieser Weise dargelegt zu finden, bedeutet einen seltenen Genuß. Wie nahe stehen sich doch moderne Wissenschaftslogik (Metasprache) und genuine Scholastik! – Sodann legt M. besonderes Gewicht darauf, Volkswirtschaftslehre als Beschreibung und Erklärung dessen, was ist, und Wirtschaftsethik als Lehre von dem, wa sein soll, zum beiderseitigen Vorteil sauber auseinanderzuhalten. Aus ganz außergewöhnlicher Kenntnis älteren und neueren katholischen Schrifttums schöpfend, bringt er nicht wenige Belege für unzulässige Vermengung beider Bereiche oder Aspekte, gewiß nicht in der Absicht, diese Autoren oder die von ihnen vertretene Wirtschaftsethik herabzusetzen. Das, worum, es diesen Autoren ging, die Schärfung der Gewissen, liegt ihm nicht weniger am Herzen; leider reagieren die Studienanfänger, für die das Buch geschrieben ist, wie sich bereits erwiesen hat, z. Tl. in einem anderen als dem beabsichtigten Sinn. – Bei der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung stößt M. auf die Schwierigkeit, daß der Bereich dessen, was diese als zur Wirtschaft gehörig erfassen will, sich ohne Werturteil nicht abgrenzen läßt; vor dieser Schwierigkeit bleibt ihm nichts anderes übrig als zu kapitulieren; er gesteht es ein (187, Ziff. 8). Im Begriff des „Gutes" selbst steckt bereits eine Wertung, erst recht, wenn es sich um ein „gesellschaftlich nützliches" Gut oder eine „gesellschaftlich nützliche" Tätigkeit handeln soll. Diebstahl und Raub sind Arten der Güterbeschaffung; trotzdem zählen wir sie nicht zur Wirtschaft; dasselbe gilt von dem Lohn, den der gedungene Mörder empfängt, obwohl auch dieses Geld ein „wirtschaftliches Gut" ist. *Gustav Gundlach*

hat einmal die Frage aufgeworfen, ob die Kriegswirtschaft ihren Namen zu Recht führe und zur Wirtschaft zu zählen sei. Die Frage ist nicht rein definitorischer Art. Hier ist vielmehr die Grenze erreicht, bis zu der die begriffsscharfe Scheidung zwischen analytischen und normativen Aussagen sich durchhalten läßt.

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

## 5. Geschichte der Philosophie. Kultur- und Geistesgeschichte

Boethii Daci Opera. Quaestiones de generatione et corruptione – Quaestiones super libros physicorum. Ed. *Géza Sajó* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Vol. V, Pars I Quaestiones de generatione et corruptione continens). Gr. 8° (LXVIII u. 137 S.) Kopenhagen 1972, G. E. G. Gad. 86.25 Kr. – In der Ausgabe der Werke des Boethius von Dacien ist der 1. Tl. des 5. Bandes erschienen, in dem naturphilosophische Probleme – dem aristotelischen *de generatione et corruptione* folgend – in Quaestionenform behandelt werden. – Die Edition entspricht im ganzen den bisher gesetzten Maßstäben (vgl. ThPh 47 [1972], Heft 4, 620 f.). Die sehr umfangreiche und detaillierte Einleitung von *G. Sajó* wird sicher jedem, der sich mit dem Werk des Boethius beschäftigt, hilfreich sein: Sie bietet nicht nur die nötigen philologischen Informationen, sondern bringt auch vieles zur Einführung in die Person des Autors, die Umstände, in denen das Werk entstand, und das Klima, in dem beide wirkten (vgl. die Bemerkungen zur Chronologie, S. LXI). Die Quellenlage verlangt eine sehr ausführliche Erörterung der Autorschaft des Boethius und der Authentizität des Textes, denn das Werk liegt bisher nur anonym in einem Münchener Codex aus dem Ende des 13. Jh. vor (Clm 9559). Der Hrsg. hat sich bereits ausführlich mit diesen Problemen befaßt (vgl. AHDL 35 [1958], 21–58) und kann eine überzeugende Beweiskette anhand interner Kriterien sehr anschaulich bieten. Wörtliche Übereinstimmung in für Boethius typischen Thesen (insbes. *De aeternitate mundi*, vgl. XIV f.), parallele Problembearbeitung (XXI ff.) und gleiche Grundprinzipien der Argumentation (XLIV ff.) konvergieren zusammen mit der Zuschreibung eines Werkes De generatione et corruptione im Stamser Katalog zur Annahme der Autorschaft des Boethius (oder doch zumindest eines Redaktors, der äußerst authentisch überliefert, vgl. LX-LXVIII, so daß wir auf jeden Fall inhaltlich ein Werk des Boethius vor uns haben). Dies erlaubt auch eine Abgrenzung unseres Autors gegenüber Siger, dem van Steenberghen seinerzeit die Quaestiones zugerechnet hatte (LXVII ff.). – Der Apparat ist geteilt und bietet der Quellenlage entsprechend in seinem textkritischen Teil einen Vergleich des Textes des Hrsg. mit dem Text, den Korrekturen und Marginalien des Codex 9559. Der zweite Apparat bietet den Nachweis der Quellen des Autors und weist auf Parallelen in anderen Werken des Boethius hin, wenn solche vorliegen. Die Nachweise spiegeln sehr deutlich die Arbeitstechnik des Boethius wider: offensichtlich hatte er die Werke des Aristoteles und den Kommentar des Averroes vor sich und bereitete „ausgewählte Probleme über Werden und Vergehen" für den Lehrbetrieb vor. Indices der Quaestionen, der zitierten Quellen, der zitierten Literatur und der Parallelen zu anderen Werken des Boethius erschließen den Band. (Ein Index verborum ist für den Schluß des Gesamtbandes angekündigt.) – Das Werk umfaßt – Aristoteles folgend – 2 Bücher. Ausgehend von der dem Boethius eigenen Wissenschaftsdifferenzierung bestimmt der Prologus im 1. Tl. die Thematik (3–5): „I. De generatione et corruptione universaliter accepta, et de his quae exigentur ad generationem et corruptionem, II. specialiter ... (de) mutua generatione elementorum et (omnibus) quae pertinent ad hanc generationem ... (et) de aeternitate generationis" (4, 44–5, 54). – Nach dem Prologus und den q. 1–13 (Objektbestimmung und wissenschaftstheoretische Abgrenzung), die verhältnismäßig viel Eigengut des Boethius enthalten, folgen im 1. Tl. die üblichen Themen: *De generatione* (q. 14–21), *de argumentatione* (q. 22–35), *de tactu* (q. 36–38), *de activis et passivis* (q. 39–45), *de modo agendi et patiendi* (q. 46–50), *de mixtione* (q. 51–56). Der 2. Tl. behandelt in 7 Quaestionen die oben genannten Probleme. – Die Edition erlaubt es dem Fachmann, die Stellung des Boethius in der aristotelisch-mittelalterlichen Naturphilosophie herauszuarbeiten. Über das engere Fachgespräch hinaus dürften der Prologus und die Quaestionen 1–13 des 1. Tls., sowie die Quaestionen 18 und 19 interessant sein. So findet sich in Quaestio 2 b folgende Bestim-

mung: das Objekt des Physicus ist die natura, nicht was ihr vorausliegt und nicht was seinen Prinzipien nach unmöglich ist; kein Wissenschaftler hat aufgrund seiner Prinzipien Zugang zu aller Wahrheit, heißt es (8, 95–99; 9, 109–110). Wie jede Wissenschaft setzt auch Naturwissenschaft voraus, daß sich ihr Objekt „in immer gleicher Weise verhält", aber dies bezieht sich in ihrem Fall nicht auf die Substanz, sondern „ad consequentiam ex suis causis et principiis" (q. 5b, S. 15, 51 f.). Wird hier scientia naturalis von Metaphysik abgegrenzt, so in Quaestio 6b von Mathematik und einem „Natürlichen" im Sinn des „Eingeborenen": sie handelt „de rebus naturalibus procedens per principia naturalia" (15, 65 f.). Die Äußerungen über den Unterschied von *factio mundi* und *generatio* (q. 9b, vgl. q. 12, S. 25, 106–117; q. 13, q. 18, S. 37, 20–38, 44) und über *materia prima* (q. 19) bringen manches für Boethius Typische und erlauben vor allem, die subtile Begriffsarbeit mit der ganzen Maschinerie aristotelischer Hilfsmittel zu beobachten, mit der Boethius Relationsbegriffe verschiedener Modalität erarbeitet (q. 9b, 12,18) bzw. die wissenstheoretische Natur der materia prima aus der intentionalen Relationalität einer allgemeinen Wissenschaftsperspektive entwickelt (q. 19). – Die Quaestio 12 des 2. Tls. „Utrum motus primus potest esse novus" weist auf die mißliche Tatsache, daß nur eine Handschrift zur Verfügung steht. Zugleich führt sie auf die historische Situation des Boethius zurück. Hier, wo man Eigenständiges zu erwarten hätte, hat ein Zensor über 50 Zeilen des Manuskripts unleserlich gemacht. Versuchte man schon der Vernichtung des Werks („Brauch der Zeit", S. X) durch Flucht in die Pseudonymität oder Anonymität als Preis für die Wirkungsmöglichkeit der Lehre zu entgehen, so wurde hier noch nachträglich das *non leguntur* (das es immer gab) zum *non legi possunt* verschärft. Ob hier, durch die Edition angeregt, weitere Funde zu einer erfreulichen Entwicklung wie im Fall von *de aeternitate mundi* führen werden? H. Schrödter

Hinske, Norbert (Hrsg.), Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift. Kl. 8° (LXIX u. 526 S.) Darmstadt 1973, Wissenschaftl. Buchges. 55.20 DM. MP 34.50. – Der Sammelband in seiner liebevollen Ausstattung, reprographischer Nachdruck von Prosa und Gedichtbeiträgen einschließlich eines Kupferstichs, könnte den Eindruck des Antiquarischen erwecken, seine Absicht sei aber vor allem sachlich, heißt es zu Beginn der Einleitung des Herausgebers. Es geht um die Klärung und Füllung eines Begriffs, der zum leeren Schlagwort herabzukommen droht. Die Leitfrage des Bandes kennzeichnet in der Tat eine nicht beiläufige Diskussion in dem „bedeutsamsten Forum, das die deutsche Aufklärung in ihrer letzten und höchsten Phase besaß" (W. Krauss). (Entsprechend schließt die Auswahl aus den 7 Bdn. 1783–1786 mit Kants berühmter Antwort aus dem Jahre 1783 auf diese Frage.) – Zunächst berichtet die Einleitung über dies Forum: über die beiden Herausgeber, den Juristen und Königlichen Bibliothekar *J. E. Biester* und *F. Gedike*, den Organisator und Reformator des preußischen Schulwesens; sodann über die geheime Mittwochsgesellschaft („Gesellschaft von Freunden der Aufklärung"), deren Sekretär Biester war. Sie vereinte Männer unterschiedlicher Herkunft und gegensätzlicher Auffassung in dem Horizont gemeinsamer Grundüberzeugungen und dem Willen „zu freier Untersuchung der Wahrheit von allerlei Art", die fast alle auch Mitarbeiter der Zeitschrift waren. Schließlich ist der Name *Wöllner* Stichwort für das weitere Schicksals des Organs; 1891 scheidet Gedike aus der Redaktion aus, ab 1892 wird in Jena gedruckt ... So beschränkt die Auswahl sich auf die Regierungszeit Friedrichs des Großen, auch um innerhalb dieses Rahmens ein möglichst vielseitiges Bild geben zu können, einschließlich nicht nur „bizarrer [Einzel-]Züge", sondern auch des z. T. recht sonderbaren Kampfes gegen den Katholizismus (und die Jesuiten im besonderen). – Eigens wird auf den Ursprungsort der Titelfrage eingegangen, die der Theologe *Zöllner* im Kontext eines Disputs um die Abschaffung der kirchlichen Eheschließung stellt. Es wird deutlich (mit Spitze gegen Horkheimer-Adorno), wie stark die Zweideutigkeit des Namens „Aufklärung" schon damals bewußt war. Gerade hinsichtlich Kants Erwiderung erörtert H. die Schwächen einer Editionstechnik, „welche die Journale in ihre Atome auflöst und nach Autoren wieder zusammensetzt" (P. Feldkeller). Vor *Kants* Antwort ist darum auch – nach einem anderen Beitrag *M. Mendelsohns* – dessen Erklärung, was aufklären heiße, aufgenommen. – Drittes Thema der Einführung ist der Briefwechsel zwischen Biester und *Garve*.

Biester, der gegen „modische Toleranz gegen Unvernunft und Schwärmerei" [= Katholizismus] kämpft, trifft auf den Einspruch des Breslauer Philosophen, dem weniger an der Aufdeckung dunkler Machenschaften als an der Aufklärung von Undurchschautem liegt und der obendrein Biester dadurch in eine prekäre Situation bringt, daß er strikt gegen jederlei Geheimgesellschaften spricht, während sein Kontrahent bei allem Kampf für Enthüllungen neben der Mittwochsgesellschaft der Loge angehört. – Damit ist nicht allein der Inhalt angedeutet, sondern auch sichtbar geworden, daß die Auswahl wiederholt ganze Kontroversen dokumentiert, gemäß dem erklärten Programm dieser Zeitschrift. An den Textteil schließen sich ausführliche Anmerkungen von Albrecht und Hinske und ein Namenregister von A. an. Eine dankenswerte Edition; die Sachdiskussion, zu der sie reizt, hat nicht hier ihren Ort.

J. Splett

Smith, Gerard, S. J., Christian Philosophy and Its Future. Six Essays. Gr. 8° (XVI u. 130 S.) Milwaukee 1971, Marquette University Press. 3.75 $. – Der Sammelband vereinigt sechs Arbeiten des bekannten Verf. von „Natural Theology" (1951) und „Philosophy of Being" (1961), von denen fünf bereits im Druck erschienen sind. Sie werden in vier Teile gruppiert. I. Philosophie und Wissenschaft vom Menschen (mit dem einzigen Beitrag: Wovon handelt die Philosophie?). II. Philosophie und Theologie (mit dem Text eines Vortrags über ein paper von *M. J. Adler* über „The Order of Learning" aus dem Jahre 1941 und einem zweiten über die Stellung des Philosophiestudiums in einem katholischen College). III. Ein Beispiel christlicher Philosophie (ein Referat über „Philosophie und die Einheit des Endziels des Menschen"). IV. Die Zukunft christlicher Philosophie (darin „Anmerkung zur Zukunft katholischer Philosophie" und „Würdigung scholastischer Philosophie"). – Im Vorwort der Herausgeberin findet man der Reihe nach kurze Inhaltsangaben der einzelnen Stücke. Sie alle sind geprägt von Geist und Stil der vorkonziliaren Situation im philosophisch-theologischen Lehrbetrieb, auch das letzte aus dem Jahre 1966. Sollte die Wiederveröffentlichung eher der Wieder-erinnerung dienen? Dennoch sind manche Passagen auch sachlich interessant und für ein Bedenken der Zukunft christlicher, speziell „katholischer" Philosophie (wie der Verf. zu sagen sich getraut), von bleibendem Wert. Es wird eine Philosophie gefordert, die formell nicht theologischen, sondern eben genuin philosophischen Anliegen zugewandt ist (106); es berührt sympathisch, wenn der Verf. gesteht, die Kennzeichen einer solchen Philosophie noch nicht angeben zu könnnen – sie müsse sich jedenfalls durch Interpretation aller verfügbaren wissenschaftlichen Ergebnisse empfehlen, wie z. B. die von Teilhard de Chardin. Bei der Würdigung scholastischer Philosophie tritt, wie auch schon des öfteren im Voraufgehenden, die tiefe Überzeugung von der zentralen Bedeutung des thomistischen „esse" hervor; andererseits wird ausdrücklich betont, der Thomismus sei nicht die einzig mögliche christlich-katholische Philosophie (123), und die Gründe werden untersucht, warum die scholastische Methode weithin so wenig Anklang findet (vor allem liege es an der – schulmäßigen – „Dialektik"). Schließlich aber klingt der Vortrag in geradezu hymnische Worte P. Rousselots über Thomas aus. Auch in diesem Zusammenhang ist wieder die Rede davon, daß christliche Philosophie möglichst alle wesentlichen Errungenschaften neuzeitlicher Wissenschaft aufgreifen und für sich fruchtbar machen müsse; Psychologie, Anthropologie, Soziologie, Physik werden erwähnt. Im „etc." sollten unbedingt noch enthalten sein die neuen Perspektiven der spezifisch hermeneutischen Wissenschaften.

H. Ogiermann, S. J.

Grassi, Ernesto, Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wisenschaft. Mit einem Anhang „Texte Italienischer Humanisten". 8° (274 S.) Reinbek 1973, Rowohlt. 20.– DM. – Der italienische Humanismus in gewissem Sinn ein Vorläufer von Karl Marx und seines historischen Materialismus; das ist die vielleicht überraschende, aber bestimmt nicht uninteressante, aus profunder Kenntnis des ersteren und sicherer Beherrschung des letzteren entwickelte These dieses Buches. – Vom 14. Jh. ab, also lange vor Marx, haben die italienischen Humanisten den Primat des Konkreten vor dem Abstrakten, der Praxis vor der Theorie vertreten und sich in durchaus vergleichbarer Weise gegen die zu ihrer Zeit noch herrschende aristotelisch-scholastische und die bereits um sich greifende cartesianische

Philosophie aufgelehnt, wie Marx und sein historischer Materialismus den deutschen Idealismus bekämpft und insbesondere die Hegelsche idealistische Dialektik „umgestülpt" hat. Vergleichbar, nicht gleich; gerade die Unterschiede, wie sie namentlich bei der anthropologischen Wertung der *Arbeit* in Erscheinung treten (ihre ökonomische Wertung spielt hier keine Rolle und kommt überhaupt nicht zur Sprache), sind sehr dazu angetan, die beiderseitigen Positionen zu verdeutlichen (167 ff.). In der Auseinandersetzung zwischen italienischem Humanismus und Marxismus steht G. seinen Landsleuten nicht nur dem Herzen nach näher als Marx (177). – Der Anhang (179–262) bringt gut eingeleitete und sorgfältig ausgewählte Belege von 7 meist schon im Textteil berücksichtigten humanistischen Autoren; leider – so möchte man sagen – in deutscher Übersetzung, in der unvermeidlich die Eleganz des von ihnen geschriebenen Lateins verlorengeht, gelegentlich aber sich auch Auslegungszweifel ergeben. So dürfte die angebliche „Herrschaft aufgrund wirtschaftlicher Prinzipien" (206) der sprachlichen Mehrdeutigkeit von ‚oeconomia' zuzuschreiben sein; vermutlich ist eine *haus*väterliche, zugleich haus*hälterisch* ausgeübte Herrschaft gemeint. – Daß die scholastische Philosophie sowohl im Textteil als auch in den Einführungen zu den Belegen durch die Brille der Humanisten gesehen wird, muß man G. umsomehr nachsehen, als es sich auf sein Thema und seine These nicht auswirkt.

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

Podskalsky, Gerhard, Byzantinische Reichseschatologie (Münchener Univers. Schriften, Reihe der Philos. Fakultät, 9). Gr. 8° (XII u. 114 S.) München 1972, Fink. 38.– DM. – Über die Entwicklung und Ausgestaltung eines reichseschatologischen Denkens in Byzanz ist – im Gegensatz zum europäischen Westen – bisher kaum im Zusammenhang gearbeitet worden. Der Verf. hat mit seiner Studie, die der Philosophischen Fakultät II der Universität München als Dissertation vorgelegen hatte, ohne Zweifel eine echte Pionierarbeit geleistet. Die Beschränkung auf eine streng motivgeschichtliche Untersuchung zu jenen eschatologisch-apokalyptischen Spekulationen in der byzantinischen Literatur, die an die Daniel- bzw. Johannes-Exegese (Apokalypse) anknüpfen, ermöglichte ihm die Sichtung des weitverstreuten Materials und die Klassifizierung der gebräuchlichen Schemata. Byzantinische Reichseschatologie war nach dem überzeugenden Nachweis des Verf. weder auf eine bestimmte soziale Schicht noch auf eine einzelne Literaturgattung beschränkt. Ihre Aussage war auch niemals einheitlich. Die beiden Grundtypen reichseschatologischen Denkens, die durch die Jahrhunderte immer wiederkehren und sich oftmals überschneiden, sind schon im 4./5. Jh. ausgebildet worden. Der „politische" Typ, der „Rom (Byzanz) als die Verwirklichung eines weltweiten Friedensreiches preist" (173), ist bei Theodoretos von Kyrrhos beispielhaft formuliert, während Eusebios von Kaisareia den „religiösen" Typ vertritt, der „im Ausstieg aus der offenen (bzw. geschlossenen) Weltgeschichte römisches Reich und Reich Christi verschmelzen läßt" (a. a. O.). Eine schöpferische Weiterentwicklung hat es im Grunde nicht mehr gegeben, der anspruchsvolle exegetische Kommentar mußte immer mehr rein kompilativen Werken weichen. – Der Bezug zur konkreten geschichtlichen Umwelt fehlt dem byzantinischen reichseschatologischen Denken ebenso wie der Apokalyptik, der der 2. Teil der Untersuchung (77–103) gewidmet ist. Ausgehend von der Identifizierung des römisch-byzantinischen Reiches mit dem Endreich des Friedens setzten sich spiritualistische Tendenzen immer deutlicher durch. Diese Entwicklung ist ablesbar an den drei großen byzantinischen Apokalypse-Kommentaren des Oikumenios, des für die Folgezeit beispielhaft gewordenen Andreas von Kaisareia und des Arethas von Kaisareia. Das kommende Milennium wird nicht konkretisiert, keine wie auch immer geartete Sozialutopie den bestehenden Herrschaftsstrukturen als Korrektiv entgegengestellt. Der byzantinische Chiliasmus kann sich im Grunde nicht von jenen manipulierbaren Zahlenspekulationen lösen, mit denen Parousieerwartungen genährt wurden. – Den ideologischen Charakter der byzantinischen Reichseschatologie hat der Verf. überzeugend herausgearbeitet (70–76 bzw. 102–103). Exkurse über die Nachwirkung in der slawischen Übersetzungsliteratur runden diese gelungene motivgeschichtliche Durchmusterung der einschlägigen byzantinischen Literatur ab. Zur besseren Orientierung des Lesers hätte man sich bei der Vielzahl der aufgeführten Autoren und Werke vielleicht nähere Zeitangaben gewünscht.

E. Hösch

## Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Baumert, Norbert, Täglich sterben und auferstehen. Der Literalsinn von 2 Kor 4, 12–5, 10 (R: Studien zum AT u. NT, Bd. 34). Gr. 8° (462 S.) München 1973, Kt. 98.– DM.

Brüntrup, Alfons, Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues (Epimeleia, Beitr. z. Philosophie, Bd. 23). Gr. 8° (141 S.) München-Salzburg 1973, Pustet. 25.– DM.

Chabrol, Claude / Marin, Louis (Hrsg.), Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel. Deutsch von *K. H. Neufeld*. 8° (211 S.) München 1973, Kösel. Ppb. 35.– DM.

Cilento, Vicenzo, Saggi su Plotino (Biblioteca di Filosofia, 7). Gr. 8° (360 S.) Mailand 1973, Mursia & Co. 9.000 L.

Couto, Filipe J., Hoffnung im Unglauben. Zur Diskussion über den allgemeinen Heilswillen Gottes (Abhdlg. z. Philos., Psychol., Soziol. d. Religion u. Ökumenik, H. 28, N. F.). 8° (XX u. 297 S.) München-Paderborn-Wien 1973, Schöningh. Kt. 24.– DM.

Dassmann, Ernst, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (R: Münstrische Beitr. z. Theologie, H. 36). Gr. 8° (IX u. 494 S., 51 Taf. mit 66 Abb. u. 8 Tab.) Münster 1973, Aschendorff. Kt. 78.– DM.

Dóriga, Enrique L., Jerarquia infalibilidad y comunión intereclesial. Prólogo de Karl Rahner (Biblioteca Herder, No. 137). 8° (516 S.) Barcelona 1973, Herder. 550 ptas.

Gemperli, Otto, Gottesfrage und Gottesverkündigung heute. Eine dogmatisch-pastoraltheologische Studie (Arbeiten z. prakt. Theologie, 3). Gr. 8° (204 S.) Freiburg/Schweiz 1973, Universitäts-Verlag. Br. 25 Fr.

Gerleman, Gillis, Esther. Bibl. Kommentar – Altes Testament. XXI/Lfg. 2. Gr. 8° (S. 81–151) Neukirchen 1973, Neukirchener Verlag. 7.75 DM.

Hadas-Lebel, Mireille, De Providentia I et II (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, No. 35). 8° (376 S.) Paris 1973, du cerf. 92 F.

Hochkeppel, Willy, Modelle des gegenwärtigen Zeitalters. Thesen der Kulturphilosophie im Zwanzigsten Jahrhundert. 8° (213 S.) München 1973, Nymphenburger Verlagshdlg. Ln. 22.– DM.

Holz, Harald, Einführung in die Transzendentalphilosophie. 8° (VIII u. 108 S.) Darmstadt 1973, Wissenschaftl. Buchges. Kt. 23.– DM, MP 13.50 DM.

Ders., Mensch und Menschheit. Entwürfe zur Grundlegung und Durchführung einer philosophischen Anthropologie (Abhdlg. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 87). 8° (308 S.) Bonn 1973, Bouvier. 52.– DM.

Immenkötter, Herbert, Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530 (Kath. Leben u. Kirchenreform i. ZA d. Glaubensspaltung, 33). 8° (103 S.) Münster 1973, Aschendorff. 12.– DM.

Keilbach, Wilhelm, Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie (Abhdlg. z. Philos., Psychol., Soziol. d. Religion u. Ökumenik, H. 27, N. F.). 8° (176 S.) München-Paderborn-Wien 1973, Schöningh. Kt. 15.– DM.

Knoch, Otto / Messerschmid, Felix / Zenner, Alois (Hrsg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen. Zur Vermittlung und zum Vollzug des Glaubens. Heinrich Kahlefeld zum 70. Geb. Gr. 8° (XIII u. 359 S.) Frankfurt 1973, Knecht. Efal. 25.– DM.

Krampf, Wilhelm, Die Metaphysik und ihre Gegner (Monographien z. philos. Forschung, Bd. 109). Gr. 8° (162 S.) Meisenheim/Glan 1973, Hain. Br. 34.– DM.

Laub, Franz, Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus (Münchener Univ. Schrift. Kath.-Theol. Faklt. – Bibl. Untersuchungen, Bd. 10). Gr. 8° (225 S.) Regensburg 1973, Pustet. Kt. 42.– DM.

Larsen, K. Olesen, Søren Kierkegaard. Ausgewählte Aufsätze. Gr. 8° (164 S.) Gütersloh 1973, Mohn. Kt. 34.– DM.

Lemke, Dietrich, Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion (*Zetemata* Monographien z. klass. Altertumswissenschaft, H. 57). Gr. 8° (118 S.) München 1973, Beck. 22.50 DM.

Macleod, Alistair M., Paul Tillich. An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology (Contemporary Religious Thinkers Series). 8° (157 S.) London 1973, George Allen & Unwin Ltd. £ 3.50 H/Back; £ 1.75 P/Back.

Mann, Gunter (Hrsg.), Biologismus im 19. Jahrhundert. Vorträge eines Symposiums vom 30. bis 31. Oktober 1970 in Frankfurt am Main (Stud. z. Medizingesch. des 19. Jh., Bd. V). Gr. 8° (163 S.) Stuttgart 1973, Enke. 40.– DM.

Mayer, Günter, Ein Zaun um die Tora (Studia Delitzschiana, Bd. 15). Gr. 8° (83 S.) Stuttgart 1973, Kohlhammer. Kt. 48.– DM.

Merklein, Helmut, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (R: Studien zum AT u. NT, Bd. 33). Gr. 8° (440 S.) München 1973, Kösel. Kt. 92.– DM.

Oepen, Martin, Ofm, Sittenlehre und Offenbarung in der Moraltheologie des 18. Jahrhunderts (Franzisk. Forschungen, H. 25). Gr. 8° (150 S.) Werl/Westf. 1973, Coelde. 32.– DM.

Ortskirche – Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, hrsg. von *Heinz Fleckenstein, Gerhard Gruber, Georg Schwaiger* u. *Ernst Tewes*. Gr. 8° (674 S.) Würzburg 1973, Echter. Ln. 48.– DM.

Pagano, Maurizio, Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg (Studi di Filosofia, 6). Gr. 8° (254 S.) Mailand 1973, Mursia. 4.800 L.

Rahner, Karl / Semmelroth, Otto, Theologische Akademie 10. 8° (112 S.) Frankfurt 1973, Knecht. Engl. brosch. 13.80 DM.

Riesenhuber, Klaus, Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner (QuaestDisp, 60). 8° (128 S.) Freiburg-Basel-Wien 1973, Herder. Kart.-lam. 19.80 DM.

Riou, Alain, Le Monde et L'Eglise selon Maxime le Confesseur. Préface par *M.-J. Guillou* (Theologie Historique, 22). 8° (280 S.) Paris 1973, Beauchesne. 51 F.

Sonnemans, Heino, Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst Bloch. 8° (234 S.) Freiburg-Basel-Wien 1973, Herder. Kart.-lam. 26.– DM.

Szondi, L., Moses Antwort auf Kain. Gr. 8° (168 S.) Bern 1973, Huber. 29.– DM.

Scheit, Herbert, Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel (Epimeleia, Beitr. z. Philosophie, Bd. 21). Gr. 8° (277 S.) München-Salzburg 1973, Pustet. 32.– DM.

Schelling, Friedrich W. J., Stuttgarter Privatvorlesungen (Philosophica varia inedita vel rariora; Collana diretta da *Luigi Pareyson*, 2). Gr. 8° (272 S.) Torino 1973, Bottega d'Erasmo.

Ders., Grundlegung der positiven Philosophie (Münchener Vorlesung WS 1832/33 u. SS 1833), hrsg. u. komm. von *Horst Fuhrmanns* (Philosophica varia inedita vel rariora; Collana diretta da *Luigi Pareyson*, 3. 1). Gr. 8° (493 S.) Torino 1973, Bottega d'Erasmo.

Schiffers, Norbert / Schütte, Hans-Walter, Zur Theorie der Religion (Kl. ökum. Schriften). Kl. 8° (140 S.) Freiburg-Basel-Wien 1973, Herder. Kart.-lam. 16.80 DM.

Schmitz, Philipp, S. J., Die Armut in der Welt als Frage an die Christliche Sozialethik (Beitr. z. prakt. Theologie). 8° (93 S.) Frankfurt 1973, Knecht. Ppb. 9.80 DM.

Schreibmayr, Franz, Wovon der Glaube lebt (Beitr. z. prakt. Theologie). 8° (78 S.) Frankfurt 1973, Knecht. Ppb. 9.80 DM.

Schurhammer, Georg, Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit. 2. Bd.: Asien 1541–1552; 3. Bd.: Japan und China 1549–1552. Gr. 8° (XXIV u. 728 S.) Freiburg-Basel-Wien 1973, Herder. Engl. brosch. 145.– DM, Ln-Decke 9.– DM.

Theologisches Wörterbuch Zum Alten Testament Bd. I, Lfg. 8/9. Gr. 8° (128 S.: Sp. 897–1031) Stuttgart 1973, Kohlhammer. Br. 32.– DM

Tillard, J. M. R., Vertrauen zur Gemeinschaft. Geistliche Grundlegung des Ordenslebens heute. Mit einem Vorwort von *Friedrich Wulf, S. J.* 8° (192 S.) Freiburg-Basel-Wien 1973, Herder. Kart.-lam. 20.– DM.

Vorgrimler, Herbert (Hrsg.), Der priesterliche Dienst, V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht (QuaestDisp 50). 8° (303 S.) Freiburg–Basel–Wien 1973, Herder. Kart.-lam. 40.– DM.

Vries (de), Josef / Brugger, Walter (Hrsg.), Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. Festgabe Johannes B. Lotz, S. J. zum 70. Geb. Gr. 8° (278 S.) Frankfurt 1973, Knecht. Lins. 24.– DM.

Wappler, Sigrid, Philosophische Studien zum Problemkreis Genetik und Evolution (R: Philosophie u. Biowissenschaften). 8° (116 S., 2 Abb.) Jena 1973, VEB Fischer. Br. 11.50 DM.

Weber, Hermann J., Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie (Freiburger theol. Stud., Bd. 91). Gr. 8° (410 S.) Freiburg 1973, Herder. 75.– DM.

Weber, Norbert, Messetexte zum Lesejahr C. Predigt und Gebetsanstöße im Anschluß an die sonntägliche Leseordnung. Kl. 8° (267 S.) Essen 1973, Driewer. Lins. 24.80 DM.

Weischedel, Wilhelm, Die philosophische Hintertreppe. 34 große Philosophen in Alltag und Denken. 8° (346 S.) München 1973, Nymphenburger Verlagshdlg. Ln. 29.80 DM.

Welte, Bernhard, Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter. 8° (128 S.) Frankfurt 1973, Knecht. Engl. brosch. 14.80 DM.

# BONAVENTURA – THOMAS VON AQUIN
# 1274 – 1974

Die sieben Jahrhunderte, die seit dem Tode dieser großen Theologen und Kirchenlehrer vergangen sind, haben gewaltige Einbrüche in das Gefüge einer Zeit und einer Kultur gebracht, zu deren besten Baumeistern beide gehörten. Nominalismus, Reformation, Aufklärung, Französische Revolution, Marxismus bedeuten – wenn auch auf verschiedener Ebene – ebenso viele Gegenentwürfe zu der Welt, in der sie als Menschen des Mittelalters zu Hause waren. Kann ihre Stimme noch nachhallen in einer Atmosphäre mit ganz anderen Schwingungen? Gibt es noch einen doctor communis in einer dezidiert pluralistischen Theologie, noch einen doctor angelicus für eine bewußt säkularisierte Welt? Um die Mitte unseres Jahrhunderts herrschte diese Meinung noch vor. Aber selbst die behutsame Empfehlung im Dekret über die Ausbildung der Priester des II. Vatikanischen Konzils (Nr. 16), sich ‚Thoma magistro' um die Heilsgeheimnisse in ihrer Ganzheit spekulativ zu bemühen, findet nur ein schwaches Echo. Da nun ein monumentales Index-Werk zum gesamten Schrifttum des hl. Thomas entsteht, scheint sich der Computer seiner Theologie und Philosophie zu bemächtigen – neueste und letzte Form einer Thomas-Rezeption?

Die folgenden Aufsätze suchen – soweit sie Thomas gewidmet sind – den siebenhundertjährigen Prozeß seiner Rezeption oder Nicht-Rezeption zu durchleuchten, nicht in lückenloser Kontinuität, sondern in wichtigen Phasen. Soll also danach gefragt werden, was aus Thomas heute noch rezipierbar sei? Soll es um eine Thomas-Renaissance um jeden Preis gehen? Die Antwort ist von Thomas selbst schon vorbereitet, der hier in dem einleitenden Beitrag als Thomas receptor und Thomas receptus vorgestellt wird. Die zwanzig Jahre, die zwischen seinem Sentenzenkommentar und der Summa Theologica liegen, brachten in ihm selbst einen Wandel gegenüber den auctoritates vor ihm. Seine Kenntnis der Quellen wuchs in dieser Zeit gewaltig an. Als einziger Theologe des 13. Jahrhunderts erarbeitete er sich durch philologische Untersuchungen ein Urteil in Echtheitsfragen. Während seine Zeitgenossen weiterhin, wie er selbst noch zur Zeit der Abfassung des Sentenzenkommentars, das Programm einer concordantia discordantium verfolgten – einer Rezeption aller Autoritäten also –, unterschied er zwischen aucoritates, die zu rezipieren und solchen, die nicht zu rezi-



11 ThPh 2-3/1974

pieren sind. Ein kritischer, unterscheidender Thomas wird zugleich aufgeschlossener und ehrlicher gegenüber Quellen und Problemen. Ein ‚Thomas receptor' mit moderner Geisteshaltung hatte sich herausgebildet. In dieser Öffnung, die eine neue Zeit mit größerem Reichtum für christliche Philosophie und Theologie grundlegen konnte, wurde Thomas anfangs nur wenig und mit der Zeit immer weniger rezipiert. Der ‚Thomas receptus' einer siebenhundertjährigen Geschichte entspricht nicht den Potenzen des ‚Thomas receptor' selbst.

Nehmen wir aber Thomas so, wie er nach seiner gewandelten Methodik und in seinem Mut zur Synthese von Philosophie und Theologie genommen werden möchte, so würde er heute selbst verlangen, an Kant, Hegel und der modernen Philosophie insgesamt gemessen zu werden. Mit Papst Paul VI. würde er die Theologen davor warnen, einer ‚carenza della filosofia' zu verfallen (Osservatore Romano, Anno CXIV, N. 93, 22–23 Aprile 1974). Er würde es selbst nicht ertragen, zur einzigen, alles einebnenden Schulautorität gemacht zu werden, weil er schon damals wußte, daß der Gesamtprozeß der Philosophie und Theologie mehr ist als der größte Philosoph und der größte Theologe. Was aber die heutige Theologie auf jeden Fall von Thomas lernen kann, worin sie ihn rezipieren muß, will sie nicht bis zur Auszehrung verarmen, ist das Studium der Quellen in größtmöglicher Breite, Thomas eingeschlossen. Wenn er sich um die theologische Sprache bemüht hat, so bleibt er in einem Anliegen rezipierbar, selbst wenn sich die Methoden gewandelt haben.

Thomas von Aquin ist gestorben auf dem Weg zu einem ökumenischen Konzil (wie Bonaventura während der Synode). Darum durfte die Frage nach einer ökumenischen Rezeption des doctor communis genannten Theologen nicht unterbleiben, wenn auch in den zwei entsprechenden Beiträgen nur die Griechisch-Orthodoxe Kirche in den Blick kommt. Mag darin eher eine Spannung zwischen Ost und West als eine concordantia bewußt gemacht werden, so wird sich der Ostkirche doch ein Thomas mit dem empfehlen, was ihn auch mit Bonaventura verbunden hat, die tiefe Mystik und das Lob der Sapientia, der Sophia, mit dem er das erste Buch seiner Summa contra Gentiles eröffnet.

A. Grillmeier, S. J.

# Theologische und mystische Erkenntnis in ihrer einheitlichen Zusammenschau bei Bonaventura

Von Johannes Beumer, S. J.

Für die Scholastik des hohen Mittelalters gab es bei der Glaubenswissenschaft noch nicht die beinahe trennende Unterscheidung der einzelnen Disziplinen, wie sie später allgemein üblich geworden ist. Nicht nur Philosophie und Theologie, sondern auch in der letzteren die verschiedenen Sparten (Dogmatik und Moraltheologie, Exegese und Patristik, Aszetik und Mystik) bildeten eine große Einheit, die immer noch trotz beginnender Aufteilungstendenzen gewahrt wurde. Vornehmlich bei Bonaventura, zu dessen Siebenhundertjahrfeier des Todestages dieser Aufsatz erscheint, ist das klar verwirklicht. Und wenn hier das Thema „Theologische und mystische Erkenntnis" herausgegriffen wird, so kann es als Musterbeispiel den überzeugenden Beweis liefern [1].

Wegen der inneren Verflochtenheit und der noch mangelhaft bestimmten Ausprägung der für Theologie und Mystik verwandten Begriffe ist besondere Vorsicht angebracht. So sind z. B. die termini „Beschauung" (contemplatio) oder „Ekstase" (ecstasis, excessus) des öfteren mehrdeutig und erhalten erst aus dem Textzusammenhang einen fester umrissenen Inhalt. Bonaventura gibt sogar dem Wort „Mystik" einen weiteren Sinn, indem er schreibt: „Die gesamte mystische Theologie besteht in der überströmenden Liebe gemäß dem dreifach gegliederten Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vollendung" [2]. Wenn damit Aszetik und Mystik noch nicht exakt geschieden sind, so wird sich dennoch erweisen lassen, daß Bonaven-

---

[1] Die einschlägige Literatur ist sehr umfangreich. Hervorgehoben seien die Veröffentlichungen zur Siebenhundertjahrfeier der Geburt Bonaventuras i. J. 1921, z. B. in den FranzStudn 8 (1921) 109–218. Außerdem: *B. Rosenmöller*, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura: BeitrGPhMA 25, 3–4 (Münster 1925); *E. Longpré*, Bonaventure: DictSpirit I (Paris 1937) 1768–1843; *J. Friedrichs*, Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin (Bonn 1940); *J. Beumer*, Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des heiligen Bonaventuras: FranzStudn 38 (1956) 129–149.

[2] ‚Tota mystica theologia consistit in dilectione excessiva secundum triplicem viam hierarchicam, purgativam, illuminativam et perfectivam' (Commentar. in Lucam 13, 46; ed. Quaracchi VII, 349 b).

tura durchaus eine theologische Erkenntnis für möglich hält, die nur auf der Grundlage des Glaubens beruht, und außerdem eine höhere, noch mehr von der Gnade getragene, die nicht von jedermann erreicht wird. Der Einfachheit halber soll hier indes die heute gebräuchliche Terminologie verwendet werden, die allerdings keineswegs die für Bonaventura wesentlichen Gedanken verfälschen darf. Ganz unberücksichtigt bleiben die als direkt außerordentliche Gnaden zu kennzeichnenden Phänomene im Bereich der Mystik, wie z. B. die Visionen, denen übrigens der seraphische Lehrer selbst mit einem gewissen Mißtrauen gegenübertritt [3].

Den Ausgangspunkt der Untersuchung nimmt ohne jede Beschränkung das Schrifttum Bonaventuras schlechthin ein, nicht allein seine „mystischen Werke", sondern ebenso der Sentenzenkommentar und die Erläuterungen zu den biblischen Büchern, und ein bevorzugter Platz dürfte den ‚Collationes de donis Spiritus sancti' und den ‚Collationes in Hexaemeron' zukommen [4].

### 1. Die theologische Erkenntnis auf die mystische ausgerichtet

Nach der Lehre Bonaventuras ist ohne Zweifel die unabdingbare Voraussetzung für eine vertiefte Erfassung der Offenbarungswahrheiten der eingegossene göttliche Glaube, dem aber ein rationelles Moment hinzugefügt werden muß, damit sich als Resultat das Verständnis (intelligentia) ergibt. Die Gaben des Heiligen Geistes erleichtern dabei die menschliche Betätigung: „Der Glaubensgegenstand befindet sich über der Vernunft, insofern diese erworben ist, jedoch nicht über der Vernunft, die erhoben ist durch den Glauben und durch die Gaben der Wissenschaft und des Verstandes. Der Glaube erhebt die Vernunft, daß sie zustimmen kann, die Gaben der Wissenschaft und des Verstandes, daß sie versteht, was bereits geglaubt worden ist" [5]. Als das Objekt der Theologie wird demnach bestimmt, wie Bonaventura in einer glücklichen Formulierung wiederholt hervorhebt, das ‚intelligibile in credibili' [6], d. i. die Rücksicht, unter der sich die Glaubenswahrheit der erleuchteten Vernunft als ihr angemessen darbietet, vielleicht identisch mit der ‚analogia proportio-

---

[3] Z. B.: ‚Tales apparitiones potius sunt formidandae quam desiderandae' (In III. sent. d. 9, a. 1, q. 6; ed. Quaracchi III, 212 a).

[4] Alle Texte werden, wenn nicht etwas anderes ausdrücklich vermerkt ist, nach der Quaracchi-Ausgabe zitiert (Band, Seite, Spalte).

[5] ‚Quod obicitur, quod credibile est supra rationem, verum est supra rationem, quantum ad scientiam acquisitam, sed non supra rationem elevatam per fidem et per donum scientiae et intellectus. Fides enim elevat ad assentiendum, scientia et intellectus elevant ad ea, quae credita sunt, intelligendum' (In 1. sent. prooem. q. 2, ad 5; I, 11 b).

[6] Siehe die Texte bei: *J. Beumer*, Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des heiligen Bonaventura 131–132.

nis'. Deshalb hat die Theologie zunächst einen spekulativen Zweck, sie ist ‚contemplationis gratia', wobei offenbar noch nicht an eine mystische Beschauung gedacht werden darf, und nur zusätzlich einen praktischen: ‚ut boni fiamus' [7].

Nicht gerade selten werden nun von Bonaventura die verschiedenen Stufen der Glaubenserkenntnis zusammengestellt, und dann erhalten meistens sowohl die theologische als auch die „mystische" Erkenntnis die ihnen zukommende und irgendwie schon einander angenäherte Bedeutung. So heißt es: „Die Ordnung besteht darin, daß man beginnt mit der Festigkeit des Glaubens und voranschreitet in ruhigem Nachdenken, um so zu der beglückenden Beschauung zu gelangen" [8]; und: „Das menschgewordene Wort lehrte uns das Wissen um die Wahrheit nach der dreifachen Art der Theologie, nämlich der ‚symbolischen', der eigentlichen und der mystischen, damit wir in der symbolischen richtig die Sinnenwelt, in der eigentlichen richtig die Geisteswelt verwerten und in der mystischen hingerissen werden zu den übernatürlichen Aufstiegen" [9]. Bei dem letzten Text ist unter der symbolischen Theologie wohl die einfache Darlegung des im Symbolum enthaltenen Glaubens gemeint, die mystische Theologie könnte hier beinahe identisch sein mit dem, was der moderne Sprachgebrauch durch diesen Ausdruck bezeichnet, und die „eigentliche Theologie" tritt mitten zwischen den beiden anderen Arten auf, gleichsam als Übergangsstufe zu dem höchsten Grad der Erkenntnis. Die Gliederungen variieren etwas in der äußeren Formulierung, und mitunter ist sogar allem Anschein nach die mystische Theologie ganz ausgelassen und nur die vollkommene Schau des Jenseits als Gipfel genannt, wenn z. B. Bonaventura erklärt: „Die Gotteserkenntnis kommt zustande durch die einfache Zustimmung, ferner durch die Hilfe der Vernunft und schließlich durch die reine Schau. Die erste Art ist die der Tugend des Glaubens, der seine Zustimmung gibt, die zweite ist die der Gabe des Verstandes, der es zugehört, die Glaubenswahrheiten innerlich zu erfassen, die dritte bezieht sich auf die Seligkeit eines reinen Herzens, die Gott schaut" [10]. Jedoch trifft

---

[7] In 1. sent. prooem. q. 3 (I, 13 a b).

[8] ‚Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis' (In Hexaemeron 19, 3; VI, 671 b).

[9] ‚(Verbum incarnatum) scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolicam recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supernaturales excessus' (Itinerarium mentis in Deum 1, 7; V, 298 a).

[10] ‚Uno modo habetur cognitio de Deo per simplicem assensum; alio modo per rationis adminiculum; tertio modo per simplicem contuitum. Primus est virtutis fidei, cuius est assentire; secundus est doni intellectus, cuius est credita per rationem intelligere; tertius est beatitudinis munditiae cordis, cuius est Deum videre' (In 3. sent. d. 35, q. 3; III, 778 b).

der Leser der Werke Bonaventuras abweichende Aufzählungen an, die vollständiger sind, wie z. B.: ‚Scientia philosophica nihil aliud est quam veritas ut scrutabilis notitia certa, scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia, scientia gratuita est veritatis ut diligibilis notitia sancta, scientia gloriosa est veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna' [11]. Das rühmlich bekannte ‚Itinerarium mentis in Deum' unterscheidet sogar nicht weniger als sechs Stufen der Beschauung (contemplatio), und zwar derart, daß allein die (philosophische und theologische) Gotteserkenntnis im Pilgerstand erfaßt sein soll [12]; obschon sicher nicht sämtliche Stufen als ausgesprochen „mystisch" charakterisiert sind [13], so gilt aber mindestens für die letzte und höchste, daß „Bonaventura das Ausruhen des Geistes schildert, der durch seine Liebe ganz mit Gott vereinigt ist. Nach dem Vorbild der Verzückung des hl. Franziskus wird dieser ‚excessus mentis' beschrieben. Wenn dieser excessus vollkommen ist, dann hört alle Tätigkeit der Vernunft auf; der ‚apex' der Liebe muß auf Gott gerichtet und in Gott verwandelt werden" [14]. Das trifft indes nur für die mystische Beschauung zu, deren nähere Darstellung dem nächsten Kapitel vorbehalten ist.

Vorläufig wäre noch eine für das Verständnis notwendige Einzelfrage zu klären: Will etwa Bonaventura mit seiner Zusammenstellung der verschiedenen, größtenteils übernatürlichen Erkenntnisstufen bloß eine systematische Ordnung angeben, oder soll außerdem der Weg vorgezeichnet sein, den der gläubige Mensch zu Gott hin durchlaufen muß? Für die letztere Annahme könnte der Umstand sprechen, daß in mehreren Texten der Ausdruck „gelangen" (pervenire) vorkommt [15], der die Aufeinanderfolge im subjektiven Bereich anzudeuten scheint, aber anderseits ist die Interpretation bestimmt abzulehnen, als ob ein absolut notwendiges Durchschreiten jeder einzelnen Vorbereitungsstufe erfordert würde. Jedenfalls steht die theologische Erkenntnis vor der

---

[11] De donis Spiritus sancti 4, 5; V, 47 b. – Der in sich gut verständliche Text bleibt am besten unübersetzt, weil im Deutschen kaum die prägnante Ausdrucksweise nachgeahmt werden kann. Die ‚scientia gratuita' ist sicher die begnadete Erkenntnis der Mystik.

[12] V, 295–313. – Auf die Beeinflussung durch Richard von St. Viktor soll später eingegangen werden.

[13] *Fr. Andres*, Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin Maior des Richard von St. Viktor: FranzStudn 8 [192 L] 189–200 will schon bei der „Einkehr in sich", also auf der dritten Stufe, die „eigentlich mystische Beschauung" ansetzen (a. a. O. 199).

[14] *Fr. Andres*, Die Stufen der Contemplatio ... 198 f.

[15] ‚(Speculatio) incipit a sensu et pervenit ad imaginationem et de imaginatione ad rationem, de ratione ad intellectum, de intellectu ad intelligentiam, de intelligentia vero ad sapientiam sive notitiam excessivam' (Breviloquium V, 6; V, 260 a). ‚Ad sapientiam autem perveniri non potest nisi per disciplinam, nec ad disciplinam nisi per scientiam; non est ergo praeferendum ultimum primo' (In Hexaemeron 19, 3; V, 420 b).

mystischen, und das sowohl theoretisch als auch für gewöhnlich konkret, was bei Bonaventura keine Denkschwierigkeit ergibt, da seine Auffassung von der Theologie deren religiöse und affektive Werte mit aller Deutlichkeit hervorhebt.

Die theologische Erkenntnis ist also auf die mystische hingeordnet. Die Verbindung zeigt sich darin am klarsten, daß beide Arten eine Mitwirkung der Geistesgaben voraussetzen, insbesondere die des ‚donum intellectus' für die theologische und die des ‚donum sapientiae' für die mystische Erkenntnis [16], unbeschadet der Glaubensgrundlage, die immer nur eine Erkenntnis „im Spiegelbild" ermöglicht [17]. Jedoch ist nach Bonaventura der Einsatz der Geistesgaben bei der einfachen Erkenntnis der Theologie nicht absolut erforderlich, da er den Besitz der ‚fides informis' für sie u. U. als ausreichend betrachtet [18]. Anderseits stellt die Beteiligung des ‚donum intellectus' den Idealfall dar, der zugleich die theologische Erkenntnis der mystischen annähert und auch in den ‚congruae rationes' ein irgendwie gemeinsames Objekt bietet [19].

Im Vordergrund der Theologie Bonaventuras steht unübersehbar der übernatürliche Glaube. Das machen schon seine formellen Aussagen genügend deutlich [20], das zeigt sich ebenso klar bei der praktischen Durchführung in Einzelfragen [21]. Gerade für den Fall, daß sich Glauben und Wissen in demselben Erkenntnisträger

---

[16] ‚Donum sapientiae est ad cognitionem aeternorum secundum aeternas rationes, secundum tamen quod illae aeternae rationes sunt via ad gustum et experimentalem cognitionem divinae suavitatis, ita quod cognitio illa gustui est annexa; donum vero intellectus negotiatur circa aeterna secundum rationes aeternas, quae sunt via ad cognitionem veritatis ... Per hunc etiam modum est differentias invenire inter intellectum et scientiam, quia scientia negotiatur circa creaturas secundum rationes creatas ... Donum vero intellectus, etsi negotiatur circa creaturas, hoc tamen est secundum rationes aeternas' (In 3. sent. d. 35, q. 3, ad 1; III, 778 b). – Vgl. auch: ‚Quia donum sapientiae consistit in gustu, donum vero intellectus consistit in lumine rationis; et amplius ascendit affecto quam ratio et unio quam cognitio' (Ibid. ad 5; III, 779 b).

[17] ‚In visione per speculum sunt multi gradus secundum maiorem et minorem depurationem ab obscuritate aenigmatis ... Ulterius donum intellectus illuminat ad intelligendum ... ad videndam rationem ... Ex his patet, quod etsi fides et intellectus sint per speculum, tamen in modo speculandi differunt' (In 3. sent. d. 35, q. 3, ad 6; III, 779 b).

[18] ‚Quaedam autem (scientia) est, quae consistit in intellectu inclinato ab affectu; et haec est fundata super principia fidei, quae quidem sunt articuli; et nihilominus acquisita; et haec est scientia sacrae Scripturae, quam nullus habere potest, nisi saltem habeat fidem informem ... Quaedam autem scientia est, quae consistit in intellectu, secundum quod est inclinatus et inclinans; inclinatus, inquam, a fide, et inclinans ad bonam operationem; et haec fundatur super principia fidei et habet ortum a dono gratiae; et talis est scientia, quae est donum Spiritus sancti' (In 3. sent. d. 35, q. 2; III, 778 b).

[19] ‚Donum intellectus, cuius actus est in contemplationem summi Veri elevare per lumen, quod non solum facit assentire, sed etiam per congruas rationes credita intelligere ... Actus vero est contemplari ipsum verum creditum, ut devotius credatur et ardentius diligatur' (In 3. sent. d. 35, q. 3; III, 778 a b).

vorfinden, behauptet er entschieden die Vorrangstellung des Glaubens[22]. Die Offenbarungswahrheiten selber sind nach seinem Urteil das Objekt der Theologie, und zwar in erster Linie und unmittelbar [23]. Deshalb braucht er gar nicht den Vorwurf zu befürchten, den man gegen die „Konklusionstheologie" thomistischer Prägung – zu Recht oder zu Unrecht, darauf kommt es hier nicht an – des öfteren erhoben hat, daß nämlich die theologische Erkenntnis auf nebensächliche und zweitrangige Gegenstände abgedrängt werde [24]. Bonaventura kann zudem folgerichtig an seiner Ansicht festhalten, weil er mit der augustinischen These die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen in demselben Subjekt lehrt, eine allem Anschein nach notwendige Voraussetzung für ein eigentliches „Glaubensverständnis". Für die konkrete Verwirklichung benutzt er sämtliche zur Verfügung stehenden Mittel, sowohl die natürlichen als auch die übernatürlichen, und schlägt einen ausgezeichneten Mittelweg zwischen Rationalismus und Mystizismus ein. Die rationalen Elemente sind dabei ganz den religiösen Faktoren untergeordnet, aber auch die letzteren, wozu außerdem die affektiven Momente mitgehören, erhalten keineswegs eine einseitig gesteigerte Bedeutung. Schon die Erleuchtungstheorie Bonaventuras ist recht maßvoll gehalten [25]. Ein relativ vollkommener Ausgleich erscheint vor allem darin, daß er die Geistesgaben zwar häufig heranzieht, um die Genesis und die Beständigkeit der spekulativen Theologie darzulegen, indes deren strikte Notwendigkeit ableugnet. Und schließlich bleibt für ihn die Möglichkeit einer

---

[20] ‚Est enim ipsa fides omnium supernaturalium illuminationum, quamdiu peregrinamur a Domino, et fundamentum stabiliens et lucerna dirigens et ianua introducens: secundum cuius etiam mensuram necesse est mensurari sapientiam nobis divinitus datam, ne quis sapiat plus quam oportet sapere, sed ad sobrietatem, et unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei. Mediante igitur hac fide datur nobis notitia sacrae Scripturae' (Breviloquium prol.; V 201 b).

[21] So z. B. in der Trinitätslehre. Siehe hierüber: *A. Stohr*, Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura (Münster 1923); *T. Szabó*, De ss. Trinitate in creaturis refulgente Doctrina S. Bonaventurae: Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, sect. philosophica-theologica 1 (Rom 1955), bes. 54–56.

[22] ‚Quando aliquis simul est sciens et credens, habitus fidei tenet in eo principatum' (In 3. sent. d. 23, a. 2, q. 3, ad 3; III, 523 b).

[23] ‚Credere autem omnes articulos explicite et distincte est fidei iam provectae ... Si necessarium est alicui, illis est necessarium, qui in cognitione fidei profecerunt, et illis potissimum, qui fidem aliis explicare et manifestare tenentur' (In 3, sent. d. 25, a. 1, q. 3, concl. 4; III 544 a).

[24] Gewiß findet auch die ‚conclusio theologica' Anerkennung, z. B.: ‚Sunt multa alia, quae de ipsis articulis elicit sacra Scriptura et doctrina theologica, sicut Christum a sua conceptione habuisse plenitudinem gratiae, et consimilia. Nullum tamen est credibile a fide, quod non possit reduci ad articulos in symbolo contentos sicut ad principia dirigentia et stabilia fundamenta' (In 3. sent. d. 25, a. 1, q. 1, ad 2; III, 537 a).

[25] Siehe hierüber: *F. Imle*, Gott und Geist, Das Zusammenwirken des geschaffenen und ungeschaffenen Geistes im höhereren Erkenntnisakt nach Bonaventura. Unter Mitwirkung von *P. J. Kaup O. F. M.* (Werl 1934); *G. H. Tavard*, Transiency and permanence, The nature of theology according to St. Bonaventura (New York 1954).

theologischen Erkenntnis trotz ihrer Ausrichtung auf die mystische eine Realität, unabhängig davon, ob nun diese Höhe im Einzelfall auch tatsächlich erreicht werden sollte oder nicht.

### 2. Die mystische Erkenntnis in sich

Was E. Gilson allgemein von der augustinischen Haltung der mittelalterlichen Theologie sagt, hat besonders für Bonaventura Berechtigung: „La tendance profonde et caractéristique de l'augustinisme médiéval était de faire passer au premier plan, en lui subordonnant tout le reste, l'élément mystique de la doctrine“ [26]. Nur ist dabei der Ausdruck „mystisch“ oft reichlich unbestimmt, und auch bei Bonaventura muß erst nach besten Kräften das herausgearbeitet werden, was er genau darunter verstanden hat.

Weniger Schwierigkeit ergibt sich in diesem Zusammenhang bezüglich der höchsten Stufe der Beschauung, da sie als wesentlich passiv geschildert wird und sich darum deutlich von den unteren Erkenntnisarten abhebt. So behauptet Bonaventura: „Dann tritt Christus zurück, wenn der Geist mit den ihm eigentümlichen Augen jene Weisheit zu schauen trachtet, weil dort nicht die Vernunft eintritt, sondern (nur) der Affekt“ [27]. Es wäre aber ein Mißverständnis, falls daraus eine gänzlich fehlende Beteiligung des Intellekts geschlossen würde; denn Bonaventura erklärt anderswo: „Was ist das, daß der Strahl dort blendet, da er doch erleuchten sollte? Indes ist diese Blendung die höchste Erleuchtung, weil sie in der Erhabenheit des Geistes oberhalb der forschenden Betätigung durch den menschlichen Verstand zuteil wird. Es gibt also dabei eine unzugängliche Dunkelheit, die aber den Geist erleuchtet, der sein neugieriges Forschen aufgegeben hat“ [28], und weiterhin: „Es ist von Dunkelheit die Rede, weil der In-

[26] La philosophie de Saint Bonaventure: ÉtPhMéd 4 (Paris ²1943) 470.

[27] ‚Tunc Christus recedit, quando mens oculis intellectualibus nititur illam sapientiam videre; quia ibi non intrat intellectus, sed affectus‘ (In Hexaemeron 2, 32; V, 342 a). Vgl. auch: ‚In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum‘ (Itinerarium mentis in Deum 7, 4; V, 313 b). – Zu der ganzen Fragestellung siehe noch: *J.-F. Bonnefoy*, Une somme bonaventurienne de théologie mystique, Le ‚De triplici via‘ (Paris 1934) 76–81. Die extreme Ansicht von *K. Rahner S. J.*, daß nach Bonaventura die ekstatische Liebesvereinigung „unmittelbar“ sei, „und zwar ohne Hilfe des Intellekts“ (Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura, ZAM 9 [1934] 1–19), ist von *St. Grünewald O. M. Cap.* (Zur Mystik des hl. Bonaventura, ZAM 9 [1934] 124–142, 219–232) einer eingehenden, scharfen, aber nicht unberechtigten Kritik unterzogen worden. Siehe auch: *T. Szabó*, L'extase chez les théologiens du XIII[e] siècle: DictSpirit IV, 2120–2131.

[28] ‚Sed quid est, quod iste radius excaecat, cum potius deberet illuminare? Sed ista excaecatio est summa illuminatio, quia est in sublimitate mentis ultra humani intellectus investigationem. Ibi intellectus caligat, quia non potest investigare, quia transcendit omnem potentiam investigativam. Est ergo ibi caligo inaccessibilis, quae tamen illuminat mentes, quae perdiderunt investigationes curiosas‘ (In Hexaemeron 2, 32; V, 342 a).

tellekt es nicht erfaßt, und doch wird die Seele in der höchsten Weise erleuchtet." [29] Hier gehen zwar die Ansichten der Theologen über die grundlegende Auffassung Bonaventuras weit auseinander [30], trotzdem wird eine Zusammenschau der unterschiedlichen Aussagen davon überzeugen können, daß er von der höchsten Stufe der mystischen Erkenntnis nicht jede Art menschlicher Verstandestätigkeit fernhalten wollte, sondern allein eine solche, die auf typisch menschliche Weise zustande kommt [31].

Diese Beschauung bedeutet selbstverständlich für Bonaventura überströmende Gnade: „Gott wird erkannt und durch die innige Verbindung zwischen ihm und der Seele ... Und das ist die vollkommenste Erkenntnis, die in der ekstatischen Liebe besteht und über die Glaubenserkenntnis erhebt gemäß deren gewöhnlichem Zustand." [32] Und dennoch sei diese Gnade für alle bestimmt und darum auch allen zugänglich; denn vom heiligen Franziskus behauptet Bonaventura: „Er ist gesetzt zum Vorbild der vollkommenen Beschauung ... damit Gott durch ihn alle wahrhaft geistliche Männer einlade zu einem solchen Überströmen des Geistes, und zwar

---

[29] ‚Dicitur tenebra, quia intellectus non capit, et tamen anima summe illustratur' (In Hexaemeron 2, 32; V, 342 a). – Dagegen behauptet K. Rahner: „Wir dürfen dieses ‚silet intellectus', das ‚amovendi sunt oculi spirituales' nicht abschwächen zu dem Gedanken, diese caligo sei nichts anderes als die Unvollkommenheit eines tatsächlich doch gesetzten Erkenntnisaktes, die jedem Akt des endlichen Intellekts dem Unendlichen gegenüber anhaftet" (a. a. O. 14).

[30] Eine vorzügliche Übersicht bietet: *E. Longpré*, Bonaventura 1835–1838.

[31] Freilich sind die von Bonaventura verwendeten Ausdrücke ungewöhnlich stark. So spricht er von dem Schlaf der Seele oder gar von ihrem Tod: ‚Iste autem amor ... soporat et quietat omnes potentias et silentium imponit ... Oportet enim, hominem mori per illum amorem, ut sursum agatur' (In Hexaemeron 2, 31; 341 b). Aber immer ist dabei die Gesamtlehre Bonaventuras zu berücksichtigen, außerdem noch der Einfluß der areopagitischen Sprache. Auch das trifft zu, was St. Grünewald gegen K. Rahner geltend macht: „Im Willen vollzieht sich das Wesentliche, das, womit die ecstasis steht und fällt, die ‚unitio amoris'. Die Liebe auf der Spitze und im Innersten der Seele beherrscht in dieser Gnadenstunde vollständig das ganze Erleben ... Sie allein reißt den unter ihr liegenden Verstand, soweit er dessen fähig ist, mit zu Gott empor" (a. a. O. 231 f.).

[32] ‚Cognoscitur etiam per intimam unionem Dei et animae ... Et haec est cognitio excellentissima, quae quidem est in ecstatico amore et elevat propriam cognitionem fidei secundum statum communem' (In 3. sent. d. 23, dub. 4, ad 1; III, 531 b). – K. Rahner bemerkt zu diesem Text: „Deutlich werden hier zunächst das cognoscere in effectu gratiae und eine cognitio per intimam unionem als zwei verschiedene Grade der Gotteserkenntnis unterschieden. Die höhere von ihnen, nicht im Mittel der Gnadenwirkungen sich vollziehende Gotteserkenntnis wird beschrieben als eine Erkenntnis durch die intima unio, als Erkenntnis der ekstatischen Liebe, als Erkenntnis, die Dionysius lehrt ... Die ekstatische Liebe (also ein Akt des Willens) bewirkt eine Vereinigung mit Gott, die uns Gott auf eine Weise erfahren läßt, die über die hinausliegt, in der Gott in geschaffenen Gnadenwirkungen erfaßt wird" (a. a. O. 5). Aber für Bonaventura gibt es ein beständiges Zusammenwirken von Verstand und Willen in der ekstatischen Beschauung; vgl. dazu: ‚Unde ex hoc non habetur, quod cognoscere sit actus ipsius doni sapientiae praecipuus, sed quod quodam modo concurrit ad eius actum praecipuum ... ita quod unus sit primus, alter vero praecipuus; unus sicut disponens, alter vero complens' (In 3. sent. d. 35, q. 1; III, 772 a f.).

mehr durch das Beispiel als das Wort." [33]. Freilich weiß der seraphische Lehrer auch darum, daß nur selten die ungewöhnliche Höhe erreicht wird [34]. Aber nur mit Zwang würde man das Schema „eingegossene und erworbene Beschauung" auf die Bonaventura-Texte anwenden können, weil sämtliche Arten den eingegossenen Glauben und den von der Gnade abhängigen Besitz der Geistesgaben voraussetzen, und selbst von der höchsten Beschauung gilt das Urteil: „Sie kommt zustande durch die Gnade, obschon auch das Bemühen darum förderlich ist." [35]

Nicht so einfach läßt sich die Frage entscheiden, ob auch die niederen Kontemplationsstufen „mystisch" genannt werden können. Wenn Bonaventura z. B. in seinem ‚Itinerarium mentis ad Deum' sechs Grade unterscheidet, so wird nur für die letzte das wesentlich passive Verhalten des Menschen als Merkmal angegeben [36]. Die bei der dritten Stufe hervorgehobene „Einkehr in sich selbst" besagt ohne Zweifel einen Fortschritt [37], aber dieser dürfte kaum ausreichen, um mit ihr die eigentlich mystische Beschauung beginnen zu lassen. Eher käme dafür der vierte Grad in Betracht, weil hier einige für die Mystik typische Ausdrücke in die Beschreibung einbezogen sind (Unerklärlichkeit dieses Zustandes, ‚mentales excessus', ‚suspensiones excessum' [38]); jedoch ist möglicherweise nur von einer vorbereitenden Disposition die Rede. Überhaupt erweckt die Stufenaufzählung des ‚Itinerarium mentis in Deum' – und etwas Ähnliches trifft bei den übrigen Schriften Bonaventuras zu – den Eindruck, als ob eine mehr oder weniger kontinuierliche, dem Ziel sichtlich entgegenstrebende Entwicklung geschildert werden sollte, von der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt (‚extra nos') angefangen über die eigene Seele (‚intra nos') bis hin zu der überragenden Wirklichkeit Gottes (‚supra nos'). Dabei

---

[33] ‚Positus est in exemplum perfectae contemplationis ... ut omnes viros vere spirituales Deus per eam invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo' (Itinerarium mentis in Deum 7, 3; V, 312 b).

[34] ‚Sed qui sunt hodie, qui huiusmodi meditationibus vacent, qui sint exploratores gaudii caelestis, qui corde et animo conversentur in caelis? Rari sunt' (De perfectione vitae ad sorores 5, 10; VIII, 120 b).

[35] ‚Haec autem contemplatio fit per gratiam, et tamen iuvat industria' (In Hexaemeron 2, 30; V, 341 a).

[36] Siehe oben Text zu Anm. 14. – Es verschlägt nicht viel, ob man diese Beschreibung der sechsten Stufe zuweist oder eine neue, höhere dafür annehmen will. Die Intention Bonaventuras ist hier nicht eindeutig klar.

[37] ‚Ut ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram' (Itinerarium mentis in Deum 3, 1; V, 303 a).

[38] ‚Quem (gradum) nemo capit, nisi qui accipit' (Itinerarium 4, 3; V, 306 a). ‚Disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem, exsultationem' (Ibd.; V, 306 b). ‚Per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus' (Ibd. 4, 4; V, 307 a). – Über den Hierarchie-Gedanken siehe: *R. Guardini*, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre (Düsseldorf 1921) 141 ff.

scheint aber lediglich die allerletzte Stufe dem anzugehören, was die Theologie später „Mystik" genannt hat, obschon der Mangel an einer ausgebildeten und konsequent durchgeführten Terminologie ein endgültiges Urteil sehr erschwert.

Vielleicht könnte noch der Charakter des Geheimnisvollen und Unerklärlichen ein Kennzeichen der wirklich mystischen Kontemplation abgeben. Bonaventura nennt nämlich zu verschiedenen Malen, wenn auch in wechselnder Ausdrucksweise, gerade diese Eigenschaften[39]. Aber der damit angezeigte Weg führt uns nicht merklich weiter voran, weil dann durchweg zugleich die anderen Merkmale hervortreten, die offenbar die höchste Stufe der Beschauung auszeichnen [40]. Auch auf die Beteiligung der Geistesgaben im allgemeinen oder der Gabe der Weisheit im besonderen darf man sich kaum berufen; denn nach Bonaventura eignet den ‚dona Spiritus sancti' eine normale Funktion in der gewöhnlichen Theologie, und die Unterscheidung zwischen den einzelnen von ihnen, wobei das ‚donum sapientiae' sich ganz auf die Mystik und deren Aufgaben bezieht [41], ist zu subtil, als daß sie praktischen Nutzen aufzuweisen hätte und entzieht sich außerdem völlig dem Bereich der Erfahrung und der Kontrolle. Es verbleibt also in der mystischen Theologie Bonaventuras noch einiges, was ergänzt oder genauer determiniert werden muß.

### 3. Theologische Unterscheidungen innerhalb der Mystik

Aufzählungen und Einteilungen sind im allgemeinen charakteristisch für die Art und Weise, wie Bonaventura seine Gedanken zum Ausdruck bringt. Aber diese seine Vorliebe kann sich naturgemäß auf dem Gebiet der mystischen Erkenntnis nicht recht auswirken und erfaßt eigentlich nur die vorbereitenden Grade, deren Darstellung Bonaventura einen beachtlichen Raum widmet.

Selbstverständlich muß die mystische Erkenntnis nach oben hin abgegrenzt werden, gegenüber der unmittelbaren Schau des Jenseits. Deutlich wird von Bonaventura herausgestellt: Jede andere Gotteserkenntnis ist „im Spiegelbild", „Stückwerk" und „im Rätsel" [42], also nicht unmittelbar. Einmal lautet die Angabe ausführlich: „Im Stand der gefallenen Natur entbehrt die Erkenntnis der Gottförmigkeit und

---

[39] ‚Haec enim est perfecta contemplatio; et illos inflammationes et ardores, quos emittit ille sol in animas illas, quae habent excessus mentales, nullus potest explicare' (In Hexaemeron 20, 10; V, 427 a). ‚Homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus' (Ibid. 2, 30; V, 341 b). ‚Alienatur sicut homo ebrius, qui nescit, quid faciat' (Ibid. 23, 12; V, 447 a). ‚Qui quidem excessus est ultimus modus cognoscendi et nobilissimus ... istum cognoscendi modum vix aut umquam intelligi nisi expertus' (De scientia Christi 7, 21; V, 43 a).

[40] Über ‚excessus' und ‚ecstasis' soll das folgende Kapitel unterrichten.

[41] De septem donis Spiritus sancti 9 (V, 498–503).

[42] In 1. sent. d. 3, a. 1 (I, 313 a).

ist mißgebildet; darum erreicht sie die ewigen Gründe nur stückweise und im Rätsel. Aber im Stand der Verherrlichung entbehrt sie jeglicher Mißbildung und besitzt volle Gottförmigkeit und gelangt deshalb zu ihnen (den ewigen Gründen) in voller und klarer Erkenntnis." [43] Im Zusammenhang damit wird eine gewisse Ausnahme aufgezeigt, die Erkenntnis bei der Entrückung ('raptus'). Das ist nicht dasselbe wie der 'excessus' [44]. Von der Entrückung heißt es: „Diese Erhebung macht die Seele Gott ganz ähnlich, soweit das im irdischen Zustand geschehen kann ... Deshalb, so sagt man, haben sie (die davon Betroffenen) die Herrlichkeit nicht als habitus, sondern als Akt, und wie diese Erkenntnis auf der Grenze von Pilgerstand und Vollendung liegt, so befindet sie sich auch auf der Grenze zwischen der Vereinigung der Seele mit dem Leib und ihrer Trennung." [45] Dieses außerordentliche Privileg, das eine unmittelbare Gottesschau im Vorübergehen bringt, ist aber nur ganz wenigen Auserwählten, wie insbesondere dem heiligen Paulus (2 Kor 12, 1–4), zuteil geworden [46]. Bonaventura bringt eigentlich die Rede nur darauf, um den Gegensatz zu der Ekstase hervorzuheben.

Diese, die ohne Änderung des Sinnes 'ecstasis' oder 'excessus' genannt wird, besagt hingegen ein Phänomen, das innerhalb der von allen erreichbaren mystischen Erkenntnisse seinen Platz hat [47]. Die Theologie Bonaventuras umschreibt es mit einigen Bildern und Vergleichen, wie „Trunkenheit", „Schlaf" und sogar „Tod der Seele" usw., [48] versucht aber keine eigentliche Definition. Am ehesten könnte noch als solche die folgende Aussage gelten, die indes wegen der Wiederholung des in Frage stehenden Wortes hinter dem

---

[43] 'In statu vero naturae lapsae caret (cognitio) deiformitate et habet deformitatem, ideo attingit eas (aeternas rationes) ex parte et in aenigmate. In statu vero gloriae caret omni deformitate et habet plenam deiformitatem; ideo attingit eas plene et proprie' (De scientia Christi 4; V, 24 a b).

[44] 'Nec est idem ecstasis et raptus' (In Hexaemeron 4, 30; 348 a).

[45] 'Haec autem sublevatio facit animam Deo simillimam, quantum potest in statu viae ... Unde, ut dicunt, non habent habitum gloriae, sed actum; et sicut illa visio est in confinio viae et patriae, sic illa est in confinio unionis et separationis animae a corpore' (In Hexaemeron 3, 30; V, 348 a).

[46] Gott wird nicht in seiner Wesenheit geschaut, 'nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt, sed solum aguntur' (In 2. sent. d. 23, a. 2, q. 3; II, 544 b).

[47] 'Haec enim est (cognitio), in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in vita ista esse quaerendum; quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis' (In 2. sent. d. 23, q. 3; II, 546 a).

[48] Z. B.: 'Tunc anima contemplativa tantam dulcedinem gratiae suget ab uberibus consolationis Spiritus sancti, ut tota repleta et perfusa supra humana in caelestibus elevetur et supra se ipsam in sublimitatibus suspendatur et tanto interno tripudio delectetur et iucundetur, ut magis ebria quam sobria videatur' (Sermo 1 in Dominica in albis 3; IX, 291 b).

angestrebten Ziel zurückbleibt: „Ekstatisch nenne ich die Erkenntnisweise, nicht weil in ihr der Erkennende über das Erkannte hinauskommt, sondern weil sie zu dem erhabenen Objekt auf eine gewisse ekstatische Art gelangt, indem sie sich über sich selbst erhebt.“ [49] Die Erkenntnis behält dabei ihre menschliche Einengung [50], und nicht Gott wird der Seele gegenwärtig, vielmehr nur eine von ihm ausgehende eigentümliche Wirkung [51]. Wichtig für das äußere Erscheinungsbild ist der Umstand, daß sich für gewöhnlich die Suspension der menschlichen Sinnestätigkeit (‚alienatio sensuum‘) damit verbindet [52]. Eingehender wird von Bonaventura meistens nur geschildert, wie die Auswirkungen auf die affektive Seite der Seele sind, auf das innere Verkosten und die dadurch aufs höchste gesteigerte Liebe [53]. Das ‚summum bonum‘ teilt sich eben in der auf Erden ‚secundum legem communem‘ vollkommensten Weise mit, so daß diese Mitteilung genannt werden kann ‚actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, indeficiens et perfecta‘ [54]. Eine graduelle Gliederung der ekstatischen Beschauung gibt Bonaventura anscheinend nirgends an, ja er weist ihr bei einer von dem Bruder Aegidius übernommenen Aufzählung von sechs Stufen nur die dritte Stelle zu [55]. Die Schwierigkeiten für die menschliche Sprache sind wohl zu groß, als daß eine allseitig durchgebildete und theologisch befriedigende Schematisierung hätte entstehen können.

Zur näheren Erklärung der Beschauung werden von Bonaventura noch die fünf geistigen Sinne herangezogen. Aber eine Klassifikation der einzelnen Grade in der Reihenfolge ihrer Verwirklichung ist dadurch sicher nicht angezeigt. Bonaventura legt eine Begriffsbestimmung vor: „Geistiger Sinn heißt der innere Gebrauch der Gnade in bezug auf Gott selber nach der Analogie zu den fünf (körperlichen) Sinnen.“ [56] So wird die höchste Schönheit des Bräutigams Christus

---

[49] ‚Excessivum autem modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in obiectum excedens excessivo quodam modo, erigendo se supra se ipsum‘ (De scientia Christi 7; V, 40 a).

[50] ‚In aliis [praeter comprehensores] est coarctate tum ex parte mensurae propriae gratiae, tum ex parte voluntatis divinae‘ (Ibid.).

[51] ‚Praesens mihi in effectu proprio, et tunc est contemplatio‘ (In 2. sent. d. 23, a. 2, q. 3; II, 545 a). – Dem Zusammenhang nach wird das von Gott her einströmende Licht gemeint sein.

[52] ‚Cum enim natura sensuum exteriorum impediat, ne intellectus noster figat oculum in lumen aeternum, oportet in contemplationis principio, ut homo quasi consopitus a sensibus alienetur, quasi per somnum‘ (In Lucam 9, 57; VII, 235 a).

[53] Siehe Text in Anm. 48.

[54] Itinerarium mentis in Deum 6, 2; V, 310 b.

[55] ‚Frater Aegidius ... sic distinguit gradus dicens: primus est ignis; secundus est unctio; tertius est ecstasis; quartus, contemplatio; quintus, gustus; sextus, requies; septimus, gloria; post quos non restat nisi felicitas sempiterna‘ (In Lucam 9, 47–48; VII, 231 b).

[56] ‚Sensus spiritualis dicitur usus gratiae interior respectu ipsius Dei secundum proportionem ad quinque sensus‘ (In 3. sent. d. 13, dub. 1; III, 291 b).

erfaßt, eben mittels des inneren Sehens, Hörens, Schmeckens, Riechens und Tastens [57]. Diese „fünf geistigen Sinne bedeuten keine neuen habitus, sondern den Zustand der Beglückung und den Gebrauch der geistigen Erkenntnis“ [58]. Sie treten also wohl zusammen in Tätigkeit und drücken durch ihre verschiedene Benennung nur die Überfülle der gnadenhaften Wirklichkeit aus.

Schließlich beruft sich Bonaventura noch auf die Geistesgaben, um so den Anschluß der mystischen Erkenntnis an die einfach theologische herzustellen. Ein neues donum wird verlangt; denn „die Gabe der Weisheit ist für die Erkenntnis des Ewigen nach seinen ewigen Gründen, insofern diese ewigen Gründe zum Verkosten und zu der weisheitsgemäßen Erkenntnis der göttlichen Majestät hinführen“ [59]. Dadurch erlangt die Seele den ‚nobilissimus elevationis modus‘ [60], also wohl die ekstatische Vereinigung, weil „die Weisheit Licht ist ... und dieses Licht strömt von Gott aus in den Verstand und vom Verstand in den Affekt und bis zum Niedrigsten, nämlich der Betätigung“ [61]. In den weniger erhabenen Geistesgaben, der des Verstandes und der der Einsicht, liegt die Vorbereitung, insofern durch sie auch Gott erkannt wird, entweder aus dem Makrokosmos der sinnenfälligen Welt oder aus dem Mikrokosmos der eigenen Seele [62]. Der Unterschied zwischen der Erkenntnis durch die Gabe des Verstandes und der durch die Gabe der Einsicht ist dabei kaum wesentlich [63], wohl aber die Tatsache, daß die an das donum sapientiae geknüpfte Erkenntnis alle anderen Arten übersteigt [64].

Als Subjekt der Beschauung wird von Bonaventura meistens einfach die Seele (‚anima‘) oder der Geist (‚mens‘) namhaft gemacht. In dem ‚Itinerarium mentis in Deum‘ ist das spezifiziert durch den Ausdruck ‚apex mentis seu synderesis scintilla‘ [65]. Aber solche

---

[57] Breviloquium 6, 6; V, 259 b.

[58] ‚Quinque sensus spirituales, qui non dicunt novos habitus, sed status delectationum et usus spiritualium speculationum‘ (Breviloquium 5, 6; V, 258 b).

[59] ‚Donum sapientiae est ad cognitionem aeternorum secundum aeternas rationes, secundum tamen quod illae aeternae rationes sunt via ad gustum et sapientialem cognitionem divinae maiestatis‘ (In 3. sent. d. 35, a. 1, q. 3).

[60] De triplici via 3, 13 (VIII, 17 b).

[61] ‚Sapientia est lux ... lux ista descendit a summo Deo in intellectum, ab intellectu in affectum et usque ad infimum, scilicet operationem‘ (De septem donis Spiritus sancti 9, 5; V, 500 a).

[62] Besonders zeigt sich das in dem Itinerarium mentis in Deum.

[63] ‚Credibile est ... non supra rationem elevatam per fidem et per donum scientiae et intellectus ... Scientia et intellectus elevant ad ea, quae credita sunt, intelligendum‘ (In 1. sent. prooem. q. 2, ad 5; I, 11 b). Die beiden Geistesgaben werden hier zusammen genannt, wenn auch später ihr Unterschied aufgewiesen wird.

[64] ‚Hic est nobilissimus elevationis modus‘ (De triplici via 3, 13; VIII, 17 b).

[65] 1, 6; V, 297 b.

Angaben sind äußerst selten [66], außerdem geben sie keinen näheren Aufschluß über den Sinngehalt.

#### 4. Theologiegeschichtliche Einordnung der Ergebnisse

Martin Grabmann hat einmal Bonaventura und Thomas von Aquin miteinander verglichen, um das abschließende Urteil zu fällen: „Während bei Bonaventura das augustinische Element das vorwiegende ist und nur in einzelnen Punkten dem Aristotelismus einen bestimmenden Einfluß einräumt, ist umgekehrt in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas das Bestreben bemerkbar, die traditionellen Gedanken in aristotelische Formen zu gießen. Daß bei dieser Methode die aus der intuitiven Eigenart und dem überquellenden Spiritualismus des großen Kirchenlehrers von Hippo hervorströmende Doktrin ... durch Thomas eine etwas nüchternere Darstellungsform gefunden hat, ist leicht zu begreifen" [67]. Das trifft durchaus den Kern der Sache, zumal für die theologische Prinzipienlehre, nur daß die Aussage bezüglich Bonaventuras noch positiver gewendet werden kann. Denn dieser vertritt entschieden die augustinische Tradition des Mittelalters und lebt aus ihren Ideen. Ausdrücklich beruft er sich darauf, daß er den Spuren der „Väter und Vorfahren" getreulich gefolgt sei [68]. Und namentlich führt er sie an: Augustinus, Gregor (den Großen), Dionysius (den Ps.-Areopagiten); er stellt ihnen an die Seite: Anselm (von Canterbury), Bernhard, Richard (von St. Viktor) und sieht sie in dem einen Hugo (von St. Viktor) zusammengefaßt [69]. Die eigentliche Glaubenslehre begründet er mit Augustinus, Anselm und Hugo, während für die Mystik sicher noch Dionysius und Richard hinzugenommen werden müssen. Das ausgeprägt augustinische Bild ist damit grundgelegt, aber nicht in einer recht allgemeinen und beinahe unverbindlichen Hochschätzung des großen Kirchenlehrers, wie sie auch noch in den verschiedenen Schulen der Spätscholastik (während des 14. und 15. Jahrhunderts) zu finden ist, sondern in einer bewußten Abhängigkeit von ihm. Das beweisen nicht nur die zahlreichen

---

[66] Freilich ist von der ‚synderesis' noch des öfteren die Rede. Jedoch bleibt dann der Begriff innerhalb der sittlichen Erkenntnis und ist ungefähr mit „Gewissen" gleichzusetzen.

[67] *M. Grabmann*, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta: ThStudn d. Leo-Gesellschaft 14 (Wien 1906) 72.

[68] ‚In his igitur et in omnibus aliis, si quis aspiciat diligenter et pie, inveniet, me a patrum et maiorum vestigiis non fuisse ausum recedere' (In 2. sent. praeloc.; II, 3 b).

[69] ‚Primum (fidem) maxime docet Augustinus, secundum (mores) maxime docet Gregorius, tertium vero (Dei et animae unionem) docet Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec' (De reductione artium ad theologiam 5; V, 321 b).

Augustinus-Zitate bei Bonaventura, sondern noch mehr Inhalt und Ausdrucksweise. Von Augustinus her ist durch die Vermittlung von Anselm und den Viktorinern das Vertrauen auf die vom Glauben erleuchtete Vernunft übernommen, die ideale und sozusagen optimistische Auffassung vom Suchen nach der Wahrheit, die tiefgläubige und vom Übernatürlichen erfüllte Einstellung und die zu den Herzen sprechende Art der Darstellung.

Eine derartige Haltung kann im übrigen nicht überraschen, wenn Bonaventura in seine Zeit hineingestellt wird. Die theologische Prinzipienlehre der beginnenden Hochscholastik war zutiefst augustinisch, so bei Wilhelm von Auxerre, in der älteren Franziskanerschule und in der älteren Dominikanerschule (bis auf Romanus de Roma und Albert den Großen). Es versteht sich von selbst, wer den stärksten Einfluß auf Bonaventura ausgeübt hat. Alexander von Hales ist sein Lehrer und Vater [70]. Odo Rigaldi und Wilhelm von Melitona schließen sich ihm an, obschon es nicht leicht auszumachen ist, ob Bonaventura parallel zu ihnen steht oder bereits von ihnen abhängig ist. In der Mystik hat er weniger Verbindungslinien zu der jüngsten Vergangenheit aufzuweisen, hier muß man schon bis auf Richard von St. Viktor zurückgehen [71].

Die Scholastik zu Anfang des 13. Jahrhunderts ist aber nicht allein augustinisch, sondern sie zeigt auch eine wachsende Vertrautheit mit Aristoteles und beginnt, dessen Wissenschaftslehre auf die Theologie anzuwenden. Nach den heute vorliegenden Quellen stellt Alexander von Hales als erster formell die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Glaubenslehre [72]. Odo Rigaldi setzt den von seinem Lehrer eingeschlagenen Weg fort und nimmt dabei sogar die Subalternationstheorie des Thomas von Aquin vorweg [73], und Ähnliches gilt für Wilhelm von Melitona [74]. Indes bleiben diese Vertreter der ältesten

---

[70] ‚Quemadmodum in primo libro (sententiarum) sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratis Alexandri sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam' (In 2. sent. praeloc.; II, 3 b).

[71] Die Abhängigkeit des ‚Itinerarium mentis in Deum' von Richards Benjamin maior hat im einzelnen nachgewiesen: *Fr. Andres*, Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin maior des Richard von St. Viktor: FranzStudn 8 (1921) 189–200.

[72] Utrum doctrina theologiae sit scientia (Summa I, Tract. introd. q. 1, cp. 1; ed. Quaracchi I, 1). – Allerdings wird nicht klar, ob der Wissenschaftsbegriff im aristotelischen Sinne genommen wird. Bonaventura selbst hat keine ähnliche quaestio.

[73] Text bei *B. Pergamo*, De quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Guilelmi de Melitona et Codicis Vat. lat. 782 circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam Theologicam Fr. Alexandri Halensis: ArchFrancHist 29 (1936) 1–54, hier 22.

[74] Ebd. 11–12.

Franziskanerschule noch im wesentlichen augustinisch eingestellt [75], und Bonaventura kann deren Vermittlung, soweit sie ihm zeitlich vorangehen [76], in Anspruch nehmen. Dagegen muß er in der Mystik direkt auf Richard von St. Viktor zurückgreifen.

Ein Musterbeispiel für die traditionelle Haltung Bonaventuras ist seine Stellungnahme zu der Frage nach der Vereinbarkeit von Glaube und Wissen in demselben Subjekt. Während des 13. Jahrhunderts dürfte Thomas von Aquin der erste gewesen sein, der, zunächst noch zögernd im Sentenzenkommentar, und dann entschiedener eine verneinende Antwort gegeben hat. Hand in Hand geht damit bei ihm die Anwendung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs im strengen Sinne auf die Theologie. Anders liegt die Sache bei Bonaventura: Er hält unentwegt an der augustinischen Linie in der grundsätzlichen Auffassung von der Glaubenserkenntnis fest, was den Grund dafür bildet, daß er die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen lehrt und zugleich keinen Versuch macht, den aristotelischen Wissenschaftsbegriff in die Theologie einzuführen. Gewiß kennt er „den Philosophen" und zitiert ihn häufig [77], aber Plato erhält den Vorrang: „Es scheint, daß unter den Philosophen Plato die Rede der Weisheit verliehen worden sei und Aristoteles die der Wissenschaft. Jener schaute nämlich zur Hauptsache auf das, was droben ist, dieser auf das, was unten." [78] Für die mystische Erkenntnis hätte wohl auch der nüchterne Aristoteles kaum eine wirksame Hilfe bieten können.

Aber, so könnte der Einwand lauten, hat denn Bonaventura überhaupt in der Erkenntnislehre einen nennenswerten Fortschritt erzielt, wenn sie wirklich nichts anderes als den mittelalterlichen Augustinusmus wiedergibt? Die Traditionsgebundenheit bedeutet sicher schon einen Vorzug, jedoch ist es nicht der einzige. Bonaventura macht in seiner Theologie einen zwar maßvollen, aber andererseits doch auch ganz persönlich geformten Gebrauch davon. Es sei hier nur an die Bestimmung des theologischen Objekts als des ‚intelligibile in credibili' erinnert [79]. Bonaventuras große Ausgeglichenheit bewahrt ihn davor, sich in extremer Stellungnahme zu exponieren. So verwirft er keineswegs jedwede Erforschung der göttlichen Geheimnisse und betont nur, daß sie als ‚notitia pia' im Geiste Gottes geschehen

[75] So sagt z. B. O. *Rigaldi:* ‚Sicut volunt Bernardus et Richardus de Sancto Victore, habitus, qui ex huiusmodi ratiocinacionibus relinquitur in nobis, intelligentia est et nobilior habitus quam scientia per demonstrationem habita' (Pergamo a. a. O., 14).

[76] Die Priorität ist nicht leicht mit Sicherheit auszumachen.

[77] Aus den Analytica posteriora nach dem Register in der Quaracchi-Ausgabe allein zweiundfünfzigmal.

[78] ‚Videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora' (Sermo 4 de rebus theologicis 18; V, 572 a).

[79] Siehe oben Anm. 6.

müsse [80]. Eine tiefe Ehrfurcht vor der Offenbarung und deshalb auch vor der Heiligen Schrift erfüllt ihn, was ihm dann zu etwas mißtrauischer Kritik an der Philosophie Veranlassung gibt [81]. Dazu kommt noch die schlichte und fromme Art der Darlegung, die allein aus einem Leben nach dem Glauben stammen kann und die unmittelbar religiös anspricht. Bonaventura besitzt einen ausgeprägten Sinn für die großen Zusammenhänge der Heilsgeschichte und versteht es, sie lichtvoll und anregend herauszustellen. So weist er mit unnachahmlicher Meisterschaft dem Kreuze Christi, der ‚crux intelligibilis' einen Platz mitten in der Theologie an [82]. Alles das wird nun in der bonaventurianischen Mystik überboten, und darin besteht ihr Verdienst, daß sie die mystische Erkenntnis eine Verbindung mit der theologischen eingehen läßt und bereits in der theologischen die Hinordnung auf die mystische hervorkehrt, wobei die Geistesgaben, wohl zum ersten Male in der Geschichte der Theologie, eine geradezu entscheidende Bedeutung erlangen. Es ist nur zu bedauern, daß Bonaventura seine Gedanken über Theologie und Mystik nicht in einem größeren einheitlichen Werk zusammengefaßt hat, wie es den Erfordernissen der damaligen Zeit und auch der Nachwelt entsprochen hätte.

Damit kommt die Sprache auf die Einseitigkeiten und Ergänzungsbedürftigkeit des Systems. Bonaventura hätte unschwer seiner Theologie, auch innerhalb des durch seine nicht zu unterschätzende Eigenart gesteckten Rahmens, eine genauere terminologische Bestimmung mitgeben können. Das Versagen mag zum Teil daher rühren, daß ihm nur eine relativ kurze Zeit (bis zur Übernahme des Generalats in seinem Orden) zur Verfügung stand. Auch der Verzicht auf die aristotelische Begriffssprache, der über an sich berechtigte Anliegen hinausging, wird mitgespielt haben. Auf dem Gebiet der mystischen Erkenntnis kam noch, abgesehen von dem störenden Mangel an Vorarbeiten [83], die Schwierigkeit der zu behandelnden

---

[80] ‚Perscrutatio maiestatis et sublimium potest esse ... in spiritu diabolico, humano et divino ... Tertia vero (est) pietatis' (In Joannem 11: VI, 244 a).

[81] ‚Doctrina fidei magis veraciter est tradita quam aliqua scientia philosophica quia Spiritus sanctus et ipse Christus ... in nullo falsum dixerunt nec in aliquo possunt reprehendi, quod de nullo philosopho arbitror vere posse dici in traditione alicuius doctrinae, immo inveniuntur veris multa falsa permiscuisse' (In 3. sent. d. 23, a. 1, q. 4, ad 4; III, 482 b).

[82] Breviloquium prol. 6 (V, 208 a).

[83] Allein Richard von St. Viktor kann, soweit Texte vorliegen, als Wegbereiter in Betracht gezogen werden; siehe dazu: *J. Beumer*, Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker: Schol 31 (1956) 213–238. Selbstverständlich stützt sich Bonaventura auch direkt auf Dionysius, was nicht nur die zahlreichen Zitate beweisen, sondern auch die Parallelen in der Ausdrucksweise (zumal die häufigen Wortbildungen mit ‚super').

Materie hinzu. Bonaventura weist zwar manchmal auf die Erfahrung hin, und hiermit hat er wohl seine eigene gemeint, aber dadurch ist ihm anscheinend noch nicht ganz gegeben, die mystischen Erlebnisse in einer Sprache zu erklären, die auch Außenstehenden das schlechthin Unerklärliche irgendwie mit bekannten Begriffen faßbar zu machen sucht. Es versteht sich von selbst, daß infolge dieser objektiven Feststellungen die Gesamttheologie des großen Franziskaner-Scholastikers keine Einbuße erleidet.

Die Leistungen Bonaventuras haben vielfach auf die Folgezeit eingewirkt. Aber in der eigentlichen Theologie war der Einfluß kaum derart, wie er der Bedeutung des für die Tiefe berechneten Werkes voll entsprochen hätte; denn nach einer kurzen Zeit des Überganges (bei Matthaeus von Aquasparta, Roger Marston und anderen Schülern) hat die Autorität Bonaventuras sogar in seinem eigenen Orden (weniger bei den Konventualen und den Kapuzinern) der des Duns Scotus und bisweilen auch der eines Wilhelm Ockham weichen müssen. Nur auf dem Gebiet der Aszetik und der Mystik liegt der Sachverhalt anders, da die französische und die deutsche Spiritualität des Spätmittelalters[84], die Vertreter der ‚Devotio moderna' und namentlich Franz von Sales in ihm Vorbild und Anregung gefunden haben.

[84] *M. Grabmann*, Der Einfluß des hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters: ZKathTh 69 (1944) 19–27.

# Gotteserkenntnis und ‚conversio' bei Bonaventura

Von Heinz Schulte, S. J.

## I. Gotteserkenntnis als „Fundament" jeder anderen sicheren Erkenntnis

### 1. Das Beweisziel von De Mysterio Trinitatis I, 1

Gerade in den Grenzfällen des Denkens, wie der Frage der natürlichen Gotteserkenntnis, zeigt sich oft die Eigentümlichkeit, zeigen sich auch die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen eines Philosophierens klarer als an weniger exponierter Stelle[1]. Auch bei Bonaventura [2] wird die Eigenart des erkenntnistheoretischen Ansatzes in besonderer Weise bei der Frage nach dem Dasein Gottes sichtbar.

Bereits die Art der Fragestellung zeigt einen bezeichnenden Unterschied zu Thomas von Aquin. Thomas fragt in der Summa Theologica[3] „Ob Gott existiert" und bietet als Überschrift zum Kapitel der Gottesbeweise in der Summa contra gentiles[4] „Gründe für den Gottbeweis". Auch an anderen Stellen, wo er – darin eher Bonaventura ähnlich – nach der Art und Möglichkeit unserer Gotteserkenntnis fragt, wird sichtbar, daß dies alles auf einen eigentlichen Beweis für das Dasein Gottes abzielt, das zu beweisen ist: z. B. im Sentenzenkommentar, wo die Frage „Ob Gott vom geschaffenen Intellekt erkannt werden kann" [5] und wo die Frage „Ob Gott vom Menschen durch die Geschöpfe erkannt werden kann" [6] trotz der starken Betonung der Exemplarursächlichkeit [7] hindrängt zum Gottesbeweis [8]. Ähnlich ist es im In Boëthium de Trinitate [9], wo die Frage „Ob der menschliche Geist zur Erkenntnis Gottes gelangen

---

[1] Vgl. zum Folgenden allgemein: *R. Guardini*, Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras, hrsg. v. *W. Dettloff* (Leiden 1964); *E. Gilson*, Die Philosophie des hl. Bonaventura (Darmstadt 1960); *N. Bizzotto*, Erkenntnis und Existenz, eine Untersuchung über die Erkenntnislehre Bonaventuras (Wien 1972); *F. Sakaguchi*, Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras (München 1968).

[2] Es wird zitiert nach: Doctoris Seraphici *Bonaventurae* ... Opera Omnia ... edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi 1891 ff. Die Angaben in Klammer betreffen Band und Seite dieser Ausgabe.

[3] *Thomas v. Aquin*, Summa Theologica (S. Th.) I, q. 2, a. 3: Utrum Deus sit.

[4] Summa contra gentiles (S. c. G.) I, cap. 13: Rationes ad probandum Deum esse.

[5] In I Sent. dist. 3 q. 1 a. 1: Utrum Deus possit cognosci ab intelluctu creato.

[6] Ebd. a. 3: Utrum Deus possit cognosci ab homine per creaturas.

[7] Ebd. a. 3 c.

[8] Ebd. a. 3 c.

[9] Expositio super librum Boëthii de Trinitate q. 1 a. 2: Utrum mens humana possit ad Dei notitiam pervenire.

könne" schließlich auf den eigentlichen Beweis für das Dasein Gottes hinführt [10].

Ganz anders Bonaventura. Der klassische Text, an dem er über die Gotteserkenntnis spricht, ist der Anfang der Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis [11]. Der Vorspruch der Quaestio umreißt ihre Absicht so:

Da wir über das Mysterium der Dreifaltigkeit einige Untersuchungen anstellen wollen, schicken wir, unterstützt von der zuvorkommenden göttlichen Gnade, zwei Fragen als Praeambeln voraus: die eine ist das Fundament jeder Erkenntnis, die Anspruch auf Sicherheit erhebt (cognitio certitudinalis), die andere ist das Fundament jeder Glaubenserkenntnis. Die erste Frage lautet: Ist es eine unbezweifelbare Wahrheit, daß Gott ist (verum indubitabile) (Art. 1), die zweite Frage lautet: Ist es eine Glaubenswahrheit, daß Gott dreifaltig ist? (Art. 2).

Ziel des ersten Artikels ist also nicht eigentlich der Beweis für die Existenz Gottes, sondern ein erkenntnistheoretisches: nämlich der Aufweis, Grundlage aller Sicherheit beanspruchenden Erkenntnis sei, daß die Existenz Gottes eine „unbezweifelbare Wahrheit" ist. Auch *Augustinus* sucht ja in seinem berühmten „Veritas-Gottesbeweis" [12], ausgehend von ganz unbezweifelbaren Wahrheiten (‚manifestissima', ‚verissima', ‚certissima' [13]), nicht nur Gott, sondern das Fundament aller Erkenntnis, allen Lebens und allen Seins und findet es für sich im Kontakt mit der „Wahrheit" Gottes.

Die „drei Wege", in denen Bonaventura dieses Ziel erreichen will, unterscheiden sich grundsätzlich von den berühmten ‚quinque viae' des Thomas von Aquin[14]. Die ‚quinque viae' sind fünf Weisen, die Endlichkeit der Welt auf ihren ermöglichenden Grund hin zu übersteigen. Sie sind fünf Gottesbeweise. Die drei Wege des Bonaventura wollen das Fundament jeder sicheren Erkenntnis aufzeigen. Auch die äußere Form der „drei Wege" und der „fünf Wege" ist sehr verschieden. Thomas führt die fünf Gedankengänge, besonders den ersten, bei aller Gedrängtheit doch im einzelnen durch (diese Gedrängtheit gibt ja immer wieder zu dem Mißverständnis Anlaß, die thomanischen Gottesbeweise seien besonders leicht zu verstehen bzw. zu widerlegen). Bonaventura bietet nur Denkanstöße, Grundideen, sozusagen jeweils nur die ‚ratio probandi'; in den beiden ersten [15] „Wegen" je zehn, im letzten neun.

[10] Ebd. ed. *B. Decker* 66, Z. 6–17.

[11] *Bonaventura*, Quaest.disp. de Mysterio Trinitatis, q. 1, a. 1 (V, 45–51).

[12] *Augustinus*, de libero arbitrio II, 1–13.

[13] Ebd. II, 3 (Ed. *W. M. Green*, Corp. Christ., ser. lat. 29, 239 Z. 6; 240 Z. 24; 240 Z. 13 u. ö.).

[14] S. Th. I, q. 2, a. 3.

[15] Vgl. zum „ersten Weg" des Bonaventura: *H. Schulte*, Personales und sachorientiertes Denken, zwei Typen mittelalterlicher Gotteslehre: Bonaventura und Duns Scotus: Deus et homo ad mentem J. Duns Scoti, Acta Tertii Congressus Internationalis Scotistici, Vindebonae 28 sept. – 2 oct. 1970 (Romae 1972) (StudScholScot, 5), bes. 167–170.

Es handelt sich dabei um eine zunächst verwirrende Fülle von Material aus der ganzen Philosophie- und Theologiegeschichte vor Bonaventura. Viele Einzelgedanken wären in sich Gottesbeweise von der Art wie sie z. B. Thomas vorlegt, andere waren schon immer in ihrer Schlüssigkeit umstritten (schon an ihrem ursprünglichen Ort z. B. bei Augustin oder bei Anselm). Wir dürfen aber jedenfalls nicht vergessen, was die *Beweisabsicht* Bonaventuras war [16], die er sich ausdrücklich zum Thema der Quaestio gemacht hatte: es geht zunächst nicht um einen Beweis für das Dasein Gottes, auch wenn viele der vorgebrachten Argumente dafür verwendet werden können, sondern um den Aufweis des „Fundaments jeder sicheren Erkenntnis". Es ist daher nicht gestattet, diese mehrfach genannte Beweisabsicht Bonaventuras aus den Augen zu verlieren und etwa aus der Überfülle des Materials ein Argument herauszugreifen, das, so isoliert, natürlich auch den Beweis für das Dasein Gottes abgibt, für ein Dasein Gottes allerdings, das als „zu beweisendes" verstanden wird. Wir werden aber im einzelnen sehen, daß eine solche Absicht eines Gottesbeweises eine Erkenntnistheorie voraussetzt, deren Begrifflichkeit aus der Erfahrung stammt, d. h. aus der Sinnlichkeit und aus der wie auch immer verstandenen geistigen Tätigkeit des erkennenden Subjekts. Bonaventuras erkenntnistheoretischer Ansatz wird sich aber als ganz anders erweisen: in jedem Erkennen ist immer schon die Berührung mit dem Absoluten und der Vorgriff darauf gegeben, deshalb kann die Reflexion auf die Gotteserkenntnis nur zur Aufgabe haben, diese Strukturen offenzulegen, eben zu zeigen, daß „Fundament aller sicheren Erkenntnis die Tatsache ist, daß Gottes Existenz eine unbezweifelbare Wahrheit ist".

Zunächst seien die Grundideen der drei Wege vorgestellt (wie dies auch Bonaventura zunächst tut) [17]:

### 2. Der „erste Weg"

Der erste Weg: Gottes Existenz ist eine unbezweifelbare Wahrheit, weil sie eine jedem Geist eingeprägte Wahrheit ist (verum omnibus mentibus impressum).
Der zweite Weg: Gottes Existenz ist eine unbezweifelbare Wahrheit, weil jede Kreatur sie laut hinausschreit (proclamat) – Variationen über das bekannte Argument aus der Kontingenz, allerdings mit der Beweisabsicht Bonaventuras.
Der dritte Weg: Gottes Existenz ist eine unbezweifelbare Wahrheit, weil sie in sich selbst die allersicherste und evidenteste Wahrheit ist –

[16] Myst. Trin. I, q. 1. a. 1: im Vorspruch, Titel der quaestio und Titel des Artikels (V, 45) sowie in der ‚conclusio viae primae' (V, 46), der ‚conclusio viae secundae' (V, 47), der conclusio generalis (V, 49).
[17] Ebd. (V, 45) initium articuli.

die Argumente aus Kapitel 2–4 des Proslogion *Anselms von Canterbury*, wieder mit der Beweisabsicht Bonaventuras.

Es würde den Rahmen dieser kurzen Untersuchung bei weitem sprengen, wollten wir nun versuchen, der Reihe nach alle 29 Argumente Bonaventuras zu verfolgen. Es bleibt uns also gar nichts anderes übrig, als einige besonders typische herauszugreifen, besonders aus dem „ersten Weg".

In diesem, für ihn besonders typischen Weg, zeigt Bonaventura, daß und wie das Wissen um die Existenz Gottes jedem vernünftigen Geist eingeprägt ist. Der Weg ist eine Analyse eben dieses Geistes, seiner Erkenntnisvollzüge, seines Strebens: der menschliche Geist ist immer schon bei Gott, jedes Streben nach ihm, jede Gotteserkenntnis ist nur möglich, weil wir nicht auf ihn zugehen müssen, bei dem wir schon sind. Neben reinen Autoritätsbeweisen gibt Bonaventura dafür drei Typen von Begründungen: [17a]

I. Nr. 3. Ebenso Boëthius [18]: „Dem Geist der Menschen ist die Sehnsucht nach dem Wahren und Guten eingepflanzt", die Sehnsucht nach dem Wahren und Guten setzt aber bereits eine Kenntnis derselben voraus; also ist dem Geist der Menschen eine Kenntnis des wahren Guten und eine Sehnsucht nach dem am meisten Ersehnbaren eingepflanzt; dieses Gut aber ist Gott, also ...

Nr. 6. Weiter: dem menschlichen Geist ist eine Sehnsucht nach Weisheit eingepflanzt. Der Philosoph (Aristoteles) sagt [19]: „Alle Menschen wollen von Natur aus wissen", am begehrenswertesten ist aber die ewige Weisheit, also ist das Streben nach dieser Weisheit dem menschlichen Geiste in ganz besonderer Weise angeboren. Wie früher gesagt wurde, kann man aber nicht lieben, was man nicht vorher wenigstens irgendwie erkannt hat; also muß irgendeine Kenntnis dieser höchsten Weisheit dem menschlichen Geist eingeprägt sein. Das aber bedeutet vor allem zu wissen, daß Gott selbst oder die Weisheit selbst existiert.

Nr. 7. Uns allen ist die Sehnsucht nach Glück in dem Maße zu eigen, daß keiner darüber im Zweifel sein kann, ob der andere glücklich sein will. Das sagt Augustinus an verschiedenen Orten. Glückseligkeit aber besteht im höchsten Gut, das Gott ist. Wenn also ein solches Streben bereits irgendeine Kenntnis voraussetzt, muß der menschlichen Seele eine Kenntnis der Existenz des höchsten Gutes oder Gottes eingepflanzt sein.

Nr. 8. Der Seele ist ein Durst nach Frieden eingepflanzt, und zwar so sehr, daß Frieden sogar durch sein Gegenteil hindurch gesucht wird. Die Sehnsucht nach Frieden bleibt selbst den Verdammten und Dämonen, wie im 19. Buch von ‚de Civitate Dei' gezeigt wird. Wenn also der Friede für einen vernünftigen Geist sich nur im unveränderlichen und ewigen Seienden findet und dieses Streben wiederum irgendeine Kenntnis vom Erstrebten voraussetzt, ist ein Wissen um ein unveränderliches und ewiges Seiendes dem vernünftigen Geiste angeboren [20].

II. Nr. 9. Der Seele ist ein Haß gegen das Falsche eingepflanzt; jeder Haß stammt aber aus der Liebe: also ist der Seele eine noch viel intensivere Liebe zum Wahren eingepflanzt, jenem Wahren vor allem, auf das hin die Seele immer schon geschaffen

---

[17a] Die Einteilung in „drei Wege" findet sich bei Bonaventura; die Ordnung der drei Typen von Gründen innerhalb des ersten Weges stammt von uns.

[18] *Boëthius*, de consolatione Philosophiae 3, prosa 2 (ed. *W. Gothein*, 129).

[19] *Aristoteles*, Metaphysik I, 1 (980 a).

[20] Myst. Trin. I, q. 1, a. 1 nr. 3 (V, 45); nr. 6 (V, 46); nr. 7 (V, 46); nr. 8 (V, 46).

ist. Wenn aber das das erste Wahre ist, folgt notwendig, daß ein Wissen um das erste Wahre dem vernünftigen Geiste eingepflanzt ist...
Nr. 5. ... Die Existenz Gottes ist die edelste aller Wahrheiten, und dazu noch die uns am meisten gegenwärtige; daher ist es unangemessen, daß gerade diese Wahrheit dem menschlichen Geist verborgen sei.
II.I. Nr. 5. Siehe oben: „die uns am meisten gegenwärtige" ...
Nr. 10. Der vernünfttigen Seele ist ein Wissen um sich selbst eingepflanzt; denn die Seele ist sich selbst gegenwärtig und für sich selbst erkennbar; Gott aber ist der Seele aufs höchste gegenwärtig und durch sich selbst erkennbar; also ist der Seele selbst ein Wissen um ihren Gott eingepflanzt...
Nr. 4. ... Wenn der Seele von Natur aus eingeprägt ist, Bild Gottes zu sein, dann ist ihr von Natur eine Kenntnis Gottes eingepflanzt. Das von Gott Ersterkennbare ist aber, daß er ist: also ist das Wissen um die Existenz Gottes dem menschlichen Geist von Natur her eingepflanzt[21].

Bonaventura sagt also keineswegs, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte, wir hätten in dem Sinn ein Wissen um die Existenz Gottes, daß wir sein Wesen schauten[22]. Das Wissen um Gottes Existenz, das übrigens Grade zuläßt[23], wird vielmehr von drei Seiten her vermittelt: in der ersten Gruppe der angeführten Texte ist die Begründung dafür, daß das Wissen um die Existenz Gottes jedem vernünftigen Geist angeboren sei, die Tatsache, daß wir immer schon bei Gott sind, weil man nichts erstreben kann (also noch nicht bei ihm sein kann), ohne wenigstens irgendwie im Vorgriff schon bei ihm zu sein; die Begründung der zweiten Gruppe von Texten ist die Zuversicht, daß unsere geistigen Vermögen nicht prinzipiell ins Leere laufen können; die der dritten Gruppe von Texten eine eher ontologische als erkenntnistheoretische: da Gott der Seele tatsächlich gegenwärtig ist, kann sie nicht völlig über seine Existenz im unklaren sein.
Dagegen erheben sich aber sofort schwerwiegende Bedenken:
1. Muß der „Vorgriff", der tatsächlich in jedem Streben und auch Erkennen impliziert ist, im Fall der angestrebten Gotteserkenntnis nicht eine prinzipiell andere Struktur haben? Wenn man einmal davon ausgeht, daß das hier Erstrebte prinzipiell außerhalb des Bereichs unserer möglichen Erfahrung liegt, muß doch dieses „immer schon beim Angestrebten sein" etwas anderes meinen als bei jedem sonstigen Strebeakt.
2. und 3. Die Schlüssigkeit von Gottesbeweisen aus der Unmöglichkeit, daß unsere geistigen Vermögen prinzipiell ins Leere laufen könnten, ist ja nicht unumstritten. Hier bei Bonaventura wird dieser Gedankengang aber mit dem anderen gekoppelt, daß Gottes Existenz schon deshalb jedem vernünftigen Geist bekannt sei, weil er ihm ontologisch innewohne. Das heißt aber, alle drei Beweisführungen, die ja einen

[21] Ebd. nr. 9 (V, 46); nr. 5 (V, 45); nr. 10 (V, 46); nr. 4 (V, 45).
[22] Vgl. *E. Gilson*, Bonaventura, 142 u. 584.
[23] Myst. Trin. I, q. 1, a. 1 conclusio (V, 49 Sp. 2).

erkenntnistheoretischen Prozeß, nämlich die Gotteserkenntnis beschreiben wollen, laufen darauf hinaus, daß eine Gegenwart Gottes im Erkenntnisvermögen postuliert wird, deren Art und Weise zwar noch nicht geklärt, deren Tatsache aber bei Bonaventura offenbar den Kern seiner Überlegungen über die Gotteserkenntnis ausmacht. Es handelt sich also offenbar nicht darum, daß ein Gottesbeweis im Sinne eines Überstiegs über die Erfahrungswelt (hier im ersten Weg: der menschlichen und personalen Erfahrung) angestrebt wird. Ganz wie im Programm des Artikels angekündigt wird, geht es Bonaventura offenbar darum, in der Frage nach der Gotteserkenntnis an einem Grenz- und Modellfall seine Auffassung von der Struktur der menschlichen Erkenntnis zu zeigen, nicht aber etwas von ihr Verschiedenes schlußfolgernd zu beweisen.

### 3. Der „zweite Weg"

Ziel des „zweiten Weges" – das ist gerade hier besonders in Erinnerung zu rufen – ist wiederum zu zeigen, daß „Gottes Existenz eine unbezweifelbare Wahrheit" ist. Von dieser Tatsache wird behauptet, sie sei „Fundament jeder Erkenntnis, die Anspruch auf Sicherheit mache" [24]. Der Grund, den der zweite Weg dafür angibt, ist die Kreatürlichkeit, die Gottes Existenz als unbezweifelbare Wahrheit laut verkünde (hinausschreie). Da dieses Mal alle 10 Gründe vom selben Typ sind, genüge es, drei als Beispiel anzuführen:

Nr. 13. Weiter: wenn es mögliches Seiendes gibt, gibt es notwendiges Seiendes. Möglichkeit besagt nämlich Indifferenz zu Sein oder Nichtsein. Indifferent zu Sein oder Nichtsein kann aber etwas nur sein durch ein anderes, völlig zum Sein Determiniertes. Wenn also das notwendige Seiende, das keinerlei Möglichkeit zum Nichtsein kennt, Gott ist, jedes andere Seiende aber in irgendeiner Weise Möglichkeit besagt, lassen alle Differenzen des Seienden den Schluß zu, daß Gott ist.

Nr. 14. Weiter: wenn es relatives Seiendes gibt, gibt es absolutes Seiendes, denn Relatives findet sein Bezugsziel nur im Absoluten. Ein absolutes Seiendes aber, das von keinem anderen abhängig ist, kann nur ein Seiendes sein, das von keinem anderen etwas empfängt. Dies ist aber das erste Seiende. Jedes andere Seiende ist in irgendeiner Weise Seiendes in Abhängigkeit. Also lassen wiederum alle Differenzen unter Seienden den Schluß zu, daß Gott ist.

Nr. 18. Weiter: wenn es Seiendes in Potenz gibt, gibt es Seiendes im Akt. Nichts kann nämlich von der Potenz in den Akt übergeführt werden, außer durch ein bereits akthaftes Seiendes; außerdem gäbe es keine Potenz, wenn sie nicht gerade zum Akt überführbar wäre. Wenn also das Seiende, das Reiner Akt (actus purus) ist, in dem es keinerlei Potentialität gibt, Gott ist, läßt jedes Seiende, das von diesem ersten Seienden verschieden ist, den Schluß zu, daß Gott ist [25].

Es handelt sich also um Abwandlungen des bekannten Gottesbeweises aus der Kontingenz. Man hat die Frage gestellt, ob die Kürze dieser Beweisführungen (sie bieten ja praktisch kaum mehr als jeweils den

[24] Myst. Trin. I, q. 1, a. 1 Vorspruch (V, 45).
[25] Ebd. nr. 13 (V, 46); nr. 14 (V, 46); nr. 18 (V, 47).

Kern eines weiter auszuführenden Gedankens) nicht dafür spreche, daß sie fast nachlässig hingeworfen seien, einen Beweis für das Unvollendete an Bonaventuras Werk darstellten, ein Zeichen dafür, wie unwichtig Bonaventura der Ausgangspunkt seiner „Gottesbeweise" aus der Sinnenwelt gewesen sei [26]. Gerade weil einem die Gedanken auf dem Hintergrund der ausführlicheren thomanischen Gottesbeweise so bekannt sind, kann man sich diese Frage stellen. Wenn man aber einmal die bloße Ausführlichkeit (die ja auch bei Thomas in Grenzen bleibt) nicht als Wert in sich betrachtet, scheinen die präzisen Kurzargumente des Bonaventura gerade besonders durchsichtig, auf das Wesentliche beschränkt, in ihrer eigentümlichen Auffächerung des Kontingenzarguments von besonderem Reiz. Daß Bonaventura die Diskussion des regressus in infinitum nicht vornimmt, nützt gerade der metaphysischen Stringenz der Argumente eher: bei seiner Anordnung des Stoffes besteht nicht einmal die Möglichkeit, das Erste Seiende mit in die Kette der von ihm verursachten, bedingten, geschaffenen Seienden zu stellen, die „Erstursache" auf die Ebene der „Zweitursachen" herabzuziehen. Bei der Aufstellung von Ursachen- und Verhältnisketten liegt dieses Mißverständnis immer wieder nahe. Hier jedenfalls wird Ursächlichkeit, Relativität, Potentialität usw. auf ihren Kern zurückgeführt: die Kontingenz, die sich nicht selbst begründen kann. Trotzdem: es ist unmöglich, diese Beweise einfach auf die Ebene der ‚quinque viae' zu stellen. Ihr Beweismittel mag den thomanischen Gottesbeweisen sehr nahe stehen, ihr Beweisziel nicht. So sehr die einzelnen Gedanken schlüssige Gottesbeweise sind (wie der Kontingenzbeweis überhaupt), die Tatsache, daß Kontingenz sich nicht selbst begründen kann, wird hier nur indirekt dazu benutzt, die Existenz Gottes zu beweisen. Das, worum es geht, ist nach dem Programm der Quaestio zu zeigen, daß Gottes Existenz als unbezweifelbare Wahrheit Fundament unserer sicheren Erkenntnis ist. Wie ist sie dies aber?

### 4. Der „dritte Weg"

Auch aus dem „dritten Weg" greifen wir einige typische Nummern heraus:

Nr. 22. Weiter: Anselm beweist dies (daß man Gottes Existenz nicht nicht einsehen kann) so: „Gott ist das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Was so ist, daß es nicht nicht gedacht werden kann, ist aber *wahrer als* das, von dem gedacht werden kann, daß es nicht ist." Wenn also Gott das ist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann nicht gedacht werden, daß Gott nicht ist [27].
Nr. 23. Weiter: ein Seiendes, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann,

[26] *É. Gilson*, Bonaventura, 146.
[27] *Anselm von Canterbury*, Proslogion cap. 3 und 4 (ed. *F. S. Schmitt* I, 102–104).

ist von der Art, daß es nur als in Wirklichkeit existierend gedacht werden kann[28]. Wäre es nämlich nur im Erkennen (in sola cogitatione), dann wäre es gerade nicht das Seiende, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Wenn also ein solches Seiendes gedacht wird, ist notwendig, daß es in Wirklichkeit ist, jenes Seiende nämlich, von dem nicht gedacht werden kann, daß es nicht ist.

Nr. 25. Weiter: Augustin sagt in seinen Soliloquien[29], daß Wahrheit nur durch die erste Wahrheit gesehen wird. Die Wahrheit aber, durch die alle andere Wahrheit gesehen wird, ist die unbezweifelbarste Wahrheit. Also ist die Wahrheit der Existenz Gottes nicht nur eine unbezweifelbare Wahrheit, sondern die Wahrheit, über die hinaus man nichts Unbezweifelbareres denken kann. Also existiert ein solches Wahres, von dem nicht gedacht werden kann, daß es nicht sei.

Nr. 26. Weiter: Agustinus beweist das so[30]: Denkbares ist Aussagbares. Es ist aber in keiner Weise aussagbar, daß Gott nicht sei, ohne eben dadurch auszusagen, daß er ist. Das zeigt sich so: wenn es keine Wahrheit gibt, ist es wahr, daß es keine Wahrheit gibt. Wenn aber das wahr ist, ist etwas wahr, und wenn etwas wahr ist, dann die erste Wahrheit. Wenn man also nicht sagen kann, Gott sei nicht, kann man es auch nicht denken.

Nr. 28. Weiter: „Kein Satz ist wahrer als der, in dem dasselbe von sich selbst ausgesagt wird" (Boethius). Wenn ich aber sage, daß Gott ist, ist dieses von Gott ausgesagte Sein ebendasselbe, was Gott ist, denn Gott ist sein Sein. Also ist kein Satz wahrer und evidenter als der, in dem gesagt wird, Gott sei; also kann auch niemand sagen, dieser Satz sei falsch oder auch nur an ihm zweifeln.

Nr. 29, 2. Teil: Ähnlich ist aber der Schluß: Wenn Gott Gott ist, ist Gott. Der Vordersatz ist so wahr, daß er nicht nicht gedacht werden kann. Also ist der Satz „Gott ist" ein unbezweifelbarer Satz[31].

Der „dritte Weg" zu beweisen, daß die Existenz Gottes eine unbezweifelbare Wahrheit ist, will also zeigen, daß der Satz „Gott existiert nicht" nicht gedacht werden kann. Es ist natürlich, daß Bonaventura in diesem Zusammenhang das klassische Proslogionargument des Anselm von Canterbury heranzieht, das so viele divergierende Interpretationen gefunden hat. Gerade seine Haltung zum Proslogionbeweis zeigt aber auch den Kern des Problems der Gotteserkenntnis bei Bonaventura.

Thomas von Aquin[32] subsumiert Anselms Problem unter die Frage, ob der Satz „Gott ist" ein durch sich selbst einsichtiger Satz (eine ‚propositio per se nota'), ein Satz, „dessen Prädikat bereits im Subjekt beschlossen ist"[32a] sei. Nach einer Entwicklung, auf die hier nicht näher einzugehen ist, sagt Thomas dann in der Theologischen Summe kurz und bündig: daraus, daß ich verstehe, was mit dem Namen ‚quo maius cogitari non potest' gemeint ist [nämlich, daß Gott nicht als nichtexistierend gedacht werden kann], folgt noch nicht, daß

---

[28] Ebd. cap. 2 (I, 101).

[29] *Augustinus*, Soliloquien I, cap. 8, nr. 15.

[30] Ebd. cap. 15, nr. 27.

[31] Myst. Trin. I, q. 1, a. 1 nr. 22 (V, 47); nr. 23 (V, 47); nr. 25 (V, 47); nr. 26 (V, 47); nr. 28 (V, 48); nr. 29/2 (V, 48).

[32] *Thomas von Aquin:* in I Sent, dist. 3 q. 1, a. 2; exp. super librum Boethii de Trinitate I, 3; Quaest.disp. de ver. q. 10, a. 12; S. c. G. I, 10 und 11; S. Th. I, q. 2, a. 1.

[32a] Ebd. in corpore art.

ich einsehe, das, was mit diesem Namen gemeint ist, existiere in Wirklichkeit, sondern eben nur in meinem Verstande. Kurz danach sagt Thomas an derselben Stelle bezeichnenderweise: „Daß es, allgemein gesagt, Wahrheit gibt, ist durch sich selbst bekannt; daß es aber eine Erste Wahrheit gibt, ist gerade nicht durch sich selbst bekannt." Darauf aber will Bonaventura in seiner augustinisierenden Anselm-Interpretation (und -Adaptation für seinen Beweiszweck) gerade hinaus. Anselms Hauptgedanke ist, daß Gott, von dem geglaubt wird, er sei dasjenige, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, existieren müsse, weil reale und bloß gedachte Existenz „größer" sei als bloß gedachte. Anselm sagt aber keinesfalls so deutlich, wie das Bonaventura (in Nr. 22) unterstellt, notwendige Existenz sei „wahrer" als nichtnotwendige.
In Kap. 2 wird, wie gesagt, wirkliche und gedachte Existenz „größer" genannt als nur gedachte [33].
In Kap. 3 wird allerdings die notwendige Existenz (das nicht Nicht-Gedachtwerden-Können) ‚vere' und ‚verissime' esse genannt [34].
In Kap. 4 wird die wahre Gotteserkenntnis ‚vere cogitare' genannt [35].

Anselm selbst spricht also unmittelbar vom ‚maius esse', nicht von einem ‚verius esse' wie Bonaventura. Die Diskussion über die Interpretation des Proslogionbeweises geht aber gerade darüber, was man unter ‚quod maius est' zu verstehen hat. Bei vielen Autoren, auch bei Thomas, wird hier, von einer an der Abstraktion aus der Sinnlichkeit her orientierten Erkenntnistheorie her, behauptet, im ‚quod maius est' passiere eben der Übergang von der Denk- in die Seinsordnung. Man operiert dann von einer Begrifflichkeit her, die allein aus dem Erfahrungsbereich abstrahiert ist und selbst nichts bietet, was diesen Erfahrungsbereich überschreitet. Für Bonaventura hat aber dieser Übergang etwas mit der „größeren Wahrheit" zu tun, die sich eben in ihm zeige [36]. Oft hängen bei Bonaventura die sich folgenden Einzelargumente inhaltlich zusammen. So auch hier. Bereits in nr. 25 bezieht sich Bonaventura auf die berühmte Augustinusstelle, in der gesagt wird: Jede Einzelwahrheit wird durch die Erste

---

[33] *Anselm von Canterbury*, Proslogion cap. 2 (ed. *F. S. Schmitt*, I, 101): ‚Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est.'

[34] Ebd. cap. 3 (I, 103); ‚Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.'

[35] Ebd. cap. 4 (I, 103): quod si vere, immo quia vere et cogitavit . . .

[36] *Bonaventura* formuliert im Sentenzenkommentar I, dist. 8, p. 1, q. 2 das Anselmsche Problem als Quaestionenüberschrift so: ‚Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse.'
Vgl. zum Verhältnis Bonaventura – Anselm: *J. Chatillon*, De Guillaume d'Auxerre à S. Thomas d'Aquin. L'Argument de saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIII siècle: Spicilegium Beccense I, Congrès Intern. du IX centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec (Paris 1959) 273–294.

Wahrheit erkannt [37]. Weil aber diese Erste Wahrheit, in der wir alle andere Wahrheit erkennen, im Erkenntnisakt immer schon anwesend ist, deshalb ist die Einsicht in die Existenz Gottes die Wahrheit, über die nichts Unbezweifelbareres mehr gedacht werden kann.

Es soll hier nicht darauf eingegangen werden, ob Bonaventura mit einer solchen, augustinisierenden Interpretation des Proslogionarguments [38], den eigentlichen, augustinischen Denkhintergrund des Anselm von Canterbury besser trifft als Thomas [39], auch wenn man zugeben muß, daß Bonaventura gewisse Akzente stärker setzt als Anselm [40]. Was auch immer von Bonaventuras Anselmdeutung zu halten sein mag: jedenfalls führt sie wieder zum gleichen Problem: Wenn Gotteserkenntnis Fundament jeder sicheren Erkenntnis überhaupt sein soll, und wenn wir auch auf dem „dritten Weg" wieder derselben These begegnen, die Anwesenheit Gottes (hier unter dem augustinischen Namen „Wahrheit") im erkennenden Geiste sei notwendige Voraussetzung jeder Erkenntnis, und Gotteserkenntnis bestehe eben darin, diesen Sachverhalt sichtbar zu machen (nr. 25), dann fragt sich wiederum, wie diese „Anwesenheit" zu verstehen sei. Über diese Frage handelt Bonaventura ausführlich in der 4. Quaestio der Quaestiones disputatae de scientia Christi.

### II. Die Struktur unseres Erkennens

Im Zusammenhang der Fragen nach der Erkenntnis Gottes selbst (q. 2 und 3) und der Erkenntnis Christi (q. 1,5–7) stellt Bonaventura ausführlich die Frage nach der menschlichen Erkenntnis: „Ob alles, was von uns mit dem Anspruch der Sicherheit erkannt wird, in den

---

[37] *Augustinus*, Soliloquien I, cap. 8, nr. 15; vgl. auch Anm. 12.

[38] Es ist bezeichnend, daß *F. S. Schmitt*, Hrsg. der kritischen Ausgabe der Werke Anselms, in seiner Proslogionübersetzung (Stuttgart 1962) das ‚vere esse' einmal so und einmal so übersetzt: „schlechthin wahrhaft existieren", „wirklich sein", „am wahrsten Sein haben" (alle Stellen im 3. Kap.). Zugleich rückt er Anselm weit weg von der Erkenntnistheorie des (Neu-)Platonismus, für die immerhin Anselms (und Bonaventuras) geistiger Vater Augustinus einer der Haupttradenten ins Mittelalter war: *F. S. Schmitt*, Anselm und der (Neu-)Platonismus: Analecta Anselmiana 1969 (1) 39–71.

[39] Vgl. auch *Thomas*, Quaest.disp. de ver. I, a. 3–5.8.

[40] Zur Diskussion um das ‚vere esse' bei Anselm vgl. *R. Pouchet*, La rectitudo chez S. Anselm (Paris 1964); *A. Stolz*, ‚vere esse' im Proslogion des hl. Anselm: Schol 1934 (9) 400–409.

*G. Söhngen*, Die Einheit in der Theologie in Anselms Proslogion, zuletzt in: Die Einheit in der Theologie ... (München 1952).

*K. Barth*, Fides quaerens intellectum ... (München 1931) 102.

*M. Cappuyns*, L'argument de S. Anselme: RechThAncMéd 1934 (6) 313–330.

*A. Kolping*, Anselms Proslogionbeweis im Zusammenhang seines spekulativen Programms ‚Fides quaerens intellectum' (Bonn 1938) 47.

*É. Gilson*, Sens et nature de l'Argument de S. Anselme: ArchHistDoctrLittMA 1934 (9) 5 ff.

ewigen Gründen erkannt wird" [41]. Es geht also genau um die Art von Erkenntnis, um die es auch in De Mysterio Trinitatis gegangen war: um die ‚cognitio certitudinalis', von der gesagt worden war, ihr „Fundament" sei die unzweifelhaft erkannte Existenz Gottes. Auch die äußere Form ähnelt mit der Fülle der nur kurz angerissenen, aneinander gereihten Argumente der bereits bekannten Quaestio.

### 1. Die Begründung eines „Einflusses von oben" beim Erkenntnisakt

Neben reinen Autoritätsbeweisen und Argumenten, die mehr äußerlich von der Schwäche des menschlichen Verstandes ausgehen, stehen folgende, entscheidende Begründungen für die Notwendigkeit eines göttlichen Einflusses bei der Erkenntnis:

Nr. 25. Weiter: kein unvollkommenes Seiendes kann, was es selbst betrifft, erkannt werden, außer durch ein vollkommenes Seiendes[42]. Jedes geschaffene Wahre ist aber, was es selbst betrifft, Schatten und Unvollkommenheit: also kann nichts erkannt werden als nur durch jenes höchste Wahre.
Nr. 26. Weiter: nichts kann richtig und sicher (‚certitudinaliter') erkannt werden, wenn es nicht an einer Regel gemessen wird, die in keiner Weise depraviert werden kann. Dies gilt aber nur für jene Regel, die wesenhaft selbst Rechtheit[43] ist. Das ist aber nur die ewige Wahrheit und die ewige Vernunft. Also gibt es keine sichere Erkenntnis, es sei denn, sie wird gemessen an der ewigen Regel.
Nr. 17. Unveränderliches steht über dem Veränderlichen. Das aber, wodurch mit Sicherheit (certitudinaliter) erkannt wird, ist unveränderlich, da notwendig wahr. Unser Geist aber ist veränderlich. Also liegt das, wodurch wir erkennen, über unserem Geist. Über unserem Geist ist aber nur Gott und die ewige Wahrheit: also ist das, wodurch Erkenntnis ist (quo est cognitio) die göttliche Wahrheit und die ewige Vernunft.
Nr. 18. Unbeurteilbares steht über Beurteilbarem. Das Gesetz aber, nach dem wir urteilen, ist nicht beurteilbar, unser Geist aber ist sehr wohl beurteilbar. Also liegt das, wodurch wir erkennen, über unserem Geist. Dies aber ist nur die Wahrheit und die ewige Vernunft.
Nr. 19. Unfehlbares steht über Fehlbarem. Das Licht und die Wahrheit, durch die wir mit Sicherheit (certitudinaliter) erkennen, ist unfehlbar, unser Geist aber kann getäuscht werden. Also liegt jenes Licht und jene Wahrheit über unserem Geist, und eben das ist das Licht und die ewige Wahrheit.

Zunächst ist von großer Bedeutung, daß uns hier gesagt wird, was ‚cognitio certitudinalis' ist. Nach n. 17 ist cognitio certitudinalis diejenige Erkenntnis, in der „das, wodurch erkannt wird", die unveränderliche, notwendige Wahrheit selbst ist. Nicht jede Erkenntnis muß aber von dieser Art sein. Zum Beispiel sagt Bonaventura im Sentenzenkommentar ausdrücklich [44]:

---

[41] *Bonaventura*, Quaest.disp. de scientia Christi q. 4, Titel (V, 17).
[42] *Boethius*, de consolatione Philosophiae 3, prosa 10.
[43] Zur Übersetzung „Rechtheit" s. *H. Kohlenberger*, Similitudo und Ratio (Bonn 1972) 92.
[44] *Bonaventura*, in II Sent. d. 39, a. 1, q. 2 (II, 904).

Daraus folgt die Antwort auf die Frage, ob jede Erkenntnis von den Sinnen ihren Ausgang nimmt (utrum omnis cognitio est a sensu). Die Antwort ist: nein (dicendum quod non). Man muß nämlich notwendig sagen, daß die Seele Gott und sich selbst erkennt und daß diese „in ihr sind" (sunt in ipsa) ohne Beihilfe der äußeren Sinne. und [45]:

Augustinus sagt im 9. Buch von De Trinitate: „Der Geist gewinnt die Erkenntnis der nichtkörperlichen Dinge durch sich selbst, so wie er die der körperlichen Dinge durch die körperlichen Sinne gewinnt." Er gibt dafür keinen anderen Grund an, als daß die Erkenntnisbilder (species) der unkörperlichen Dinge nicht in einem Sinn entstehen können. Erkenntnisbilder aber werden durch Sinne erworben.

Für die Gotteserkenntnis zieht Bonaventura daher die Konsequenz [46]:

Gott wird nicht erkannt durch ein [abstraktes] Gleichnisbild (similitudo), das aus den Sinnen stammt; ja mehr noch: das „Wissen um Gott ist uns von Natur her eingeprägt", wie Augustinus sagt.

Bei der Frage nach dem „Einfluß von oben" geht es also nur um die ‚cognitio certitudinalis'. Für sie allein ist Gotteserkenntnis „Fundament" [47].

In den Nummern 17–19 ist Bonaventura guter Schüler Augustins. Seine Gründe sind Variationen des Kerngedankens des Augustinischen „Veritas-Beweises" [48]: Wie bei Augustinus ist die Tatsache, daß unserem Geist Erkenntnisregeln, „die Wahrheit" selbst, vorgegeben ist, Grund dafür, den Geist als von der Wahrheit abhängig „unter ihr stehend" zu bezeichnen. Im (neu-)platonisierenden Weltbild des Augustinus (Stufenbau der Welt: Sein, Leben, Erkennen) steht das, was Voraussetzung des Erkennens ist, es beurteilt, „über" ihm. Da diese „über" dem menschlichen Geist stehende Wahrheit ewig und unveränderlich ist, setzt Augustinus sie mit Gott gleich [48]. Keine geistige Erkenntnis geschieht aber ohne diese Erkenntnisregeln, ohne „die Wahrheit". Also geschieht kein Erkenntnisakt ohne den Einfluß Gottes, ohne „Berührung" mit ihm [49]. Obwohl also Bonaventura die Eigenständigkeit der sinnlichen Erkenntnis bejaht, fordert er als Schüler Augustins für den Bereich der Erkenntnis, der an der ewigen und unwandelbaren Wahrheit teilhat, eine besondere Berührung mit

---

[45] In II Sent., d. 3, p. 2, q. 1, nr. 2 (II, 118).

[48] In II Sent., d. 39, a. 1, q. 2 (II, 904). Die Hrsg. der Quaracchi-Ausgabe weisen darauf hin, daß sich Bonaventura hier täuscht. Er meint Joh. Damascenus. Übrigens korrigiert sich Bonaventura in Myst. Trin. I, q. 1, a. 1, nr. 1. Auch Thomas verwendet S. Th. I, q. 2, a. 1 ad 1 die Stelle.

[47] Vgl. zum Verhältnis sinnliche Erkenntnis – geistige Erkenntnis bei Bonaventura: *F. Sakaguchi*, Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras (München 1968), bes. 27–59.

[48] Vgl. oben Anm. 12.

[49] *R. Guardini*, Systembildende Elemente S. 19 hat eine ganze Reihe von Parallelausdrücken gesammelt: Erkennen, Berühren, Schauen, Eingeprägtsein, Einfluß. Wir vermeiden in dieser kurzen Untersuchung bewußt die noch viel weiter führenden Termini „Licht", ‚Illuminatio'. Vgl. dazu ausgezeichnet Guardini, a. a. O.

dem Göttlichen [50]. Dabei setzt er ebenso wie Augustinus im Veritas-Beweis „die Wahrheit", an der sich unser Erkennen mißt, gleich mit der Ersten Wahrheit, die Gott ist [51]. Von da aus ist es dann nur konsequent, die unbezweifelbare Existenz Gottes zur Grundlage jeder sicheren Erkenntnis zu machen. Erkennen ist ja nur möglich im Kontakt mit der ewigen Wahrheit, Gott. Die Frage nach ihm wird damit wie in Myst. Trin. I, 1, zur Frage nach der Struktur unseres Erkenntnisvermögens.

### 2. ‚conversio' und Gotteserkenntnis

Von besonderem Reiz, geradezu eine Kurzfassung des Ganzen darstellend und zugleich den Abstand zu Thomas bis in äußerlich ähnliche Formulierungen hinein markierend, ist nr. 31 der Quaestio 4 von Sc. Chr.:

> Weiter: es ist die Eigentümlichkeit der Seele, sich auf das Erkennbare (intelligibile) hinzuwenden (converti super), und zwar auf das Erkennbare, das außerhalb [der Seele] liegt, auf das Erkennbare, das innerhalb [der Seele] liegt und das Erkennbare, das über [der Seele] liegt. Die Hinwendung aber zu dem außerhalb [der Seele] liegenden Erkennbaren (conversio ad intelligibile) ist am wenigsten einfach (simplex); die zu dem innerhalb [der Seele] liegenden einfacher; die Hinwendung zum über [der Seele] liegenden Erkennbaren aber die einfachste, denn dieses Erkennbare steht der Seele näher als sie selbst (magis intimum). Je einfacher aber etwas ist, desto früher ist es [52]. Also ist die Hinwendung der Seele zu der ihr innerlichsten Wahrheit von Natur aus früher als ihre Hinwendung zu sich selbst oder zu den äußeren Dingen. Es ist daher unmöglich, daß [die Seele] etwas erkennt, ohne zuvor jene höchste Wahrheit erkannt zu haben (nisi praecognita summa veritate).

Es gibt ja auch andere Fälle, wo augustinisch „besetzte" Worte bei Thomas einen neuen Sinn erhalten: vergl. z. B. die ‚illuminatio' des thomanischen Intellectus agens [53] mit der augustinischen der Ewigen Wahrheit, d. h. Gottes [54]. Auch hier haben wir ein Beispiel dafür, daß mit demselben Wort geradezu das Gegenteil gemeint sein kann. Grundlage jeder, auch der Gotteserkenntnis, ist für Thomas eine Begriffsbildung, die von der ‚conversio ad phantasma' ausgeht [55]. Natürlich ist der Gottesbegriff selbst nicht auf diesem Wege, sondern durch Schlußfolgerung auf das ‚principium eminentissimum' der Geschöpfe [56] entstanden: ‚nominatur „ex" creaturis' [57]. Das begriff-

[50] *R. Guardini* ist (a. a. O., 18) der Meinung, die augustinische und die – vor allem in II Sent. d. 24 p. 1 a. 2, q. 4 (II, 568 ff.) anzutreffende – aristotelische Komponente im Denken des Bonaventura stünden in einem bisher ungeklärten Gegensatzverhältnis.

[51] Vgl. dazu oben Anm. 39: Thomas lehnt dies strikt ab.

[52] *Aristoteles*, Metaphysik 11, 1 (1059 b 30, 34).

[53] Vgl. *K. Rahner*, Geist in Welt (München ²1957) 219–232. Dort auch eine Fülle von Belegen.

[54] Vgl. *R. Guardini*, Systembildende Elemente, 3–39: die Theorie vom Lumen Mentis.

[55] Vgl. *K. Rahner*, a. a. O., 4. Kap.

[56] S. Th. I, q. 13, a. 1 concl.

[57] Ebd., corp. art.

liche Material aller Erkenntnis aber, auch der schlußfolgernden Gotteserkenntnis, wird für Thomas gewonnen aus der Sinnlichkeit und der Tätigkeit des Intellectus agens, der gerade in der ‚conversio' ad phantasma „Geist in Welt" (Rahner) ist.

Für Bonaventura ist dasselbe Wort ‚conversio', ‚converti super' Ausdruck des Gegenteils. Es bezeichnet nicht die Bindung des menschlichen Geistes, gerade auch in seiner Geistigkeit an das sinnlich Erfahrbare, an „Welt", sondern bezeichnet ‚per prius' die Hinwendung zu jener Bedingung menschlicher Erkenntnis, die gerade nicht aus der Sinnlichkeit stammt. Mehr noch: diese Bedingung, der Kontakt mit dem Absoluten, das „Hineinragen des Absoluten in jeden Erkenntnisvorgang" (Guardini) [58], ist so sehr Voraussetzung jeder geistigen Erkenntnis (cognitio certitudinalis), daß Bonaventura sie ‚praecognita' nennen kann, natürlich im Sinn einer sachlichen, nicht einer zeitlichen Priorität.

Gotteserkenntnis ist dann Beweis für das Dasein Gottes, wenn Gott als etwas gesehen wird, das noch nicht gegeben ist, etwas, das daher erschlossen werden muß; wenn versucht wird, im Raum einer eher aristotelisch gefärbten Erkenntnistheorie den Raum möglicher Erfahrung zu überschreiten. Gotteserkenntnis wird identisch mit dem Aufweis der Struktur unseres menschlichen Erkenntnisvermögens, wenn eine eher augustinisch ausgerichtete Erkenntnistheorie als Konstitutiv einer ‚cognitio certitudinalis' den ontologischen Kontakt mit dem Absoluten postuliert. Augustinus hat in seiner Erkenntnislehre die platonische Anamnesistheorie verchristlicht. Bonaventuras „Gottesbeweis" wäre also am ehesten (natürlich mit „Übersetzungen") der platonischen Reflexion auf die Anwesenheit des Immer-schon-Gewußten im Lernvorgang zu vergleichen [59]. Auch dieses gilt es ja nicht als Fremdes zu „beweisen", sondern nur sichtbar zu machen.

Auch für einen sinnvollen Blick auf das Weiterwirken solchen Denkens, kann es nicht primär darum gehen, nur zu suchen, wo die Gotteslehre des Bonaventura direkt zitiert wird [60]. Viel wichtiger ist über alle unmittelbaren Abhängigkeiten hinaus der im Prinzip ähnliche Ansatz der Gotteslehre aus einer Erkenntnistheorie heraus, für die Gott nicht der erst zu Beweisende, sondern der im Erkenntnisakt (wie auch immer) bereits Anwesende ist, den es nur zu entdecken gilt. Das Eindringen einer aristotelisch gefärbten Erkenntnistheorie, vor allem der große Einfluß des Thomas von Aquin, bringt schon in der ersten Generation der Bonaventuraschüler, ein Vorrücken

[58] *R. Guardini*, Systembildende Elemente, 6.
[59] Z. B. Phaidon 72e–73a u. ö.
[60] Vgl. zur Methodologie einer Geschichte des mittelalterlichen Platonismus ausgezeichnet: *Gerda von Bredow*, Platonismus im Mittelalter. Eine Einführung. Rombach Hochschul Paperback 47 (Freiburg i. Br. 1972) 9–12.

von Fragestellungen, die so von Thomas her bekannt sind und damit ein Unsicherwerden im prinzipiell augustinischen Ansatz. Dies sogar dann, wenn man verbal die gewohnten Formulierungen beibehält, ja versucht, den Augustinismus zu verteidigen [61].

*Johannes Peckham,* der in Paris Schüler Bonaventuras gewesen war, folgt seinem Lehrer in der Gotteslehre noch recht eng [62]. Auch für Johannes Peckham ist das Wissen um die Existenz Gottes uns „von Natur her eingepflanzt" [63], auch er gibt als Grund dafür ein „Eingeprägtsein von Natur her" [64] an, auch für ihn geschieht notwendige Erkenntnis nach Augustinus „im ewigen Licht" [65]. Im äußeren Aufbau der Quaestio erscheint aber bereits wie bei Thomas die Frage, ob man Gott als nichtexistent denken könne, als zusätzliches Problem ('quaesitum secundum') [66], nicht wie bei Bonaventura als „dritter Weg" der Gotteserkenntnis selbst. Trotzdem hat Johannes Peckham „drei Wege", deren nur kurz angedeutete erste zwei sich wieder nahe an Bonaventura anlehnen, während der dritte Weg der Gotteserkenntnis die Offenbarung der Schrift ist.

Auch *Matthaeus ab Aquasparta* ist direkter Schüler Bonaventuras. In der Erkenntnisfrage ist er klarer Anhänger des Augustinismus. Er folgt Bonaventura teilweise wörtlich [67]. Trotzdem spürt man bereits den Druck der Fragestellung des Thomas: „Ob es wahr sei, daß Gott existiere", im Vorspruch des Artikels sogar: „Ob Gott Sein zukomme, das heißt, ob es wahr sei, daß Gott existiere" [68]. Die Gottesbeweise steigen auf verschiedene Weise von den Geschöpfen zum Schöpfer auf. Eine wesentliche Stellung haben unter diesen Beweisen die klassischen Motus-Beweise. Erst daraufhin, als zusätzliche dritte Quaestio, stellt Matthaeus *die* Frage, an der bei Bonaventura der ganze „Gottesbeweis" gehangen hatte: 'utrum Deum esse sit verum indubitabile'. Sie ist zum zusätzlichen Problem geworden. Der Grund aber, der dafür

---

[61] Das gilt auch für die Lehre von der Mehrheit der Formen: auf allen Seiten wächst in dieser Zeit – auch wenn man die thomanische Lehre von der 'anima forma corporis' nicht hält – das Interesse, die Einheit des Menschen wirklich zu wahren. Vgl. dazu *Th. Schneider,* Die Einheit des Menschen: BeitrGPhThMA NF, Bd. 8 (Münster 1973).

[62] Die wesentlichen Texte zur Gotteserkenntnis aus der Mittleren Franziskanerschule sind gesammelt und herausgegeben von *A. Daniels,* Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert: BeitrGPhMA, hrsg. v. *C. Baeumker* u. a., Bd. VIII 1–2 (Münster 1909). *Johannes Peckham,* In I Sent: lib. I, dist. 2, q. 1 (*Daniels,* 41–50).

[63] Ebd. 45.

[64] Ebd. 45.

[65] Ebd. 47.

[66] Ebd. 44.

[67] Vgl. den Anhang II der Untersuchungen von *Daniels* (a. a. O., 59–160), wo die teils wörtlichen Übereinstimmungen in zwei Spalten nebeneinandergestellt werden.

[68] *Matthaeus ab Aquasparta,* In I Sent. lib. I, dist. 2, a. 1, q. 1 (ebd. 52) und im Vorspruch des Artikels.

gegeben wird, daß Gottes Existenz ganz unbezweifelbar sei (daß Gott nicht als nichtexistent gedacht werden könne), ist der Hauptgrund der „Gottesbeweise" des Bonaventura: daß das Wissen um Gottes Existenz dem vernünftigen Geist „eingepflanzt" sei [69].

Bereits bei Richard von Mediavilla (Middletown) und Wilhelm von Ware, die gegen Ende des 13. Jahrhunderts wirken, dringen nicht nur aristotelische Gedanken in der Erkenntnislehre, sondern der deutliche Einfluß des Thomas von Aquin durch.

*Richard von Mediavilla,* der bereits in der Frage der Illumination zum thomistischen Standpunkt übergewechselt war [70], lehnt nicht nur den Proslogionbeweis des Anselm von Canterbury, der der Kern des „dritten Weges" von Bonaventura gewesen war, ab [71], er rückt ihn (wie Thomas) aus seinem augustinischen erkenntnistheoretischen Kontext heraus in den Rahmen der Frage: ‚Utrum Deum esse sit per se notum' [72]. Die Gottesbeweise selbst wollen ‚demonstrationes per effectum' sein. Richard bringt den Motus-Beweis, den aus der Ordnung der Welt und er schließt auf Gott, den unveränderlichen Gesetzgeber aus der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes. Schließlich bringt er aber auch Gedanken, die von seinem Ordensbruder Bonaventura her bekannt sind: die vielfältige Unerfülltheit menschlichen Strebens durch begrenzte Güter, die eine unbegrenzte Erfüllung fordert. Allerdings schließt Richard nicht wie Bonaventura: „also ist uns die Kenntnis dessen, wonach wir streben, immer schon eingepflanzt", sondern: „im anderen Fall ginge unser Streben ins Leere" und das kann nicht sein. Er ist sich darin nur konsequent [73].

Ähnlich stellt auch *Wilhelm von Ware,* der Lehrer des Duns Scotus den Proslogionbeweis unter die Frage, ob er eine ‚propositio per se nota' beweisen wolle. Seine eigenen Gottesbeweise ähneln sehr den fünf Wegen des Thomas [74]: er hat die Beweise aus der Veränderung, den Ursachenreihen, dem Stufenbau der Welt, der Möglichkeit und ‚ex regimine universi' (der letztere recht wenig überzeugend). Schließlich fügt er als letzten Beweis noch den Grundgedanken des augustinischen Veritasbeweises an – ein letzter Rest des Kernes der Gotteslehre des Bonaventura –, den er so zusammenfaßt: „Daraus nämlich, daß wir

[69] Ebd. q. 3, S. 60: „Dem ... der versteht, ist es nämlich evident, daß das Wissen um die Existenz Gottes dem vernünftigen Geist eingepflanzt ... ist, insofern er Bild [Gottes] ist. Daher ist ihm eine natürliche Sehnsucht, eine Kenntnis und eine *Erinnerung* (memoria!) dessen eingepflanzt, nach dessen Bild er gemacht ist und auf den er von Natur aus hinstrebt, um in ihm selig zu werden."

[70] Vgl. *P. Rucker,* Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard von Mediavilla: BeitrGPhThMA, ed. *M. Grabmann,* 31, 1 (Münster 1934) 54–103.

[71] *Richard von Mediavilla,* In I Sent. dist. 3, art. 1, q. 2 (ed. *Daniels,* a. a. O. 86).

[72] Ebd. 84.

[73] Ebd. q. 3, 87–88.

[74] *Wilhelm von Ware,* Quaestiones super libros Sententiarum, q. XIV (ed. *Daniels,* a. a. O. 91–92).

einige unveränderliche Wahrheiten sehen, die von unserem veränderlichen Geist nicht gesehen werden können, beweist er [Augustinus], daß es eine erste Wahrheit gebe." [75]

Bei Wilhelms Schüler *Johannes Duns Scotus* ist nicht mehr viel von der augustinischen Erleuchtungslehre und damit der Grundidee der Gotteslehre des Bonaventura übergeblieben, Gott müsse nicht als „etwas Fremdes" erst bewiesen, sondern in seiner Anwesenheit aufgewiesen werden. Es würde hier zu weit führen, den verschlungenen Wegen nachzugehen, auf denen Scotus, trotz seiner unterdessen gut aristotelisch gewordenen Erkenntnistheorie das ehrwürdige Wort ‚Illuminatio' retten will [76]. Im Kern geht sie nicht wesentlich über den allgemeinen göttlichen Beistand bei jeder menschlichen Handlung hinaus. Dementsprechend sind seine Gottesbeweise – einem strengeren aristotelischen Wissenschaftsbegriff entsprechend – zwar durchkonstruierter als die des Thomas, sie bewegen sich nach einem Ausgang von der Erfahrung auf der Ebene der notwendigen Sachverhalte, aber im Grund sind es Beweise, deren Grundlage die Erfahrung war, nicht ein Aufdecken der Strukturen unseres Erkenntnisvermögens. Das gilt auch für den am ehesten an Bonaventura erinnernden Gedanken [77] in der bekannten „Färbung" des Proslogionarguments: ‚quia in tali cogitabili summe quiescit intellectus' [78]. Auch hier ist der Grund dieses „Zur-Ruhe-Kommens" nicht das immer schon anwesende Ziel wie in dem ganz parallelen Gedanken Bonaventuras, sondern das Am-Ziel-Ankommen des Vermögens [79].

So ist in seiner eigenen Schule der Grundgedanke der Gotteslehre des Bonaventura langsam immer mehr überlagert worden von einem Denken, für das Gott zu beweisen, da nicht Gegenstand der Erfahrung und nicht „im Erkennen selbst anwesend", ‚intimior intimo meo' ist. Erstaunlicherweise tritt dieser Gedanke aber, abgewandelt, in ganz anderem Systemzusammenhang dann wieder auf [80]. Wir wollen uns aber auf diese Übersicht über die Franziskanerschule beschränken.

---

[75] Ebd. 92.

[76] Vgl. dazu ausführlich: *É. Gilson*, Johannes Duns Scotus (Düsseldorf 1959) 291–319; 576–594.

[77] Vgl. *H. Schulte*, a. a. O., 170.

[78] Doctoris Subtilis et Mariani *Joannis Duns Scoti* Opera Omnia (ed. *Balić*): II (1950) Ordinatio I, d. 2 nn. 137–139.

[79] Bonaventura, Myst. Trin. q. 1, a. 1 nr. 3, 5–9 (V, 45, 46).

[80] Vgl. *S. Dangelmayr*, Anselm und Cusanus, Prolegomena zu einem Strukturvergleich ihres Denkens: Analecta Anselmiana, ed. *F. S. Schmitt*, 3 (Frankfurt/M. 1972) 112–140. *J. Fellermeier*, Die Illuminationstheorie bei Augustinus und Bonaventura und die apriorische Begründung der Erkenntnis durch Kant: PhJb 1950 (60) 298–305, bes. 303–304.

„Der Augustinismus ist kein System. Er stellt ein Gesamt von Themen dar, die die persönliche Geschichte des Augustinus zum Ausdruck bringen. Man könnte den Augustinismus definieren als ‚platonischen Anstoß, vollendet in christlicher Offenbarung' [81]. Alle diese Themen finden sich in der Synthese des Bonaventura. In ihr kommt der mittelalterliche Augustinismus zur vollen Entfaltung." [82]

[81] *J. Chevalier,* Histoire de la pensée, 2. Bd.: La pensée chrétienne (Paris 1956) 112, zit. bei

[82] *J. G. Bougerol,* Introduction à l'étude de S. Bonaventure (Turnai 1961) 69.

# Thomas Receptor / Receptus

Von Charles H. Lohr

In seinem Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus (dist. 6) behandelt Thomas von Aquin die Frage: Utrum Lucifer fuerit supremus omnium angelorum. In seiner Antwort bemerkt er zunächst, daß Augustinus der erste war, der diese Frage gestellt hat, und bejaht sie dann mit einem Zitat aus Gregor dem Großen:

‚Gregorius expresse determinat quod fuit altior ceteris, ... cui consentit communis sententia. Quae quidem probabilis est, tum propter multas auctoritates quae hoc figurative exprimere videntur, tum etiam ex hoc quod non est probabile creatoris aequalitatem aliquo modo illum spiritum appetiise qui etiam alteri creaturae subjectus erat' (II Sent. d. 6 q. 1 a. 1).

Solche Fragestellungen sind im lateinischen Mittelalter innerhalb einer gemeinsamen Tradition entstanden und formuliert worden. In ihren Versuchen, solche Fragen zu beantworten, konnten die Theologen sich auf einen gemeinsamen Konsensus hinsichtlich der Quellen berufen, die zu diesem Zweck herangezogen werden konnten. Für das Frühmittelalter waren die maßgebenden Quellen Schrift und Väter, besonders die lateinischen Väter Augustinus, Gregor, Ambrosius und Hieronymus, aber auch die griechischen Schriftsteller Johannes Damascenus und der Pseudo-Dionysius Areopagita. Im 12. Jahrhundert wurde eine Konkordanzmethode ausgearbeitet, die es ermöglichen sollte, auseinandergehende Meinungen unter solchen Autoritäten zu behandeln. Zur Lösung der Frage wurde ein Standpunkt gesucht, von dem aus alle Quellen in Einklang gebracht werden sollten. Ein Modell für die Reihenfolge der Fragen versuchte man etwa aus Werken wie Damascenus, De fide orthodoxa abzulesen.

Diese Konkordanzmethode wurde im 13. Jahrhundert übernommen. Sie wird im oben angegebenen Beispiel von Thomas angewandt, um diese ausschließlich theologische Frage zu beantworten, die er von der Tradition überliefert bekam. Die Formulierung der Frage fußt auf zwei Autoritäten, auf einem Schrifttext, Ezekiel, und auf einem Kirchenvater, Gregor, wie sie beide beim Lombarden zitiert sind. Ein erster Einwand wird von diesen zwei Autoren anhand von zwei

anderen Texten erhoben. Ein weiterer basiert auf Texten aus Dionysius und Damascenus; schließlich werden zwei auf rationalen Überlegungen fußende Einwände vorgebracht. In seiner Antwort beruft sich Thomas auf Gregor, dessen Meinung, wie er bemerkt, mit der allgemeinen Lehre (communis sententia) übereinstimmt. Außerdem unterstreicht er den figurativen Sinn von multae auctoritates und ein Argument ex ratione. In den Sentenzenkommentaren des Alexander von Hales, Alberts des Großen und des Bonaventura wird die gleiche Frage in ähnlicher Weise behandelt. So verließen sich die Autoren des 13. Jahrhunderts bei der Erörterung solcher theologischer Fragen im allgemeinen auf die Autoritäten und die Methoden des 12. Jahrhunderts.

Im 13. Jahrhundert aber, als die Theologen mit einem gewaltigen Anwachsen der Quellen konfrontiert wurden, muß man einen Umbruch in dieser Entwicklung feststellen. Durch die Übersetzungen des späten 12. und des frühen 13. Jahrhunderts wurden nämlich nicht nur die Schriften des Aristoteles, sondern auch andere griechische und arabische naturwissenschaftliche, astrologische und medizinische Schriften, hebräisch-theologische Traktake und die Werke der griechischen Kirchenväter zugänglich gemacht. Diese neuen Quellen machten die einfachen Konkordanzen, die das 12. Jahrhundert unter den auf die lateinische kirchliche Überlieferung begrenzten Autoritäten gefunden hatte, fragwürdig. Somit ergab sich ein folgenschwerer Wandel im Autoritätsbegriff. Nicht allein atmete die griechische Patristik einen anderen Geist; wichtiger noch als der Bruch, den diese Schriften in der gemeinsamen kirchlichen Tradition verursacht hatten, war die Tatsache, daß die philosophischen Werke der Antike ausnahmslos den Auctoritates zugerechnet wurden – einfach deswegen, weil die naturwissenschaftlichen und medizinischen Kenntnisse des Abendlandes sich zu dieser Zeit noch in einem „unterentwickelten" Stadium befanden. Zwischen den Jahren 1254 und 1274 – d. h. in der Zeit zwischen dem Sentenzenkommentar und der Summa theologica des Thomas von Aquin – wurde diese Unstimmigkeit im Autoritätsbegriff zum Verhängnis. In der neu entstandenen Situation verwarfen einige die neuen Quellen und versuchten, die Lektüre der neuen Autoren durch kirchliche Verurteilungen zu verbieten; andere, wie Bonaventura und Eckhart, unternahmen es, das Verständnis der traditionellen Autoren zu vertiefen; wieder andere, wie Siger von Brabant und Boethius von Dazien, nahmen zwar die neuen philosophischen Lehren an, gaben aber den Versuch auf, sie in Einklang mit dem katholischen Glauben zu bringen; eine letzte Gruppe, auf verschiedene Weise vertreten durch Grosseteste, Roger Bacon, und vor allem durch Albert den Großen, verhielt sich gegenüber der neuen Literatur

rezeptiv und versuchte, das scholastische Unternehmen einer concordia discordantium weiterzuführen.

Thomas von Aquin in seinem Sentenzenkommentar gesellte sich zu der letzten dieser Gruppen. Viele sind der Auffassung, daß ihm eine umfassende Synthese all dieser Quellen vorgeschwebt habe, und glauben in seiner Metaphysik des Seins den Standpunkt zu finden, von dem aus die verschiedensten Autoritäten in Einklang gebracht werden könnten. Sicher ist, daß Thomas in seinem Sentenzenkommentar den von der Schrift überlieferten Namen Gottes ‚Qui est' vorgeschlagen hat als Bindeglied zwischen den Vorstellungen eines Hieronymus, eines Damascenus, eines Dionysius und eines Avicenna (I Sent. d. 8 q. 1 a. 1); so sollte das ‚Qui est', sozusagen, zwischen den lateinischen, griechischen und arabischen Überlieferungen vermitteln. Gleichzeitig aber steht fest, daß dieses Unternehmen, so wie es sich der frühe Thomas vorgestellt hatte, auf zum Teil unzureichender Kenntnis oder Mißverständnis der Quellen beruhte. Die Quellenstruktur war nämlich bedingt durch die neuplatonische Aristotelesdeutung eines Avicenna, durch ein Mißverständnis hinsichtlich der eigentlichen Lehre des Dionysius, durch mangelnde Kenntnis der griechischen Väter und vor allem durch die Tatsache, daß die eigentliche Lehre des Averroes von der Natur des menschlichen Intellekts den Lateinern noch nicht bekannt war. Die zwischen dem Sentenzenkommentar und der Summa theologica liegenden zwanzig Jahre brachten diesbezüglich manche neue Einsichten und führten meines Erachtens zu einem bedeutsamen Wandel in der Haltung des Thomas als receptor.

Um eine Übersicht über die ganze Breite des enormen Quellenapparats, über den Thomas verfügte, zu geben, möchte ich auf den folgenden Seiten in allgemeiner Weise die von Thomas in seinem Sentenzenkommentar (Sent) zitierten Quellen mit den in seiner Summa contra gentiles (CG) und seiner Summa Theologica (ST) zitierten Quellen vergleichen. Daraus wird gleichzeitig klargestellt, welche Fortschritte in der Benutzung dieser Quellen Thomas in diesen zwanzig Jahren gemacht hat. Die Analyse der Quellen in Sent fußt auf einem ausführlichen Index der in diesem Werk zitierten Quellen, den ich aufgestellt habe, und, wie ich hoffe, noch in diesem Thomasjahr veröffentlichen kann. Die Analyse der Quellen in CG und ST fußt auf dem Index der Editio leonina. Freilich kann hier ein Vergleich nur zwischen zitierten Autoren und Werken einerseits und Häufigkeit der Zitate andererseits gezogen werden. Eine ausführliche Studie würde sich mit dem Stellenwert des Zitats (argumentum, sed contra oder corpus articuli), mit der Stellungnahme des Thomas und vor allem mit dem Schriftgebrauch (der hier ausgeklammert bleiben muß) beschäftigen müssen. Ich glaube aber, daß die hier

vorgelegte Übersicht über Thomas' Quellen reichen wird, um die allgemeine Richtung seiner Quellenbenutzung aufzuzeigen. In den Anmerkungen wird auf neuere Sekundärliteratur über Thomas' Verhältnis zu seinen Quellen verwiesen, wobei manche Lücke in der neueren Forschung festgestellt werden könnte [1].

Bezüglich der lateinischen Väter [2] ist am wichtigsten, daß Thomas in der Zeit zwischen Sent und ST sich eingehend mit den späten antipelagianischen Schriften des Augustinus beschäftigt hat. Seine umfassende Kenntnis des Augustinus war beinahe einmalig in der Scholastik und führte ihn insbesondere zu einer Vertiefung der herkömmlichen Gnadenlehre, die vieles vorwegnimmt, was im Konzil von Trient zur katholischen Lehre erklärt wurde [3]. In diesem Zusammenhang läßt sich feststellen, daß die Collationes und De institutis coenobiorum des Johannes Cassianus weitaus mehr in ST, vor allem in II-II, als in Sent zitiert sind. Von Hieronymus werden in ST gegenüber Sent einige neue Werke zitiert und der Matthäuskommentar öfter benutzt. Von Ambrosius werden De officiis ministrorum, besonders in ST II-II, und die Expositio in Lucam, besonders in ST III, gegenüber Sent häufiger zitiert. Weiterhin erscheint sein De incarnationis dominicae sacramento zum erstenmal in ST. Hilarius von Poitiers, Leo der Große, Fulgentius von Ruspe und Gregor der Große werden ebenfalls häufiger in ST als in Sent zitiert. Außerdem tauchen einige weitere Autoren, wie Tertullian und Julianus Pomerius, zum erstenmal in ST auf.

Von den klassischen lateinischen Schriftstellern wird ein viel breiteres Spektrum in ST als in Sent zitiert. Vor allem sind häufigere

---

[1] Verzeichnisse vergleichender Studien über Thomas und seine Quellen findet man bei: *B. Geyer*, Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II (Berlin 1928) 746–748; *P. Mandonnet* und *J. Destrez*, Bibliographie thomiste (2. Aufl., Paris 1960) 78–86; *W. Totok*, Handbuch der Geschichte der Philosophie II (Frankfurt/M. 1973) 385–389. Die laufende neuere Literatur in: Bulletin thomiste (1924–1965) und Rassegna di letteratura tomistica (ab 1966).

[2] *J. M. Vosté*, De investigandis fontibus patristicis S. Thomae: Ang XIV (1937) 417–434; *I. Backes*, Thomas von Aquin und die Tradition der Väterzeit: Pastor bonus XLIX (1938) 94–99; *G. Geenen*, Saint Thomas et les Pères: DictThCath XV (1946) 738–761; *C. Dozois*, Sources patristiques chez saint Thomas d'Aquin: Revue de l'Université Ottawa XXXIII (1963) 28*–48*, 145*–167*; XXXIV (1964) 231*–241*.

[3] *H. Bouillard*, Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique (Paris 1944). Vgl. auch: *G. v. Hertling*, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin: SbBayerAkWiss (1904) H. 4; *E. Gilson*, Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin?: ArchHistDoctrLittMA I (1926) 5–127; *S. Zarb*, Le Fonti agostiniane del trattato sulla profezia di San Tommaso d'Aquino: Ang XV (1938) 169–200; *A. Masnovo*, S. Agostino e S. Tommaso (Mailand 1942); *Th. Deman*, Le ‚De moribus ecclesiae catholicae' de saint Augustin dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin: RechThAncMéd XXI (1954) 248–280; *A. Guzzo*, Agostino e Tommaso (Turin 1958); *R. Guindon*, Le ‚De sermone Domini in monte' de saint Augustin dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin: Revue de l'Université Ottawa XXVIII (1958) 57*–85*.

Zitationen des Cicero zu verzeichnen. In Sent sind die Zitate hauptsächlich auf seine Rhetorica und De officiis begrenzt, während in ST nicht nur diese Werke viel öfter genannt, sondern auch eine große Anzahl anderer Schriften, insbesondere die Tusculanae disputationes, herangezogen werden [4]. Von Seneca wird auf De ira und De beneficiis viel häufiger verwiesen und De clementia neu herangezogen [5]. Makrobius, der in Sent nur in vier Fragen zitiert wird, wird in ST, besonders in II-II, sehr oft benutzt. Auf Valerius Maximus wird in ST, besonders in II-II, öfter als in Sent und CG verwiesen. Für Boethius dagegen ist keine wesentliche Änderung zu notieren [6]. Von Autoren, die erst in den zwei späteren Schriften des Thomas erscheinen, sind folgende zu nennen: Apuleius, Horaz, Livius, Sallust (verhältnismäßig oft), Terenz, Varro, Vegetius und Vergil [7].

Hinsichtlich der Schriftsteller des lateinischen Mittelalters ist festzustellen, daß die Zitate aus Autoren des frühen Mittelalters wie Cassiodor, Isidor, Beda und Hrabanus Maurus leicht zunehmen, während diejenigen der Autoren des 11. und 12. Jahrhunderts zurückgehen. Auf Anselms Monologion, Proslogion, Cur Deus homo und De conceptu virginali wird in ST viel seltener als in Sent verwiesen, während Werke wie sein Dialogus de libero arbitrio ganz aus Thomas' Quellenapparat verschwinden [8]. Bernhard von Clairvaux wird auch viel seltener zitiert, wobei die größten Zitationsverluste bei den Werken De consideratione, De praecepto et dispensatione und De gratia et libero arbitrio zu bemerken sind. Hugo von St. Viktors De sacramentis wird in Sent sehr oft benutzt, in ST hingegen wird auf das Werk verhältnismäßig selten verwiesen. Viele Schriften Hugos werden überhaupt nicht mehr konsultiert. Ähnliches gilt für Gilbertus Porretanus [9] und Richard von St. Viktor [10].

---

[4] *E. K. Rand,* Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aquinas (Milwaukee 1946); *C. Vansteenkiste,* Cicerone nell'opera di S. Tommaso: Ang XXXVI (1959) 343–382.

[5] *G. Verbeke,* Saint Thomas et le stoïcisme: MiscMed I (Berlin 1962) 48–68.

[6] *E. S. Koplowitz,* Über die Abhängigkeit Thomas von Aquins von Boethius und R. Mose ben Maimon (Diss., Würzburg 1935); *E. Trepanier,* Saint Thomas et le ‚De hebdomadibus' de Boèce: Laval théologique et philosophique VI, 1 (1950) 131–144.

[7] *L. Sorrento,* S. Tommaso e i classici: Medievalia (Brescia 1943) 363–375; *W. Eden,* St. Thomas Aquinas and Vitruvius: Medieval and Renaissance Studies II (1950) 183–185; *S. Viarre,* La Survie d'Ovide dans la littérature scientifique des XII^e et XIII^e siècles (Poitiers 1966).

[8] *M. J. Lapierre,* Aquinas' Interpretation of Anselm's Definition of Truth: ScEccl XVIII (1966) 413–441.

[9] *A. Landgraf,* Porretanisches Gut beim hl. Thomas von Aquin: Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis VI (1939/40) 214–225.

[10] *H.-F. Dondaine,* Saint Thomas et Scot Érigène: RevScPhTh XXXV (1951) 31–33; *E. Benz,* Joachimstudien: III. Thomas von Aquin und Joachim von Fiore: ZKirchGesch LIII (1934) 52–116; *G. Théry,* Essai sur David de Dinant d'après Albert le Grand et s. Thomas: Mélanges thomistes (Le Saulchoir 1923) 361–408;

Für die Benutzung des kanonischen und römischen Rechts hingegen ist vom Sent zur ST eine beträchtliche Steigerung zu registrieren. Während in Sent das Decretum Gratiani erst in Buch IV herangezogen wurde, wird das Werk in ST nicht nur in allen Teilen, sondern auch weitaus häufiger zitiert. Viel mehr päpstliche Dekrete und Konzilsdekrete werden in ST als in Sent benutzt, wobei zu bemerken ist, daß Thomas als einziger unter den Scholastikern sich eingehend mit den christologischen Dekreten des Konzils von Chalcedon beschäftigt hat [11]. Von den klassischen Werken des römischen Rechts nennt Sent nur die Pandecta, während ST auch die Institutiones und den Codex Justinianus kennt und weitaus häufiger benutzt [12].

Den wichtigsten Hinweis, den man aus einem Vergleich zwischen Thomas' Quellenapparat in Sent und in ST ziehen kann, liefert die Beobachtung, daß die Anzahl der Zitate aus den griechischen Vätern anschwillt [13]. Selbstverständlich bleiben Dionysius, Damascenus [14] und Gregor von Nyssa (Nemesius) [15] viel zitierte Autoren, obwohl für Dionysius – wie wir sehen werden – eine ganz neue Haltung des Thomas in ST zu verzeichnen ist. Athanasius und die großen Kappadozier scheinen aber bei den Vorarbeiten für ST auf eine für die Scholastik einmalige Weise herangezogen worden zu sein. Während Sent nur das Quicumque mit dem Namen von Athanasius in Verbindung bringt, kennt und benutzt ST, besonders ST III, eine große Anzahl von Athanasiusschriften [16]. Des Basilius Homiliae in Hexaemeron hat Thomas wenigstens dem Namen nach schon in Sent gekannt, aber in ST nimmt das Werk eine so wichtige Rolle ein, daß die Meinungen des Basilius hinsichtlich des Sechstagewerks einfach neben diejenigen des Augustinus – ohne den typischen scholastischen

---

*D. A. Callus*, S. Tomaso d'Aquino e S. Alberto Magno: Ang XXXVII (1960) 133–161. Über Thomas und das 13. Jh. s. auch: O. *Lottin*, Psychologie et morale aux XII$^{e}$ et XIII$^{e}$ siècles I–IV (Löwen 1942–1954).

[11] *G. Geenen*, En marge du Concile de Chalcédoine: les textes du Quatrième Concile dans les oeuvres de saint Thomas: Ang XXIX (1952) 43–59; *I. Backes*, Die christologische Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehung zu Chalkedon: Das Konzil von Chalkedon (Hrsg. *A. Grillmeier* u. *H. Bracht*, Würzburg 1953) II 923–939.

[12] *J. M. Aubert*, Le Droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas (Paris 1955).

[13] *G. Bardy*, Notes sur les sources patristiques greques de saint Thomas: RevScPhTh XII (1923) 493–502; *I. Backes*, Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Väter (Paderborn 1931); S. Thomae Aquinatis Catena aurea in quatuor Evangelia (2 Bde., Turin–Rom 1953).

[14] *M. Duffo*, S. Jean Damascène, source de S. Thomas: BullLittEccl (1906) 126–130.

[15] *E. Dobler*, Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (Werthenstein 1950).

[16] *P. Worrall*, St. Thomas and Arianism: RechThAncMéd XXIII (1956) 208–259; XXIV (1957) 45–100; *ders.*, Was St. Athanasius a Source for Aquinas on Arianism?: StudPatr I (Berlin 1957) 168–174.

Konkordanzversuch – gestellt werden. Auch Gregor von Nazianz wird oft in ST, besonders in III, zitiert. Origenes und Cyrill von Alexandrien, obwohl schon in Sent zitiert, werden beide in ST viel öfter genannt. Vor allem bei Johannes Chrysostomus ist eine erheblich größere Zitationshäufigkeit in ST als in Sent zu verzeichnen. Während in Sent Damascenus ca. dreihundertmal und Chrysostomus nur etwa dreißigmal zitiert wird, nimmt in ST Chrysostomus eine beinahe so wichtige Stellung ein wie Damascenus. Sent kennt nur seine Homiliae in Matthaeum, seine Homiliae in Johannem und das unechte Opus imperfectum in Matthaeum. ST zitiert nicht nur diese Werke viel häufiger, sondern bringt auch Verweise auf folgende neue Quellen: De compunctione, De sacerdotio, De incomprehensibili Dei natura, Contra judaeos et gentiles, Conciones, Sermones panegyrici, Homiliae in Genesim und Homiliae in Epistolam ad Romanos. Für das spätere Schriftverständnis des Thomas war Chrysostomus bekanntlich von großer Bedeutung. Dazu kommt noch eine ganze Reihe von Autoren, die in ST neu sind: Didymus, Dionysius Alexandrinus, Hesychius, Theodoret und Theodor von Mopsuestia. In diesem Zusammenhang ist auch in ST gegenüber Sent eine viel breitere und differenziertere Kenntnis der Geschichte der Häresien und Sekten festzustellen.

Von den klassischen griechischen Autoren werden Galen, Ptolemaeus, Porphyrius, Pythagoras und Hermes Trismegistus von Anfang an erwähnt. Dem Charakter der CG entsprechend werden Homer und Iamblichus nur in diesem Werk zitiert. Neu in ST sind Plotin [17] und Andronicus von Rhodos. Während Plotin und die meisten anderen griechischen Autoren nur aus sekundären Quellen bekannt waren, hätte Thomas das De affectibus des Andronicus, ein Werk, das er in ST II-II oft benutzt, durch die um die Mitte des 13. Jahrhunderts im Kreis um Grosseteste angefertigte Übersetzung kennen können. Von Platon zitiert Thomas in Sent die Dialoge Phaedo, Symposium, Timaeus, Parmenides und Leges; in ST die weiteren Dialoge Meno, Phaedrus, Respublica, Philebus und Theaetetus. Zweifelsohne deuten diese Zitate aus Platon auf eine viel intensivere Beschäftigung in der Zeit vor ST mit dem platonischen Gedankengut hin, obwohl Thomas' direkte Kenntnis der platonischen Schriften wahrscheinlich auf den Timaeus beschränkt blieb [18].

---

[17] *A. H. Armstrong*, Aristotle, Plotinus and St. Thomas (Oxford 1946); *L. Farré*, Tomás de Aquino y el neoplatonismo (La Plata 1966); *K. Kremer*, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (2. Aufl., Leiden 1971).

[18] *Th. Deman*, Socrate dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin: RevScPhTh XXIX (1940) 177–205; *R. J. Henle*, Saint Thomas and Platonism (den Haag 1956); *J. Bauer*, Die Ideenlehre Platons im Urteil des Aquinaten: SalzbIbPhilos III (1959) 56–74.

Selbstverständlich ist Aristoteles bei Thomas der meist zitierte griechische Schriftsteller [19]. Aber auch hier kann ein Vergleich zwischen Sent und ST wertvolles Material liefern für das Studium der Frage, wie die Entwicklung des Thomas in der Aristotelesbenutzung verlaufen ist. Auf eine eingehende Beschäftigung mit der aristotelischen Metaphysik und vor allem mit der Ethik für seinen Kommentar zum Sent läßt die gewaltige Anzahl der Zitate aus diesen Schriften, die in allen vier Büchern dieses Frühwerkes vorkommen, schließen. Noch wichtiger aber als Zeugnis für einen bedeutsamen Wandel in Thomas' Aristotelesverständnis sind die Zitate aus dem Liber de causis und aus Pseudo-Dionysius. Es scheint nämlich, daß Thomas in der Zeit zwischen Sent und ST Klarheit hinsichtlich der charakteristischen Züge der platonischen Doktrin erreicht und folglich nicht länger an einer Beziehung zwischen Dionysius und Aristoteles festgehalten hat. In Sent I-II zählt Thomas den Dionysius ausdrücklich zu den Anhängern des Philosophen und hebt ihn damit in seiner Lehre von Basilius und Augustinus ab, die Anhänger Platons seien (II Sent. d. 14 q. 1 a. 2). Zu dieser Zeit hat Thomas im Liber de causis eine Bestätigung für eine solche Verbindung gefunden (z. B. I Sent. d. 14 q. 2 a. 1 arg. 2). Bekanntlich aber hat Thomas als erster die Unechtheit des Liber de causis erkannt [20]. Schon im Sent II war ihm bewußt, daß dieses Werk nicht von Aristoteles stammen konnte (II Sent. d. 18 q. 2 a. 2 ad 1). In seinem Kommentar zu Dionysius De divinis nominibus hat er dann den wichtigsten Schluß aus dieser Erkenntnis gezogen, indem er im Prolog die platonischen Züge des Werkes klarlegt und damit die Beziehung zu Aristoteles stillschweigend aufgibt [21]. Zu registrieren wäre in diesem Zusammenhang, daß Zitate aus Dionysius in CG und ST verhältnismäßig seltener als in Sent vorkommen. Diese neuen Erkenntnisse hatten ihre Folgen aber

---

[19] *F. van Steenberghen*, Siger de Brabant: II. Siger dans l'histoire de l'aristotélisme (Löwen 1942); Aristote et saint Thomas d'Aquin: Journées d'études internationales (Löwen-Paris 1957); *R.-A. Gauthier* u. *J. Y. Jolif*, Aristote, l'Éthique à Nicomaque (2 Bde., Löwen-Paris 1959). Weitere Literatur bei: *Totok*, a. a. O. 386, und *C. H. Lohr*, Medieval Latin Aristotle Commentaries: Authors Robertus – Wilgelmus: Traditio XXIX (1973) 159–163.

[20] *M. Grabmann*, Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters: ByzZ XXX (1929/30) 78–88 (ergänzt in: MAtl. Geistesleben II [München 1936] 413–423); *C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini* (Hrsg.), S. Thomae Aquinatis In librum De causis expositio (Turin 1955); *H.-D. Saffrey* (Hrsg.), S. Thomae de Aquino Super librum De causis expositio (Fribourg 1954); *C. Vansteenkiste*, Il ‚Liber de causis' negli scritti di San Tommaso: Ang XXXV (1958) 325–374.

[21] *J. Durantel*, Saint Thomas et la Pseudo-Denis (Paris 1919); dazu: *G. Théry:* RevHistEccl XXI (1925) 33–50, 197–214; *M. Waldmann*, Thomas und die ‚Mystische Theologie' des Pseudo-Dionysius: Geist im Leben XXII (1949) 121–145; *C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini* (Hrsg.), S. Thomae Aquinatis In librum B. Dionysii De divinis nominibus (Turin 1950); *K. F. Doherty*, St. Thomas and the Pseudo-Dionysian Symbol of Light: New Scholasticism XXXIV (1960) 170–189.

nicht nur in der Deutung des Dionysius, sondern auch in Thomas' Aristotelesverständnis. Mit der Befreiung des Aristoteles von neuplatonischen Zutaten begann die Suche nach dem eigentlichen Philosophen. Einen wichtigen Schritt auf diesem Weg ging Thomas in seinem Kommentar zum Liber de causis, indem er die Abhängigkeit dieses Werkes von der Elementatio theologica des Proklos beweist. Die Zitate aus diesem Werk in Thomas' Hauptwerken spiegeln diese äußere Geschichte wider. Auf den Liber de causis wird in CG und ST gegenüber Sent viel seltener verwiesen. In den zwanzig Jahren, die Sent und ST trennen, hat Thomas als einziger unter den Theologen des 13. Jahrhunderts durch rein philologische Überlegungen nicht nur Klarheit bezüglich des Platonismus, sondern auch dementsprechend eine neue Haltung gegenüber Dionysius auf der einen und Aristoteles auf der anderen Seite eingenommen.

In diesem Zusammenhang ist eine deutliche Abnahme der Zitate aus arabischen Schriftstellern, insbesondere arabischen Aristoteleskommentatoren, zu verzeichnen[22]. Im Gebrauch von Avicenna und Averroes scheint sich ein bedeutsamer Wandel vollzogen zu haben. Avicennas Metaphysik wird in Sent sehr oft herangezogen, in CG noch zitiert, aber in ST sehr selten benutzt (die Zitate sind meistens nur im Supplement zu finden). Auf der anderen Seite wird auf Avicennas De anima in allen drei Werken ziemlich gleichmäßig verwiesen[23]; im Unterschied zu Averroes, dessen Kommentar In libros De anima in Sent und in CG oft benutzt, aber in ST nur sehr selten zitiert wird. Im allgemeinen finden alle Kommentare von Averroes begreiflicherweise in ST nur beschränkte Verwendung im Vergleich mit Sent[24]. Von den anderen arabischen Autoren tauchen

---

[22] *B. Mailloux*, Saint Thomas et les juifs: Essais et Bilans des journées thomistes I (Paris–Ottawa 1935) 217–235; *J. M. Casciaro*, Contribución al estudio de las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina de Santo Tomás sobre la profecía: EstudBíbl XVIII (1959) 117–148; *C. Vansteenkiste*, Autori arabi e giudei nell'opera di San Tommaso: Ang XXXVII (1960) 336–401.

[23] *H.-F. Dondaine*, A propos d'Avicenne et de s. Thomas: RevThom LI (1951) 441–453; *C. Vansteenkiste*, Avicenna-Citaten bij S. Thomas: TFil XV (1953) 457–507; *A. Lobato*, Avicena y Santo Tomás: EstudFil IV (1955) 45–80; V (1956) 83–130, 511–551; *B. H. Zedler*, St. Thomas, Interpreter of Avicenna: Modern Schoolman XXXIII (1955/56) 1–18; *L. De Raeymaeker*, L'Etre selon Avicenne et selon saint Thomas d'Aquin: Avicenna Commemoration Volume (Calcutta 1956) 119–131; *T. O'Shaughnessy*, St. Thomas' Changing Estimate of Avicenna's Teaching on Existence as an Accident: Modern Schoolman XXXVI (1958/59) 245–260; *M. de Contenson*, S. Thomas et l'Avicennisme latin: RevScPhTh XLIII (1959) 3–31; *E. Gilson*, Avicenne en Occident au Moyen-âge: ArchHistDoctrLittMA XLIV (1969) 89–121.

[24] *A. Masnovo*, I primi contatti di San Tommaso con l'Averroismo latino: RivFilNeoscol XVI (1924) 367–376; XVII (1925) 43–55; *M. Asín Palacios*, El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino, in seinem: Huellas del Islam (Madrid 1941) 13–72; *C. Vansteenkiste*, San Tommaso d'Aquino ed Averroè: Rivista degli studi orientali XXXII (1957) 585–623; *M. Fakhry*, Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas (London 1958).

Algazel [25] und Avempace in allen drei Werken des Thomas auf. Ein neuer Autor in CG und ST ist Albumasar, der in Sent nicht genannt ist. Von den jüdischen Autoren werden Avicebron [26] und Maimonides [27] in ST ungefähr so oft zitiert wie in Sent, Isaac Judaeus dagegen viel seltener.

Im umgekehrten Verhältnis aber wie die Zitate aus den arabischen Autoren zurückgehen, steigen die Verweise auf die griechischen Aristoteleskommentatoren. Alexander und Themistius werden schon in Sent zitiert, aber nur aus sekundären Quellen. Der ‚Commentator' zu der aristotelischen Ethik – Eustratius bzw. Michael Ephesius – wird aber in Sent nach der von Grosseteste angefertigten Übersetzung zitiert. In CG und ST wird auf Alexander, Simplicius und Themistius verwiesen, und zwar die beiden letzteren auf eine Weise, die auf direkter Kenntnis basiert. Diese Zitate sind nicht sehr zahlreich, aber sie zeugen von einer Richtungsänderung des thomasischen Aristotelesverständnisses. In dieser Änderung spielen die griechischen Aristoteleskommentare, die den Lateinern nur sehr langsam zugänglich gemacht wurden, eine sehr wichtige Rolle. Zum Kommentar des Themistius zu Posteriora und des Eustratius u. a. zur Ethik [28], die im späten 12. bzw. frühen 13. Jahrhundert übersetzt wurden, kamen zwischen 1260 und 1271 die Kommentare von Alexander zu Meteora [29], Themistius zu De anima [30], Philoponus zu De anima [31], Ammonius zu Periherme-

[25] *S. de Beaurecueil,* Ghazzālī et saint Thomas d'Aquin: Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale (Kairo 1947) 199–238; *G. C. Anawati,* Une Preuve de l'existence de Dieu chez Ghazzālī et s. Thomas: Mélanges de l'Institut Dominicain d'études orientales du Cairo (1956) 207–258; *M. Alonso Alonso,* Influencia de Algazel en el mundo latino: Al-Andalus XXIII (1959) 371–380.

[26] *M. Wittmann,* Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (Münster 1900); *F. Brunner,* Platonisme et Aristotélisme: la critique d'Ibn Gabirol par s. Thomas d'Aquin (Löwen–Paris 1965).

[27] *E. S. Koplowitz,* Über die Abhängigkeit Thomas von Aquins von Boethius und R. Mose ben Maimon (Diss., Würzburg 1935); *J. Strulovici,* Der Einfluß Moses Maimonides' in der Schrift ‚De veritate' des Thomas von Aquin (Diss., Kallmünz 1936); *K. Harasta,* Die Bedeutung Maimuns für Thomas von Aquin: Judaica XI (1955) 65–83; *W. Kluxen,* Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland: MiscMed IV (Berlin 1966) 146–166; *J. Stallmach,* Der Einfluß des Moses Maimonides auf das Denken Thomas von Aquins: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 1968 (Wien 1970) V 491 f.

[28] *W. Stinissen,* De Commentaar van Thomas op Boek VIII en IX de Nicomachische Ethiek. Zijn verhouding tot de Griekse commentaren: TFil XX (1958) 724–748.

[29] *G. Théry,* Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noetique (Le Saulchoir 1926); *A. Mansion,* Le Commentaire de saint Thomas sur le De sensu et sensato d'Aristote. Utilisation d'Alexandre d'Aphrodise: Mélanges Mandonnet I (Paris 1930) 83–102; *A. J. Smet,* Alexander van Aphrodisias en S. Thomas van Aquino: TFil XXI (1959) 108–141; *A. J. Smet* (Hrsg.), Alexandre d'Aphrodisias, Commentaire sur les Météores d'Aristote (Löwen–Paris 1968).

[30] *M. De Corte,* Thémistius et s. Thomas d'Aquin: ArchHistDoctrLittMA VII (1933) 47–84; *G. Verbeke* (Hrsg.), Thémistius, Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote (Löwen–Paris 1957).

[31] *G. Verbeke* (Hrsg.), Jean Philopon, Commentaire sur le De anima d'Aristote (Löwen–Paris 1966).

neias[32] und Simplicius zur Kategorienschrift[33] und zu De caelo hinzu. Die von Thomas aus diesen Werken entnommenen Zitate deuten ebenso wie seine Kommentare zu den aristotelischen Werken auf eine intensive Beschäftigung mit den griechischen Aristoteleskommentaren hin.

Mit Thomas' Gebrauch der Quellen wandelte sich meines Erachtens auch seine Haltung den Quellen gegenüber. Damit unterscheidet sich Thomas als receptor von seinen Zeitgenossen. Zunächst scheint er beabsichtigt zu haben, das Programm einer concordia discordantium fortzusetzen. In Sent suchte er noch eine concordia nicht nur innerhalb der lateinischen Überlieferung, sondern auch zwischen den traditionellen theologischen Autoritäten und den neuen philosophischen Quellen. Auf dem Weg zur ST aber scheint sich Thomas' Haltung in bedeutsamer Weise geändert zu haben. Obwohl er immer noch bemüht ist, Übereinstimmungen zwischen scheinbar auseinandergehenden Quellen festzustellen, ist er nicht bereit, um jeden Preis zu versuchen, alle Meinungen in Einklang zu bringen. Der Thomas der ST steht seinen Quellen mit einem neu gewonnenen Selbstbewußtsein gegenüber.

Ausschlaggebend für diesen Wandel scheint mir nicht nur das ungeheure Anwachsen seiner Quellenkenntnisse zu sein, sondern vor allem auch die kritische Haltung, zu der er durch seine Entdeckung der Unechtheit des Liber de causis geführt wurde. Die platonische Richtung dieses Werkes war auch anderen unter den Zeitgenossen des Thomas bekannt. Während aber diese Autoren es unternahmen, eine concordia im neuplatonischen Sinn aufzustellen, war Thomas' Richtung schon im Sent II festgelegt:

‚Dicendum quod in hac materia auctoritates libri De causis recipiendae non sunt, quia ille qui librum illum composuit, huius erroris (quia intelligentiae primae influunt formas fixas stantes, sicut est anima) auctor fuisse invenitur. Nisi forte quis velit exponere, quod est praeter nostrum intentum' (II Sent. d. 18 q. 2 a. 2 ad 1).

Den typisch scholastischen Versuch einer expositio, der so eng mit der concordia-Vorstellung verbunden war, lehnt Thomas in dieser responsio entschieden ab. Statt zu versuchen, eine auctoritas mit dem Glauben in Einklang zu bringen, unterscheidet er zwischen auctoritates, quae recipiendae, und solchen, quae recipiendae non sunt. Die Bemerkung hinsichtlich der Autorschaft des Werkes verbindet er mit einer neuen selbstbewußten und kritischen Haltung.

Von dieser Zeit an versuchte Thomas, die eigentlichen Lehren der verschiedenen Quellen herauszulesen, die wahren Beziehungen zwischen den verschiedenen Quellen festzustellen und neue Quellen

[32] *Ders.*, Ammonius, Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote (Löwen–Paris 1961).

[33] *A. Pattin* (Hrsg.), Simplicius, Commentaire sur les Catégories d'Aristote (Löwen–Paris 1971).

heranzuziehen. Die Aufdeckung der platonischen Grundzüge des Liber de causis, die Korrektur des frühen Mißverständnisses hinsichtlich der Lehre des Dionysius, die Bevorzugung der griechischen vor den arabischen Aristoteleskommentatoren, das Studium des späten Augustinus und der griechischen Väter, dies alles sind Schritte auf einem Weg, den Thomas konsequent verfolgte, obwohl jeder weitere Schritt das concordia-Unternehmen nur erschweren konnte. Seine umfassenden Kenntnisse sowie seine neu gewonnene Haltung führten ihn zu einer neuen methodologischen Einstellung. Die Konkordanzmethode seiner Vorgänger setzte Autoritäten voraus, die angenommen werden mußten, weil sie in der Tradition überliefert waren. Die Quästionen der magistri kamen dadurch zustande, daß Unstimmigkeiten unter diesen Autoritäten auftraten. Die Aufgabe des Theologen bestand darin, solche Unstimmigkeiten zu glätten. Bei dem späten Thomas aber findet man statt Autoritäten Quellen, statt Quästionen Aporien, statt Konkordanzen kritische Stellungnahme. Der Thomas der ST sah in dem überlieferten Material Quellen, aus denen der Theologe als gleichberechtigter Partner in einem gemeinsamen Unternehmen schöpfen konnte. Er war auf dem Weg, die sic-et-non-Methode des 12. Jahrhunderts durch historische Einführungen im Stile eines Aristoteles zu ersetzen.

Somit ergab sich eine entscheidende Wandlung des Autoritätsbegriffs. Seine Haltung betraf nämlich nicht nur die Beziehung zwischen den Quellen der christlichen Theologie und der heidnischen Wissenschaft, sondern auch die ausschließlich theologischen Fragen. In der Frage, mit der wir angefangen haben: Utrum Lucifer fuerit supremus angelorum, ist seine neue Einstellung zur Autorität klar ersichtlich. In Sent hatte Thomas seine Bejahung mit einem Text aus Gregor dem Großen begründet. Der Einwand aus Damascenus, wonach der oberste unter den sündigenden Engeln nicht der höchste unter allen war, sondern „der Anführer des irdischen Heeres", wurde in einem videtur quod non vorgebracht und dadurch beantwortet, daß Damascenus bloß die Ansichten von anderen wiedergibt. In ST hingegen bringt Thomas beide Meinungen im corpus articuli und schließt, daß es unmöglich ist, die Frage zu entscheiden. Wenn man die pronitas zur Sünde betrachtet, hätte Damascenus recht. Betrachtet man das motivum zur Sünde, wäre Gregor zu folgen. Für die Meinung des Damascenus sieht er einen historischen Hintergrund in der Lehre der platonici, wie er sie aus Augustinus De civitate Dei kennt. Thomas bemerkt aber, daß diese Lehre nicht deswegen zu verwerfen sei, als wäre sie dem Glauben fremd. Die Meinung Gregors hält er nur für probabilius und fügt hinzu: Non est tamen alii opinioni praejudicandum (ST I q. 63 a. 7).

Die Aufgeschlossenheit des späten ‚Thomas receptor' hat in der Scholastik nicht weiter gewirkt. Die Geschichte des ‚Thomas receptus' in den spätmittelalterlichen Schulen [34] ist eher die Geschichte einer beengenden Wirkung. Im Dominikanerorden wurde die Autorität des Thomas schon kurz nach seinem Tode etabliert [35]. In den Klöstern des Ordens wurde schon im Jahre 1309 verlangt, daß die Lektoren alle theologischen Fragen secundum doctrinam et opera Thomae de Aquino beantworten. Weil aber die theologischen Kurse auf den Sentenzen des Lombarden aufgebaut wurden, wurde die Unterweisung nicht auf ST, sondern auf Thomas' Sentenzenkommentar gegründet. Hervaeus Natalis z. B. in seinem Sentenzenkommentar bleibt bei der Beantwortung der Luzifer-Frage auf dem Niveau von Thomas' Sent und kennt den „Pluralismus" der ST nicht (In II Sent. d. 6 q. unica). Im 14. Jahrhundert begann der Einfluß des Thomas in den Universitäten außerhalb des Dominikanerordens sich bemerkbar zu machen. Für diese Entwicklung war die Kanonisation des Thomas im Jahre 1323 ausschlaggebend [36]. Die thomistische Schule breitete sich dann im 15. Jahrhundert von Paris nach Köln [37], Wien [38], Krakau [39] und den anderen neu gegründeten Universitäten Nordeuropas aus. In Italien hat der Thomismus um die Mitte des 15. Jahrhunderts mit der Eingliederung der Ordensschule in die Universität Padua Fuß gefaßt [40]. Nach Spanien kam im 16. Jahrhundert der neu belebte Thomismus von der Universität Paris [41]. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts ernannte der neu gegründete Jesuitenorden Thomas von Aquin zum amtlichen Doktor des Ordens. Auf diese Weise setzte die Schule ihr Dasein in den katholischen Seminarien der post-tridentinischen Zeit [42] bis ins 19. und 20. Jahrhundert fort, obwohl Thomas' Stellung als einzige Autorität in den Schulen seiner eigenen Absicht direkt entgegenlief.

[34] Literaturangaben bei: *P. Wyser*, Der Thomismus (Bern 1951).

[35] *F. J. Roensch*, Early Thomistic School (Dubuque/USA 1964).

[36] *M. Grabmann*, Die Kanonisation des hl. Thomas von Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung und Verteidigung seiner Lehre im 14. Jahrhundert: DivThom I (1923) 233–249.

[37] *G. Meersseman*, Geschichte des Albertismus (2 Bde.; Paris 1933, Rom 1935).

[38] *I. W. Frank*, Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 (Graz–Wien–Köln 1968).

[39] *Z. Kuksewicz*, Albertyzm i Tomizm w XV wieku w Krakowie i Kolonii (Wrocław–Warsaw–Krakau 1973).

[40] *L. Gargan*, Lo Studio teologico e la biblioteca dei Domenicani a Padova nel tre e quattrocento (Padua 1972).

[41] *R. G. Villoslada*, La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507–1522) (Rom 1938); *A. Michelitsch*, Kommentatoren zur Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin (Graz–Wien 1924); *K. Feckes*, Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin ‚De ente et essentia' im Lichte seiner Kommentare: Aus der Geisteswelt des MA (Münster i. W. 1935) 667–81.

[42] *B. Jansen*, Zur Phenomenologie der Philosophie der Thomisten des 17. und 18. Jahrhunderts: Schol XIII (1938) 49–71; *J. P. Massaud*, Thomisme et Augustinisme dans l'apologetique du XVII^e siècle: RevScPhTh XLIV (1960) 617–638.

Die Wirkung des Thomas aber machte sich auch außerhalb des klerikalen Milieus der mittelalterlichen Universität bemerkbar. Hier handelte es sich nicht um einen Einfluß auf institutioneller Ebene, wie in den Ordensschulen und Universitäten. Vielmehr waren es einzelne Lehren des Thomas, die sich durchsetzten. In der italienischen Renaissance [43] hat Thomas einen Einfluß auf Humanisten wie Ficino [44] und Pico [45] und auf theologisch nicht interessierte Aristoteliker wie Pomponazzi [46] gehabt. In den protestantischen Schulen Deutschlands [47] und Englands [48] galt Thomas als die einzige Autorität des Mittelalters, die man weiterhin las.

Somit sind umrißhaft die Gebiete gekennzeichnet, in denen ‚Thomas receptus' wirkte. In den letzten vierzig Jahren philosophie- und literarhistorischer Forschung hat das Studium der Geschichte der thomistischen Schule einen ganz bedeutenden Aufschwung erfahren [49]. Es bleibt aber noch viel hinsichtlich der Geschichte des Einflusses von Thomas außerhalb der thomistischen Schule zu tun. Die Aufsätze in der Festschrift sollen dazu einen Beitrag leisten. Es gilt aber auch festzustellen, daß der neue Autoritätsbegriff des ‚Thomas receptor' ohne direkte Wirkung geblieben ist. Mit diesem entscheidenden Verständnis durchbrach Thomas nämlich die mittelalterliche klerikale Wissenschaftsauffassung. Er hätte damit der Wegbereiter der neuzeitlichen pluralistischen Auffassung werden können, wären nicht die institutionellen Strukturen der mittelalterlichen Wissenschaft zu fest gewesen. Für eine Entfaltung der thomistischen Ansätze hat Europa bis zum 16. Jahrhundert warten müssen – auf das Bemühen eines Luther um den späten Augustinus, eines Erasmus um die griechischen Väter und eines Pomponazzi um den griechischen Aristoteles.

---

[43] *G. Di Napoli*, S. Tommaso nell'Umanesimo e nel Rinascimento: Euntes docete X (1957) 159–184; *P. O. Kristeller*, Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance (Montréal–Paris 1967); *C. B. Schmitt*, A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism 1958–1969 (Padua 1971) bes. 109–112.

[44] *E. Gilson*, Marsile Ficin et le Contra Gentiles: ArchHistDoctrLittMA XXIV (1957) 101–113; *C. Fabro*, Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino: Studia Patavina VI (1959) 396–413.

[45] *A. Dulles*, Princeps concordiae (Cambridge/Mass. 1941).

[46] *P. Ragnisco*, Della Fortuna di S. Tommaso d'Aquino nella università di Padova durante il Rinascimento (Padua 1892).

[47] *R. P. Scharlemann*, Thomas Aquinas and John Gerhard (New Haven–London 1964); *G. Hennig*, Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation (Stuttgart 1966); *L. Grane*, Die Anfänge von Luthers Auseinandersetzung mit dem Thomismus: ThLitZtg XCV (1970) 241–250.

[48] *J. K. Ryan*, The Reputation of St. Thomas Aquinas among English Protestant Thinkers of the Seventeenth Century (Washington 1948).

[49] Wobei zu bemerken wäre, daß das Studium der thomasischen Quellenbenutzung sowohl als auch die Erforschung der Geschichte der thomistischen Schule durch die concordia-Auffassung und nicht durch die pluralistische Einstellung des späten Thomas beherrscht gewesen ist.

# Thomas von Aquin und Meister Eckhart

Von Heribert Fischer

Thomas von Aquin und Meister Eckhart: damit ist ein Kapitel Wirkungsgeschichte bezeichnet. Die Besonderheit dieses Abschnittes liegt darin, daß die Auswirkung der Lehre des Aquinaten und der Einfluß seiner Persönlichkeit in der unmittelbar auf ihn folgenden Generation von Theologen und Domininikanern deutlich erkennbar wird. Von Eckhart aus gesehen ist damit zugleich ein Kapitel Rezeptionsgeschichte umrissen. Dabei wird nicht „System" mit System verglichen, sondern viel einfacher und nüchterner soll aus den Texten eruiert werden, was die beiden Magistri Parisienses verbindet und unter Umständen auch trennt.

## I. Köln und Paris

Zur Erhellung der Einwirkung von Thomas von Aquin auf Meister Eckhart bedarf es einiger biographischer Bemerkungen. Diese sind, was Eckhart betrifft, spärlich und bedürfen der kritischen Prüfung [1]. Thomas von Aquin hielt sich von 1248 bis 1252 in Köln auf; er war von Paris aus seinem Lehrer Albertus Magnus gefolgt, um dessen Kölner Vorlesungen zu hören, so insbesondere die über ‚De divinis nominibus' des Dionysius Areopagita [2].

Eckhart war nach seinem Eintritt in den Ordo Fratrum Praedicatorum zunächst nach Köln gekommen an das ‚Studium generale', das hier 1248 gegründet worden war. Albertus Magnus verbrachte die Jahre von 1270 bis zu seinem Tod am 15. November 1280 in Köln. Es ist nicht auszuschließen, daß Eckhart in Köln persönlich mit Albert bekannt wurde. ‚Et Albertus saepe dicebat: hoc scio sicut scimus, nam omnes parum scimus', heißt es in Eckharts akademischer Osterpredigt zu Paris am 18. April 1294 [3]. 1277 war Eckhart Student der Artes in Paris. Er kann dort aus nächster Nähe die Kämpfe um das Dekret des

---

[1] *J. Koch*, Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts: ArchFrPraed 29 (1959) 5–51; 30 (1960) 5–52; jetzt: Kleine Schriften, hrsg. v. *K. Bormann* (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 127.128 [Roma 1970]) I 247–347. *Th. Kaeppeli O. P.*, Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi. I (Roma 1970) 354–358.

[2] *Albertus Magnus*, Super Dionysium De divinis nominibus, primum ed. *P. Kübel* (Editio Coloniensis Bernardo Geyer praeside) Opera omnia XXXVII, 1 (Monasterii Westfalorum 1972).

[3] *Th. Kaeppeli*, Praedicator Monoculus. Sermons Parisiens de la fin du XIII^e siècle: ArchFrPraed XXVII (1957) 162.

Pariser Erzbischofs Stephan Tempier (1277) erlebt haben, in dem 219 philosophische und theologische Sätze, darunter auch solche des Thomas von Aquin, verurteilt wurden. So jedenfalls läßt sich eine Bemerkung deuten, die Eckhart gegen Ende seines Lebens, nun selbst in einen kirchlichen Prozeß verwickelt, in seiner sogenannten Verteidigungsschrift anführt: „... cum iam pridem magistri theologiae Parisius nostris temporibus mandatum habuerint superioris de examinandis libris praeclarissimorum virorum sancti Thomae de Aquino et domini fratris Alberti tamquam suspectis et erroneis. Et contra ipsum sanctum Thomam frequenter a multis scriptum est, dictum et publice praedicatum quod errores et haereses scripserit et docuerit; sed favente domino tam Parisius quam per ipsum summum pontificem et Romanam curiam ipsius vita et doctrina pariter sunt approbata' [4].

Vor 1280 beginnt Eckhart das Studium der Theologie in Köln; er lebt dort in einer Umgebung, in der das Andenken an Albertus Magnus noch sehr lebendig war. Im Schuljahr 1293/94 liest Eckhart über die Bücher der Sentenzen des Petrus Lombardus, ‚cursorie', wie es scheint [5]. Zwischen dem 14. September und dem 9. Oktober 1293, zwischen dem Fest Kreuzerhöhung und dem des Dionysius, hält er sein ‚Principium': ‚Echardus, pro principio. Collatio in libros sententiarum' lautet die Schlußnotiz im Cod. Ampl. Fol. 321 zu Erfurt [6]. Vier Jahre nach der Sentenzenvorlesung konnten die Bakkalare nach den Statuten die Magisterwürde erhalten.

Eckhart wird 1302 ‚magister in theologia' und ist für das Schuljahr 1302/03 ‚magister actu regens' an der Theologischen Fakultät zu Paris. Erhalten sind aus dieser Zeit die Quaestio: ‚Utrum in deo sit idem esse et intelligere' [7] und: ‚Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse' [8], aus der Quaestio des Gonsalvus O.F.M., des späteren Generals des Franziskanerordens: ‚Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via' die ‚rationes Equardi' [9], gegen den Primat des Willens, wie er von Gonsalvus verteidigt wurde: ‚dilectio viae est nobilior quam laus patriae, immo quam visio patriae' [10].

---

[4] *A. Daniels*, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart: BeitrGPhMA XXIII, 5 (Münster 1923) 1, 25–2, 2.

[5] LW V 17–26. – Die Werke Eckharts werden zitiert nach der im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. Ausgabe; die mittelhochdeutschen Werke, hrsg. von *J. Quint*, als DW I, II, V, die lat. Werke LW I, II, III, IV, V; die noch nicht edierten Stücke mit der Randnummer, z. B. In Sap. n. 198, In Ioh. n. 433. – *J. Koch* hielt seine frühere Auffassung, im anonymen Sentenzenkommentar der Hs. Bruges, Bibliothèque de la Ville 491 den Sentenzenkommentar Eckharts wiedergefunden zu haben, nicht mehr aufrecht; eine Ausgabe in den lat. Werken wird nicht erfolgen, s. Kleine Schriften I 255 ff.

[6] LW V 26, 14.

[7] LW V 37–48.

[8] LW V 49–54.

[9] LW V 5911–64, 4.

[10] LW V 56, 7.

1303 bis 1311 war Eckhart Provinzial der Saxonia. 1311/13 ist er in beiden Schuljahren wieder in Paris ‚magister actu regens', eine Auszeichnung, die nur mit der zweiten Berufung von Thomas zu vergleichen ist. Aus dieser Zeit sind zwei Quaestionen in Reportationen erhalten: ‚Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem [11] und: ‚Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum' [12].

Über die folgenden Jahre nach 1313 sind nur knappe Andeutungen zur Lebensgeschichte Eckharts erhalten. Bezeugt ist ein Aufenthalt in Straßburg und Colmar sowie Schweizer Klöstern. Predigten in mittelhochdeutscher Sprache verweisen durch konkrete Angaben auf Köln [13]. Die Rückkehr Eckharts nach Köln leitet die letzte Periode seines Lebens ein; wahrscheinlich war er ‚lector' oder ‚magister' am Kölner ‚Studium generale'. Von Köln ging dann auch der Prozeß aus, der in Avignon mit der Constitutio Johannes' XXII.: ‚In agro dominico' endet [14]. Vor dem 30. April 1328 ist Meister Eckhart gestorben.

## II.

Ehe dargelegt werden kann, daß und wie Thomas und seine Ideen im Werk Eckharts erscheinen, ist eine Vorbemerkung notwendig, damit die Eigenart des eckhartschen Denkens, seine Grundanschauung und damit die Hermeneutik dieses Schrifttums herausgehoben werden kann. Es ist bei Eckhart keine Summe und auch kein Compendium Theologiae, kein philosophischer Kommentar und auch keine Bibelexegese im üblichen Sinn zu erwarten. Er hat nach einem sehr genau überlegten Plan das zusammengestellt, was er als Frucht seiner Lehrtätigkeit aus den Pariser und Kölner Jahren betrachtete. Die Intention des Autors war deshalb zunächst die, den verschiedenen Bitten der Mitbrüder, der ehemaligen Hörer insbesondere, zu entsprechen und das, was sie in den Vorlesungen und bei den üblichen scholastischen Veranstaltungen gehört hatten, schriftlich aufzuzeichnen [15]. Das ergibt zunächst eine Gliederung nach den ‚genera litteraria' in ‚propositiones', ‚quaestiones' und ‚expositiones' [16]. Von

---

[11] LW V 72–76.
[12] LW V 77–83.
[13] Vgl. DW I 372–374.
[14] Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. XXXII *A. Schönmetzer* (1963) n. 950–980.
[15] LW I 148, 5–9: Intentio auctoris in hoc tripartito est satisfacere pro posse studiosorum fratrum quorundam desideriis, qui iam dudum precibus importunis ipsum impellunt crebro et compellunt, ut ea qua ab ipso audire consueverunt, tum in lectionibus et aliis actibus scholasticis, tum in praedicationibus, tum in cottidianis collationibus, scripto commendet.
[16] LW I 148, 9–13; 149, 3–5.

diesen ist das erste Werk, das ‚opus propositionum' als das wichtigste, weil grundlegende zu betrachten, ohne das die übrigen von nur geringem oder überhaupt keinem Wert sind [17]. Die Ausführung eines solchen Planes würde die Zeit und Fähigkeit eines einzelnen übersteigen, deshalb wird von vornherein als Stilmittel die Abbreviatur angewandt [18]. Noch genauer ist zu unterscheiden: die ‚intentio auctoris' und die ‚intentio operis' [19]. Das besagt zunächst einmal, daß das, was die Schrift enthält, nach Sprache, Logos, Geist und Sinn „aus-gelegt" wird durch das, was die Philosophen gedacht haben, also in deren Sprache. Sodann ist es ‚intentio operis', wenn an die Sache, das sachliche Anliegen gedacht wird, das, was die Wahrheit der Prinzipien und Schlußfolgerungen und Eigentümlichkeiten des „natürlichen" Denkens betrifft, in den Worten der Schrift überreich angedeutet wiederzufinden. Die Welt und ihre Genesis birgt wie jedes Gleichnis als Parabel das Geheimnis [20]. Dreierlei ist also zu unterscheiden: der Schrifttext steht nicht allein für sich, ebensowenig steht die (philosophische) Erläuterung für sich. Jeder Schrifttext hat seine oder mehrere „Aus-Legungen", und zwar in der Sprache des Denkens; jede philosophische Idee findet ihre Entsprechung in einem oder mehreren Worten der Schrift – und keines dieser beiden kann losgelöst voneinander betrachtet werden. Als ein drittes sind dabei die „Zitate" zu verstehen, nicht nur wie im mittelalterlichen Schrifttum als Ornament und Nachweis der Bildung, auch nicht als Beweise oder gedankliche Hilfen [21]. Gerade diese Funktion der Zitate ist es ja, was hier von Thomas zu Eckhart hinführt.

Folgt man nun den Texten in dieser Weise, so ergibt sich das folgende Bild. Thomas von Aquin wird an entscheidender Stelle erwähnt in den Prolegomena zum Gesamtwerk, dem ‚Opus triparti-

---

[17] LW I 156, 4–7: est praenotandum quod opus secundum, similiter et tertium sic dependent a primo opere, scilicet propositionum, quod sine ipso sunt parvae utilitatis, eo quod quaestionum declarationes et auctoritatum expositiones plerumque fundantur super aliquam propositionum.

[18] LW I 151, 13–17: quamvis haec omnia pelagus quoddam scripturae videantur requirere, duo tamen sunt quae brevitati, quantum licuit, deserviunt et opus succingunt. Primo, quia vix aliqua et rarissime alias habita hic ponuntur. Secundo, quia tam in opere quaestionum quam in opere expositionum intercise et de paucissimis respective hic tractatur.

[19] LW III 4, 4–6: intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides Christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum; 4, 14–16: intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur lucu-lenter – qui habet aures audiendi! – in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur.

[20] LW I 452, 7–9: vix enim est quippiam in sacra scriptura, quod Glossae sanctorum mystice non exponant; ib. 453, 1–454, 5.

[21] Vgl. Die theologische Arbeitsweise Meister Eckharts in den lateinischen Schriften: MiscMed VII (Berlin 1970) 73 f. – LW I 392, 4 ff.: ... verborum quippe illi sunt nobis auctores, non rerum vel sententiarum (nach Augustinus).

tum'. Es ist da die Rede von der Anordnung der einzelnen Werke: dem ‚opus propositionum', dem ‚opus quaestionum', dem ‚opus expositionum', das auch das ‚opus sermonum' enthält. Im Werk der Fragen wird die Ordnung eingehalten, die Thomas von Aquin in der Summe vorgeprägt hat: ‚Opus autem secundum, quaestionum scilicet, distinguitur secundum materiam quaestionum, de quibus agitur ordine quo ponuntur in Summa doctoris egregii venerabilis fratris Thomae de Aquino, quamvis non de omnibus sed paucis, prout se offerebat occasio disputandi, legendi et conferendi'[22].

Bereits früher, in der ‚Tabula auctoritatum libri Genesis', wird schon einmal der Name von Thomas erwähnt; hiermit hat es seine eigene Bewandtnis[23]. Es handelt sich um eine Übersicht über die Themen zu der Auslegung von Gen. 1, 1. Zur Frage steht, wie von einem Einfachen unmittelbar mehreres hervorgebracht werden kann, eine Idee, die an mehreren entscheidenden Stellen des Gesamtwerks teilweise recht eindringlich besprochen wird. Die Antwort ist zunächst die übliche, ex via communi, sodann ‚ex Thoma', ferner aus Avicenna und Albert[24].

Als Einleitung zum dritten Teil des Gesamtwerks, zum ‚opus expositionum', dient die methodisch wichtige Bemerkung: „Ich habe diese Bemerkungen gemacht bei der Durchsicht der hl. Schrift, von Anfang bis zum Ende, Bemerkungen, wie sie sich gerade ergaben und an was ich mich erinnerte, es einmal zur Auslegung gesagt zu haben. Es mußte aber Weitschweifigkeit vermieden werden, also mußte sehr vieles gekürzt oder ganz ausgelassen werden. Bei den Auslegungen konnten bessere und brauchbarere nicht übergangen werden; dazu sind Auslegungen der Heiligen oder ehrwürdiger Theologen zu zählen – ‚praecipue frater Thomas'"[25].

Was die Auslegung zum Buch Genesis betrifft, so durften hierbei die großen Kommentare der Väterzeit nicht vernachlässigt werden. Dabei werden genannt Augustinus mit De Genesi ad litteram, De Genesi contra Manichaeos und die Bücher XI bis XIII der Confessiones, Ambrosius und Basilius mit ihrem Hexaemeron. Rabbi Moyses, also Maimonides, wird bereits hier häufig erwähnt und mit Auszügen zitiert; das hat seinen Grund darin, daß er etwas ähnliches versucht hatte, wie es in der Intention Eckharts lag, nämlich Glaube und Philosophie in Übereinstimmung, zur Konkordanz zu bringen. Allerdings kann das nicht verhindern, daß Eckhart in dem Versuch des Maimonides zur schärfsten Kritik, die sich durch alle Werke hindurchzieht,

[22] LW I 151, 2–6.
[23] Vgl. LW I 5; 122 ff.
[24] LW I 133, 12.
[25] LW I 183, 4–12.

ständig herausgefordert wird [26]. An eben dieser Stelle, also noch vor dem eigentlichen Anfang der Genesisauslegung, wird als bekannt vorausgesetzt und für die weiteren Ausführungen zugrunde gelegt, was Thomas ‚p. I q. 44. 45. 46. 47, item post ibidem q. 65 usque ad 74 inclusive' darüber geschrieben hat [27]. Und das sind jene Quaestionen der Theologischen Summe, die handeln: ‚de processione creaturarum a deo' [28], ‚de modo emanationis rerum a primo principio' [29], ‚de principio durationis rerum creatarum' [30], ‚utrum rerum multitudo et distinctio sit a deo' [31]; die Quaestionen 65 bis 74 handeln vom Werk der sechs Tage und dem Verständnis der Tradition dieses Berichtes, die Quaestio 74 sucht im dritten Artikel die Frage zu beantworten, ‚utrum scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum'. In der Antwort werden von Thomas Augustinus und Basilius angeführt, also dieselben Autoren, die Eckhart gleich zu Beginn genannt hatte.

Die durch die arabischen Philosophen aufgestellte oder sehr betont vorgetragene Frage, wie vom Einen Einfachen unmittelbar mehreres Unterschiedenes und Verschiedenes hervorgebracht werden und sein kann [32], hat einen Thomas und fast alle Theologen der Zeit vielfach beschäftigt. Eine erste Antwort wird S. Th. I q. 47 a. 1 ad 1 entnommen; diese Erklärung wird als gut bezeichnet: ‚ad hoc respondetur et bene'; sie enthält die Distinktion von ‚agens necessitate naturae', ‚agens voluntarium et per intellectum', ‚ut Thomas dicit I q. 47 a 1' [33]. Eckhart führt sodann als eine zweite Antwort die des Avicenna aus dessen Metaphysik an und fährt fort: ‚sed Thomas, ubi iam supra, vadit contra hoc' [34]. Weiter wird gerade wieder hier auf Maimonides verwiesen, der gleichfalls die mittelbare Schöpfung als eine zufällige ablehnt; daran schließt sich die Auffassung eines Autors, der nicht mit Namen genannt wird, eine Sitte, deren sich Eckhart bedient, wenn es sich um wissenschaftliche Gegner oder noch lebende Autoren handelt. Es heißt da: ‚quidam ex maioribus mundi solebat dicere, quod ab uno, id est ab una idea, immediate tantum unum producitur' [35].

---

[26] Vgl. *J. Koch,* Kleine Schriften I S. 349–365. Jean Quidort de Paris, Commentaire sur les Sentences II q. 13, ed. *J.-P. Muller* (Romae 1964) II 59, 47: Rabbi Moyses volens concordare philosophos et scripturam.

[27] LW I 185, 5 f.

[28] S. Th. I q. 44.

[29] S. Th. I q. 45.

[30] S. Th. I q. 46.

[31] S. Th. I q. 47.

[32] LW I 186, 7 f.; 193, 11–196, 3.

[33] LW I 194, 2.

[34] LW I 194, 6.

[35] LW I 194, 7. Wer unter diesen „Großen in der Welt" zu verstehen sei, ob Siger von Brabant oder Albertus Magnus, s. LW I 133, 12; 194 Anm. zu 757. Vielleicht ist auch an Heinrich von Gent gedacht.

Der Ausdruck: ‚sed Thomas vadit contra hoc' findet sich nochmals und ebenfalls gegen Avicenna, das heißt in diesem Fall gegen Pseudo-Avicenna ‚Capitulum de diluvis', gerichtet mit der Angabe ‚p. I q. 91 a. 2 ad 2' [36]; die Fragestellung ist die, warum nach dem biblischen Bericht der Mensch und seine Erschaffung an letzter Stelle erwähnt wird; denn das hat auch zu der Meinung verführt, als ob die „Natur", allerdings durch viele Zwischenglieder hindurch, von sich aus einen Menschen hervorbringen könne. Thomas spricht dabei von „Natur" als dem, was als Einwirkung von Himmelskörpern verstanden werden kann.

Zu Gen. 1,3b: ‚facta est lux' wird die Ansicht des Maimonides angeführt, der wiederum dafür die Schriftgelehrten zitiert, das Licht sei zwar am ersten Tag erschaffen worden, aber es sei noch nicht hervorgetreten. Eckhart meint, wenn man es so auffasse, würden damit viele Fragen und Zweifel ausgeräumt und es entspräche auch der Auffassung Augustins. Und wenn Dionysius Areopagita vom ‚lux solis' spreche, so kann sich Thomas auf diesen berufen, und Eckhart verweist auf diese Zusammenhänge: ‚de quo habes p. I q. 67 a. 4 ad 2' [37].

Von Gen. 1,31: ‚et erant valde bona' wird in einer ersten „Auslegung" – Auslegungen sind für Eckhart immer ‚notanda' – Bemerkungen –, verwiesen auf die letzte Gutheit, die Seligkeit; dazu heißt es: ‚sicut beatitudo, secundum Thomam Super IV, est in intellectu substantialiter, in voluntate vero formaliter, sub ratione scilicet et nomine finis sive boni aut fruitionis' [38].

Wenn von der „Ruhe" Gottes die Rede ist (Gen. 2, 2), muß als Objektion berücksichtigt werden, was Sap. 7,24a von Gott, der Weisheit, gesagt wird: ‚omnibus mobilibus mobilior est sapientia'. Dazu: ‚ad secundum respondet Thomas p. I q. 9 a. 1 ad 2': diese „Beweglichkeit" sei ‚similitudinarie' zu verstehen [39].

---

[36] LW I 286, 4 f.

[37] LW I 231, 9.

[38] LW I 288, 1–3. Der Hinweis bezieht sich auf Thomas, Sent. IV d. 49 q. 1 a. 1 q. 2.

[39] LW I 307, 1; 307, 2–308, 14; II 465, 2. Die Auslegung von Sap. 7, 24 umfaßt neun ‚notanda' und ‚dicenda'; diesen schließt sich die Bemerkung an: iste modus tradendi nobis divina innuendo potius quam exprimendo optime convenit divinis, tum propter sui incomprehensibilitatem et dignitatem, tum propter nostram imperfectionem et indignitatem, tum etiam quandoque propter scribentis subtilitatem et magisterium (LW II 470, 6–9). Diese Erklärung des Paradoxen, Dialektischen: dicens quod sapientia est omnibus mobilibus mobilior significat quod ipsa est immobilis (LW II 470, 5) führt zu dem Grundsatz: daß Göttliches mehr andeutungsweise als ausdrücklich uns nahegebracht wird (in der Sprache der Schrift), beweise die Würde und Unbegreiflichkeit des Göttlichen ebenso wie die Subtilität des Schriftstellers und seine Meisterschaft in der Handhabung der Sprache. Es wäre auch auf Alanus de Insulis und seine Theologiae regulae hinzuweisen, der auch gerade im Zusammenhang

Zur biblischen und theologischen Anthropologie äußert sich Thomas [40]. Die ‚rectitudo' des ersten Menschen bestand darin, Gott viel deutlicher und leichter durch geistige Wirkungen zu erkennen als durch sinnenhafte, und das war möglich infolge einer Einstrahlung der ersten Wahrheit; auch das wird von Eckhart zum Teil wörtlich übernommen [41]. Über die Anfechtung des Menschen spricht Thomas [42], Eckhart verweist auf den Inhalt dieses Artikels bei der Exposition von Gen. 22,1 [43]. Zum selben Vers und dessen Erklärung durch Maimonides wird darauf hingewiesen, daß der Zustand der Ruhe gegenüber Mühe und Arbeit lustvoller sei: ‚de hoc ultimo habes I II q. 32 a. 1' [44].

Zu Gen. 24, 14, der Werbung um Rebekka, wird auf ‚divinatio' hingewiesen und dazu Thomas zitiert [45]. Das Wörtchen ‚solus' Gen. 32, 24, von Jakob und seinem Ringen mit Gott, in Verbindung mit Pred. 4, 9–10: „zwei zusammen ist besser als einer, weh dem, der einsam ist", wird verbunden mit: ‚de hoc vide II II quaestione paenultima articulo ultimo' [46].

Im ‚Liber parabolarum Genesis', also einer zweiten Auslegung des Buches Genesis, ändert sich die Methode. Hier steht im Vordergrund die Erläuterung des gleichnishaften Charakters dieser Erzählung, also was die Absicht des Verfassers war, was die Worte und Bilder besagen sollen, so wie ja auch Thomas es mehrfach ausdrückte: ‚non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere nisi sub similitudine rerum eis notarum' [47]. Die Grundsätze dieser Methode werden in einem aufschlußreichen Prologus dargelegt. Was mit diesem ‚sensus parabolicus' gemeint ist, nämlich die Schrift als ‚Parabel' zu betrachten, hat seine Grundlage in Texten wie Ps. 77, 2; Matth. 13, 35.36; Mark. 4, 11.34. Thomas von Aquin sagt gleich zu Beginn der Theologischen Summe dazu: ‚sensus parabolicus sub litterali

---

mit der Astronomie ‚propter sui dignitatem et intelligentiae subtilitatem' spricht (PL 210, 621 B). Über Zahl und Art wird zu Gen. 2, 19 hingewiesen: ut Thomas inducit – LW I 338, 9.

[40] S. Th. I q. 90–102.

[41] LW I 352, 1–7.

[42] S. Th. I q. 114 a. 2.

[43] LW I 405, 4.

[44] nicht: a. 2, wie im Text und Anm. 3 angegeben. Im ersten Artikel heißt es: otium et requies dicuntur per cessationem operationis; haec autem sunt delectabilia, ut dicitur in I Politicorum c. 11 (1370 a 14 seq.) – LW I 406, 5.

[45] S. Th. II II q. 95 a. 7: omnis divinatio ... per auguria ... si extendatur ultra id ad quod potest pertingere secundum ordinem naturae vel divinae providentiae, est superstitiosa et illicita; dazu werden Augustinus und die Glosse genannt. – LW I 414, 5.

[46] Gemeint ist S. Th. II II q. 188 a. 8: utrum perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam – LW I 432, 1.

[47] Vgl. z. B. S. Th. I q. 66 a. 1 ad 1.

continetur' [48]. Im Prolog zur zweiten Genesisauslegung kann Eckhart deshalb auch sagen: ‚vix enim est quippiam in sacra scriptura, quod Glossae mystice non exponant'[49]. Dieses „Mystische", auf die gesamte Heilige Schrift bezogen, besagt nichts Subjektives, Privates, sondern objektiv das „Mysterium", und das ist Gott als unser aller Geheimnis, dieser Gott der Dreifaltige, der menschgewordene Gott in der Heilsgeschichte [50]. Auch und gerade in seinem Philosophieren denkt Eckhart trinitarisch. Es darf nicht verwundern, daß der Hinweis auf Thomas sich hier auf die Theologische Summe I II q. 99 und die folgenden Fragen bezieht, also den Sinn der alttestamentlichen Gebote und ihre Teilung in Moral-, Zeremonial- und Judizialgebote; das ist durchaus berechtigt, zumal wenn an die Auslegung des Buches Exodus gedacht wird und die darin enthaltene permanente Kritik an Maimonides [51]. Aber dieser „mystische", „parabolische" Sinn ist sehr weit zu fassen, denn durch ihn ‚plenius explicabuntur naturae et proprietates divinorum et naturalium aut etiam moralium sub parabola et superficie litterae contentorum' [52]. Thomas wird in dieser zweiten Genesisauslegung an drei Stellen zitiert: für den Unterschied zwischen ‚suppositum' und ‚natura' das zweite Quodlibet [53], für denjenigen von ‚rationale per essentiam et per participationem' [54] und aus dem Thomaskommentar zum zwölften Buch der aristotelischen Metaphysik das Beispiel vom ‚motor primus' und dem ‚primum mobile' [55].

In der Auslegung des Buches Exodus finden sich zahlreiche Verweise auf Thomas. So wird S. Th. II II q. 101 a. 4 ad 3 zur Erklärung von Exodus 1, 21, des ‚mendacium officiosum' herangezogen [56]. Aristoteles hat im 4. Buch der Topik den Ausspruch: ‚potest deus et studiosus prava agere', und Thomas legt das in dreifacher Weise aus [57]; Eckhart fügt noch eine andere Erklärung hinzu: ‚posset etiam dici' [58], ‚vel

---

[48] S. Th. I q. 1 a. 10 ad 3. – Über den mehrfachen Sinn der Schrift s. *H. de Lubac*, Les quatre sens de l'écriture, I–IV, coll. Théologie 41. 42. 59 (Paris 1959) ff. Über den ‚sensus parabolicus' findet man dort nur wenig. Über die hier gemeinte „Mystik" s. *H. Crouzel*, Origène et la ‚connaissance mystique' Museum Lessianum, sect. théol. 56 (1960).

[49] LW I 452, 7; s. auch oben S. 216 Anm. 20.

[50] LW I 453, 8. 11 ff. 6.

[51] LW I 452, 9.

[52] LW I 456, 4.

[53] LW I 521, 9. – Auf die gleiche Stelle bei Thomas bezieht sich LW II 145, 7.

[54] LW I 523, 2. – Eckhart selbst vermeidet den Ausdruck ‚participatio', ‚participare'.

[55] LW I 610, 9.

[56] LW II 11, 10.

[57] S. Th. I q. 25 a. 3 ad 2. – LW II 39, 4; vgl. In Ioh. n. 432. Die Stelle aus der Topik IV c. 5 126 a 34.

[58] LW II 39, 5.

dicatur [59]' ‚et concordat hoc tertium cum secunda ratione quam Thomas ponit' [60]. Thomas geht in seiner Frage, ob Gott ein Name zukomme von Exodus 15, 3: „Allmächtiger ist sein Name" aus [61], und Eckhart knüpft daran an und setzt Thomas voraus [62], geht aber darüber hinaus: was gewisse Philosophen, gemeint sind Platoniker, Liber de causis, Liber XXIV philosophorum, dazu geäußert haben, auch Maimonides, schließlich, was katholische Autoren darüber geschrieben haben, wird angeführt, und somit positive wie negative Theologie vertreten [63]. Auch hier wird nochmals über Anordnung, Vollständigkeit und Unterscheidung der Gebote gehandelt unter Berufung auf Thomas [64]. Die Frage wird gestellt, warum nicht das Gebot der Liebe, der Gottes- und Nächstenliebe, unter die Zahl der Gebote aufgenommen ist [65]. Unter anderem wird auch die Begründung angeführt, die Thomas gibt: das Gebot der Liebe ist in den zehn Geboten enthalten wie das Prinzip in den Folgerungen [66].

Zur eigentlichen Gotteslehre gehört, was zu Gen. 20, 4: „du sollst dir kein Gleichnis machen" gesagt wird. Die drei Thesen lauten: ‚nihil tam dissimile quam creator et quaelibet creatura. Rursus secundo nihil tam simile quam creator et creatura quaelibet. Adhuc autem tertio nihil tam dissimile pariter et simile alteri cuiquam, quam deus et creatura quaelibet sunt et dissimilia et similia pariter' [67]. Dem wird aus Thomas S. Th. I q. 7 a. 1 ad 3 beigefügt: ‚deus sua indistinctione, sua infinitate distinguitur ab omni creato, distincto, finito' [68]. Der Name Gottes, das Tetragrammaton, ist nach Thomas S. Th. I q. 13 a. 11 ad 1 Gott beigelegt worden, um sein nicht mitteilbares, sozusagen singuläres Wesen zu bezeichnen, um ihn nicht so sehr nach seiner Natur als nach seiner Substanz, als ein dieses, und somit in jeder Weise Inkommunikables zu kennzeichnen [69]. Die Auseinandersetzung mit Maimonides wird hier so dringend, denn hier wurde der Versuch gemacht, mit Hilfe des Philosophischen die Offenbarung auf das Alttestamentliche so einzuengen, daß einer Öffnung auf Christus und

---

[59] LW II 39, 9. 10.
[60] LW II 39, 11 und S. 40 Anm. 1.
[61] S. Th. I q. 13 a. 1.
[62] LW II 40, 6 ff.
[63] LW II 32–83.
[64] S. Th. I II q. 100 a. 10. – LW II 97, 4; vgl. LW II 191, 7. 9; 192, 10. 15; 193, 3–6. 12; 197, 4.
[65] LW II 97, 6 ff.
[66] S. Th. I II q. 100 a. 3. – LW II 98, 7.
[67] LW II 110, 3–6.
[68] LW II 112, 11.
[69] S. Th. I q. 13 a. 9. – LW II 132, 12 – 133, 1. – Mit Hinweis auf Johannes von Damaskus wird Exod. 3, 14: ‚qui est' als der eigentliche Name Gottes bezeichnet, und drei „schöne Begründungen", wie sie Thomas S. Th. I q. 13 a. 11 gibt, werden angefügt. – LW II 142, 5.

die christliche Heilserwartung der Zukunft kein Platz mehr gelassen war, so wie das Aristotelische in seiner Mißdeutung im bloß Kosmischen befangen bleiben konnte. Auch Thomas setzt sich mit Maimonides an verschiedenen Stellen auseinander. Eckhart verweist darum auch auf Thomas; insbesondere handelt es sich, wie gesagt, um die praktische Anwendung der Gesetze, also den Zusammenhang von S. Th. I II q. 98–105 [70].

Eine Auslegung von Exodus 22, 1 findet sich S. Th. II II q. 62 a. 3 ad 2 [71], eine solche von Exodus 23, 19 S. Th. I II q. 102 a. 6 ad 4 et ad 8 [72]. Was den parabolischen Sinn der Kapitel 31 und 32 des Buches Exodus angeht, so kann man darüber in der Glosse nachlesen, ganz besonders ist der klassische Brief von Hieronymus an Fabiola hervorzuheben, und schließlich: ‚item sufficienter valde et pulchre tractat de his frater Thomas I II tractatu de praeceptis divinis' [73]. Über die „Gottesschau" des ersten Menschen wird im Anschluß an Ex. 33, 19: ‚faciem meam videre non poteris' hingewiesen, und zu Exodus 34 ff. wird auf die Meinungen der ‚auctores nostri', also auch auf Thomas, und der ‚doctores' verwiesen [74], ‚specialiter' S. Th. I II q. 102 [75].

Die Nähe zu Thomas und die Berufung auf ihn ist in der Expositio libri Exodi sehr deutlich. Das liegt am Text der Schrift: hier wird erzählt, wie sich Gott offenbart und seinen „Namen" nennt. Veranlaßt wird die Auslegung durch die teils übereinstimmende teils abweichende Auffassung des Maimonides; zudem findet sich bei Thomas das Zeugnis der Vorzeit bereits gesammelt, so daß ein Hinweis darauf genügt.

Wiederum in Auseinandersetzung mit Maimonides vollzieht sich die Expositio libri Sapientiae, so bei der Erläuterung zu Sap. 6, 8: ‚aequaliter cura est illi de omnibus' [76]. Im ‚Dux neutrorum' äußert sich Maimonides ausführlich hierüber, Buch III Kapitel 18. Auch Thomas behandelt dies, und zwar ‚plene' S. Th. I q. 22 und an vielen anderen Stellen [77]. Im corpus articuli secundi führt Thomas verschiedene Ansichten auf: ‚quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiae subiacere, corruptibilia vero non secundum individua sed secundum species, sic enim incorruptibilia sunt ... A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter splendorem

---

[70] Vgl. oben Anm. 64.
[71] LW II 208, 14.
[72] LW II 209, 5.
[73] Gemeint ist S. Th. I II q. 98–105. – LW II 216, 8–14.
[74] LW II 224, 14; 225, 1; 227, 8.
[75] LW II 227, 9.
[76] LW II 400–404.
[77] LW II 400, 4–6 und Anm. 2.

intellectus, quo participant, in aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus'. In der Antwort auf den fünften Einwand kommt Thomas nochmals auf Maimonides zu sprechen: „Die Weisheit ist eine, darum vermag sie alles", Sap. 7, 27 ist ein Thema der Auslegung des Buches der Weisheit [78]. Was ist das für eine Einheit, die da gemeint ist? „Das ist eins, in dem keine Zahl ist, in dem es Zahlenmäßiges nicht gibt." [79] Die beiden Thesen dazu lauten: nichts ist so unterschieden von Zahl und Gezähltem oder Zählbarem, nämlich Geschaffenem, wie Gott [80], und nichts ist so ununterschieden [81]. Alles, was durch Ununterschiedenheit unterschieden wird, ist um so mehr unterschieden, je mehr es ununterschieden wird, es unterscheidet sich ja gerade durch seine Ununterschiedenheit. Gott ist ein Ununterschiedenes, das sich durch seine Ununterschiedenheit unterscheidet – das sagt Thomas [82]. Die „Einheitsspekulation" wird zur Lehre von der Analogie. In den weiteren Auslegungen wird wiederum Maimonides zitiert [83]. Über das „Plötzliche" – ‚subitaneus ignis' Weish. 17, 6 – werden Cicero und Seneca zitiert und ebenfalls Thomas [84].

In der Auslegung des Johannesevangeliums fällt von vornherein auf, daß die Erklärung zu vielen Texten durch den Hinweis auf Thomas und seine Expositio continua super evangelia, die Catena aurea, aber auch insbesondere die Expositio in Iohannem erledigt wird [85].

So heißt es zu Ioh. 1, 9: ‚illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum': ‚verbum istud in Glossa Thomae continua a diversis sanctis diversis modis et bene exponitur', Eckhart fügt allerdings hinzu, und das ist mehr als eine kurze Zusammenfassung: ‚dicamus ergo breviter ex praemissis' [86]. Die gleiche Art des Vorgehens, unter Verweisung auf Thomas, findet sich häufig, so zu Ioh. 1, 18 [87], 8, 17 [88], 9, 3 [89], 10, 41 [90], 11, 5 [91], 12, 1 ff. [92], 13, 13 [93], 14, 12 [94], 14, 26 [95],

[78] LW II 481–494.
[79] LW II 489, 5.
[80] LW II 489, 7.
[81] LW II 489, 8; 490, 11.
[82] S. Th. I q. 7 a. 1 ad 3. – LW II 490, 4–9.
[83] Z. B. In Sap. n. 198. 208. 228. 230. 285.
[84] S. Th. I II q. 42 a. 1. – In Sap. n. 276.
[85] Vgl. LW III, XXVII. XXX.
[86] LW III 76, 2–5.
[87] LW III 156, 10.
[88] In Ioh. n. 433.
[89] In Ioh. n. 493.
[90] In Ioh. n. 520.
[91] In Ioh. n. 522.
[92] In Ioh. n. 525.
[93] In Ioh. n. 538. 539.
[94] In Ioh. n. 587.
[95] In Ioh. n. 617.

15, 12 [96], 15, 13 [97], 15, 15 [98], 18, 38 [99], 21, 15–17 [100], 21, 25 [101]. Ioh. 1, 43: ‚sequere me' findet eine kurze Auslegung: primo quidem naturaliter exponendo [102], eine längere schließt sich an: ‚per modum sermonis' [103]. In der Nachfolge Christi alles zu verlassen, wird vierfach begründet [104]; der Hinweis auf Thomas S. Th. I q. 103 a. 2 [105] bezieht sich darauf: daß Ursprung und Ziel des Universums nicht etwas Innerweltliches sind, sondern eben nach Thomas ‚extrinsecum a toto universo'. Man muß also alles lassen, wenn man Gott folgen will, denn er ist und wohnt nicht in diesem „alles". Tugend ist der Natur gemäß, alles Böse ist wider die Natur; eine Begründung für die Gutheit des Natürlichen und Geschaffenen, ebenso auch für die Gutheit dessen, was vernunftgemäß getan wird, bietet Thomas S. Th. I II q. 71 a. 2 [106]. „Gerechtigkeit" ist Form des Gerechten, sie ist Ursprung und Ziel seines Wirkens, wie Thomas sagt, der Tugendhafte wirke allein aus der Konvenienz des in ihm bleibenden Habitus zur Gerechtigkeit [107]. Im Prolog zum vierten Buch der S.c.G. erklärt Thomas das Wort Hiobs 26, 14: ‚ecce haec ex parte dicta sunt viarum eius, et cum vix parvam stillam sermonum eius audivimus, tonitruum magnitudinis eius quis poterit intueri?' – ‚quam auctoritatem Thomas pulchre exponit et diffuse' [108]. Ioh. 8, 17: ‚duorum hominum testimonium verum est' wird durch die verschiedenen Erklärungen in der Glosse des Thomas erläutert. Auf andere Möglichkeiten der Auslegung wird hingewiesen: an vielen Stellen der Heiligen Schrift kann man einen zweifachen Sinn annehmen: der eine ergibt sich aus der Oberfläche des Buchstabens – secundum planum et superficiem litterae –, der andere ist unter der Rinde des Buchstabens verborgen. Zur ersten Auslegung, der trinitarischen, ist Thomas zu vergleichen – satis clare: S. Th. II II q. 70 a. 2 [109].

Gott wirkt in jedem Wirkenden: das Thema von der Eigengesetzlichkeit der ‚causae secundae', wie auch das vom Mitwirken Gottes wird zu Ioh. 14, 10 behandelt und zugleich auf Thomas S. Th. I q. 15

---

[96] In Ioh. n. 624.
[97] In Ioh. n. 633.
[98] In Ioh. n. 638.
[99] In Ioh. n. 686.
[100] In Ioh. n. 735.
[101] In Ioh. n. 743.
[102] LW III 189, 4–7.
[103] LW III 189, 7; 190, 8 – 207, 5.
[104] LW III 200, 2 – quarto: 202, 8.
[105] LW III 200, 7.
[106] LW III 252, 1.
[107] S. Th. I II q. 100 a. 9. – LW III 292, 10: ut ait sanctus Thomas.
[108] LW III 296, 4–7.
[109] In Ioh. n. 434.

verwiesen [110]. Die Rechtfertigung eines Sünders ist ein Werk der Gnade, ein Werk größer als jedes Werk der Natur im Himmel oder auf Erden; die Formulierung ist augustinisch, die Erklärung findet sich im Zusammenhang bei Thomas S. Th. I II q. 113 a. q., und zwar ‚pulchre et plene' [111]. Die Gebote können nicht erfüllt werden ohne Liebe und Gnade; das ist jedoch zu distinguieren: es ist wahr, soweit es den Modus betrifft, das heißt also, daß sie so ausgeführt werden, in der Weise und in der Zielsetzung, wie es geschehen soll; was die Substanz des Wirkens angeht, so ist das naturaliter möglich, eine Auffassung, die auch bei Thomas zu finden ist [112]. Aus dem zweiten Quodlibet wird ein verhältnismäßig langes Exzerpt gebracht. Der Mensch erhält von Gott Hilfe zum Glaubenkönnen: erstens durch das innere Wort, die innere Berufung, zweitens durch die äußere Lehre und Predigt, drittens durch äußere Wunder und Zeichen, wie Thomas sagt, und auch auf andere Weisen [113]. Dazu gehört das auch von Thomas gebrachte Beispiel von dem Toten, der nach der Öffnung des Grabes eine goldene Platte auf der Brust trug mit der Ankündigung der Menschwerdung des Wortes [114].

In der Handschrift 21 des St.-Nikolaus-Hospitals in Kues findet sich (f. 137r–173v) eine von Nikolaus von Kues in Auftrag gegebene Abschrift lateinischer Sermones. Jedoch ist diese unvollständige Sammlung nicht das ‚Opus sermonum', vielmehr sind es Vorarbeiten, Entwürfe [115]. Es mag aus diesem Charakter des Vorläufigen als Materialsammlung erklärt werden, daß auch hier Thomas von Aquin namentlich erwähnt wird. Im IX. Sermo wird Maimonides zitiert und anschließend Thomas: die Rechtfertigung eines einzigen Menschen ist ein größeres Gut als die Erschaffung der Welt, wie bereits bei der Erklärung des Johannesevangeliums erwähnt wurde und wie sie hier nochmals sich wieder findet [116]. Über die Nicht-Dispensabilität derjenigen Gebote, welche die Substanz der „Gerechtigkeit" betreffen, handelt Thomas S. Th. I II q. 97 a. 2 ad 3 und q. 100 a. 8 ad 2; das wird im Sermo angemerkt [117]. Ein anderer Sermo über Eph. 3, 14–15 erklärt Wort für Wort: ‚paternitas' nennt das, was das „Erste" in Gott ist, und zwar im eigentlichen, nicht abgeleiteten Sinn. In Gott Vater und Sohn ist dasselbe Sein, nicht nur der Art nach wie bei den Geschöpfen, sondern auch dasselbe Sein der Zahl nach. Der Vater

---

[110] In Ioh. n. 582.
[111] In Ioh. n. 593.
[112] S. Th. I II q. 100 a. 9; q. 109 a. 10. – In Ioh. n. 616.
[113] In Ioh. n. 650. 651.
[114] In Ioh. n. 652.
[115] Vgl. LW IV, XXIX.
[116] S. Th. I II q. 114 a. 9. – LW IV 93, 3; 233, 2; 417, 9; In Ioh. n. 593.
[117] LW IV 305, 7.

bringt den Sohn hervor, der ihm in allem ähnlich und gleich ist. Ferner ist der Name Vaterschaft, ein Name der Fruchtbarkeit. Gott der Vater teilt alles, was er ist, dem Sohn mit. Dazu wird verwiesen auf Thomas S. Th. I q. 45 a. 5 ad 1. In dieser Quaestio ist bei Thomas die Rede von dem ‚modus emanationis rerum a primo principio', also eine Frage der Schöpfungsgeschichte. Der fünfte Artikel behandelt die Frage, ob Gott allein erschaffen könne; in der Antwort auf den ersten Einwand wird nun gleicherweise Eph. 3, 15 hinzugezogen [118]. Thomas spricht über das ‚donum sapientiae' in seinem Sentenzenkommentar III d. 35 q. 2 a. 1 q[a]. 1 und 3, sowie S. Th. II II q. 45 a. 2 und 3. Beide Stellen werden in dem Sermo LV, 1 über Eccli, 14, 22 am Fest eines Martyrers zitiert [119]. Schließlich wird die Glossa Thomae, also die Exposition von Matth. 22, 37 und Luk. 10, 27, erwähnt: zur Liebe Gottes aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüt [120].

In jeder der Pariser Quaestionen beruft sich Eckhart auf Thomas, in jeweils verschiedener Weise. In der Quaestio: ‚Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse' aus dem Schuljahr 1302/03 wird der Name von Thomas nicht genannt. Es heißt gleich zu Anfang: ‚aliqui autem ad hoc sic ostendunt bene' [121]; damit ist Thomas gemeint, S. Th. I 34 a. 2, ein Artikel, der der gleichen Sache gewidmet ist. Eckhart fährt fort: ‚Sed hoc ostendo aliis viis' [122], und das geschieht mit elf Argumenten. Das bedeutet: Thomas und seine Lehre wird vorausgesetzt, kurz angedeutet, darauf folgt die eigene Argumentation. In der Quaestio des Magisters Gonsalvus: ‚Utrum laus dei in patria sit nobilior eius dilectione in via' sind die ‚rationes Equardi' mitenthalten und eingeschlossen [123]. Die elf Einwände oder Gegengründe nennen den Namen von Thomas nicht, ihr Inhalt aber ist das gleiche, was Thomas vertritt [124]. Hier scheiden sich die Geister: für den Franziskaner ist die ‚dilectio viae nobilior' als ‚laus' und ‚visio patriae'. Für die Quaestio: ‚Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem' wird die 16. Quaestio disputata de malo mit dem Artikel: ‚Utrum daemones sint natura mali an voluntate' erwähnt [125]. Die Quaestio aus dem Schuljahr 1312/14: ‚Utrum in

---

[118] LW IV 312, 9. Der Bezug auf die genannte Stelle bei Thomas ergibt sich, wenn zwischen ‚creatio' und ‚generatio' unterschieden wird; nicht auf S. Th. I q. 13 a. 6 sed contra oder q. 33 a. 2 ad 4, also eine Auslegung anders bei Eckhart und anders bei Thomas, wie LW IV 312 Anm. 5 und Übersetzung angegeben ist.

[119] LW IV 451, 8.

[120] LW IV 463, 3.

[121] LW V 49, 5.

[122] LW V 49, 11.

[123] LW V 59, 11–64, 4.

[124] Z. B. S. Th. I q. 82 a. 3: utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus, und die Parallelstellen.

[125] LW V 74, 9.

corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum' verweist auf Thomas und dessen Traktat: ‚De mixtione elementorum': Thomas aber lehrt, daß die Form des Zusammengesetzten eine eigene Qualität besitzt, die auf die Form vorbereitet. Diese selbst aber geht vorauf und ist eine einzige Form, wie etwa die intellektive Form, als die vollkommenste, zugleich sensitiv ist [126]. Die erste Quaestio disputata aus dem Schuljahr 1302/03 hat insofern eine Berühmtheit erlangt, daß gewisse Autoren von ihr aus das gesamte eckhartsche System aufzubauen versuchten oder auch in ihr den Kerngedanken eckhartschen Philosophierens zu erblicken vermeinten und damit das Neue und Umstürzlerische dieses Geistes gefunden wähnten, das dann seine weiten Folgen haben sollte. *Werner Schulz*, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, sieht von dieser These der ersten Pariser Quaestio die neuzeitliche Metaphysik bis zur Gegenwart bestimmt: „Gott wird nicht mehr bestimmt als vorhandenes Seiendes, dem sachhaltig angebbare Eigenschaften zukommen, Gott ist vielmehr Vollzug, und zwar Vollzug des eigenen Denkens" [127]. *Wilhelm Weischedel* meint das gleiche und beruft sich auf eben diese Stelle in: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. I. Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie [128].

Was Eckhart wirklich gemeint hat, kann nur daran ermessen werden, wie er die These aufbaut und beweist. Die generelle Antwort lautet: ‚Dicendum quod sunt idem re, et forsan re et ratione' [129]. An erster Stelle werden die Beweise gebracht: ‚probationes quas vidi', und das sind fünf aus S.c.G. [130] und ein sechster aus der S. Th. I q. 14 a. 4 [131]. Diesen Beweisen ist das gemeinsam, daß sie davon ausgehen, daß Gott das Erste und Einfache ist. Erkennen ist immanenter Akt, ist kein Akzidens, in Gott keine Potenz, sondern Akt, kein verschiedenes als Ursache oder Erkenntnisbild [132]. Anschließend fügt Eckhart zwei Gedanken oder Beweisgänge an, den einen, den er auch sonst vorgetragen hat, den anderen, den er aus Ioh. 1, 1 gewinnt: „im Anfang war das Wort", nicht: „im Anfang war das Seiende"; Erkennen ist höher als Sein und von anderer Art [133], es ist anders, als wir in unserer Vorstellung es uns bildhaft ausmalen: das Wissen Gottes ist Ursache der Dinge, weil Gott erkennt, sind die

---

[126] LW V 83, 2 ff.
[127] *W. Schulz*, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik (Pfullingen 1957) 15.
[128] (Darmstadt 1971) 156.
[129] LW V 37, 4.
[130] LW V 37, 5.
[131] LW V 37, 6.
[132] LW V 37, 8 – 39, 5.
[133] LW V 39, 6 – 44, 10.

Dinge, unser Wissen wird von den Dingen verursacht, weil die Dinge sind, erkennen wir sie, also jenes Thema, das bei den Scholastikern so häufig wiederkehrt, unter Berufung auf Origenes und Augustinus [134], auch als Thema vom ‚duplex esse', der doppelten Betrachtungsweise des Seienden [135].

Schließlich ist nicht zu übersehen, daß bereits hier ausdrücklich von dem die Rede ist, was ‚secundum analogiam' ausgesagt wird [136]. In solchem Zusammenhang ist dann auch mit den nötigen Erklärungen zu verstehen, daß Gott in seinem Erkennen identisch ist mit seinem Sein und in seinem Sein identisch ist mit seinem Erkennen. Von Gott als Vollzug eigenen Denkens findet sich nirgendwo eine Spur. Außerdem ist zu sagen: die Pariser Quaestionen gehören nicht dem ‚Opus quaestionum' an [137], sie sind nichts weiter als ‚actus scholastici'; ferner ist zu berücksichtigen, daß diese Quaestionen „Reportationen", nicht Original sind, und schließlich ist, wie bei vielen derartigen scholastischen Thesen und Themen, uns die damalige durch die Umstände bedingte Fragestellung unbekannt – wer sind z. B. die aliqui? [138]

Ein zweites Beispiel läßt sich anführen, an dem deutlich wird, wie Thomas auf die Gedankenwelt Eckharts einwirkt, und zwar sehr genau bis in Einzelheiten hinein. Eckhart sagt zu Exodus 15, 18: ‚dominus regnabit in aeternum et ultra': super hoc verbo frequenter solet fieri quaestio, quomodo scilicet aut quid possit esse ultra aeternum, cum aeternum sit iuxta nomen ipsum ‚extra terminos' quoslibet et sine fine [139]. Eine erste Erklärung wird Anselm entnommen: ‚ad hanc quaestionem Anselmus in Proslogion c. 20 innuit quattuor rationes sive responsiones' [140]. Das Urteil Eckharts über die Beweisführung Anselms lautet: ‚sed quamvis istae expositiones primo aspectu sint placitae, non tamen sunt iuxta intentionem litterae' [141]. Der seinen eigenen Ideen so fremde Denkstil Anselms wird im einzelnen kritisiert, Eckhart fügt die notwendigen Korrekturen an: ‚vult enim dicere Moyses in hoc verbo quod dominus regnavit

---

[134] LW V 44, 10–14.
[135] LW V 45, 1–15.
[136] LW V 46, 7.
[137] Zur Technik der ‚quaestio disputata' und der ‚actus scholastici' überhaupt s. *Palémon Glorieux*, L'enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII[e] siècle: ArchHistDoctrLittMA XLIII (1968) 65–186. – Über die ‚quaestio disputata' dort 123–128, die „Anerkennung" des Meisters 175. – Vgl. LW V 48, 9: Ecquardus; 54, 7: Equardus praedicator, 72, 2: M. Aycardus (vom Schreiber), 77, 2: M. Aycardus.
[138] LW V 41, 8; 42, 8.
[139] LW II 83, 3–5.
[140] LW II 83, 5 – 84, 9.
[141] LW II 84, 10 f. – Auch Heinrich von Gent behandelt in Summae (fol. 184 G; 185 N) ebenfalls die Ansicht Anselms im Anschluß an Exodus 15, 18.

sine fine in ante et regnabit in post sine fine et termino. Et sic loquitur de aeterno, prout est duratio quaedam. Istae autem expositiones ostendunt quod deus sit praestantior in natura quam reliqua quae dicuntur aeterna. Quod etiam dicit in quarta expositione de praesentialitate praeteriti et futuri, differenti in deo et rebus aliis aeternis, non satis subtiliter dictum videtur, sed illa differentia locum haberet de motu, si mundus et motus ponerentur fuisse ab aeterno' [142]. Zu dieser Erklärung folgt als sechste: ‚sexto modo exponitur verbum praemissum plane et breviter, ut dicatur quod aeternum hic accipitur pro duratione qualibet finita quae est periodus rei cuiuslibet, quae saeculum rei solet dici. Et hanc expositionem sicut et quintam ponit Thomas' [143]. Gemeint ist S. Th. I q. 10 a. 2 ad 2, wo Thomas auch den genannten Vers zitiert. Eckhart geht weiter über Thomas und seine Auslegung hinaus mit einem siebten und achten Modus [144]. Eine letzte Erklärung, die sich an Thomas anschließen will, führt zu einer Überraschung: Thomas selbst hat im Sentenzenkommentar und in der S. c. G. eine andere Auffassung vorgetragen als in der S. Th.: ‚ultimo breviter et plane . . . vult dicere quod ultra quam possit numerari aut cogitari semper in infinitum stabit regnum eius. Secundum quem modum Thomas optime dicit p. I q. 14 a. 20 (= a. 12) quod cogitationes et affectiones cordium sunt infinitae et sciuntur a deo scientia visionis, quod multis obscurum est; nec memini me ab aliquo ante Thomam esse dictum. Sed nec ipse Thomas alibi' – gemeint ist Sent. I d. 39 q. 1 a. 3 und S.c.G. I c. 69 – ‚fortassis invenitur hoc sensisse de scientia visionis, sed tantum de scientia simplicis intelligentiae' [145].

Ein anderes Beispiel zeigt, wie Eckhart auch Kritik an Thomas übt, ohne dessen Namen zu nennen. Anlaß und Wichtigkeit der Materie mögen nicht bedeutend und sehr subtil sein, sie können aber hier als ein Hinweis für viele stehen, daß Eckhart die Worte von Thomas ehrfürchtig behandelte, daß er aber darüber hinausstrebte, wenn es dem, was er als grundlegend erkannt und bereits schriftlich niedergelegt hatte, nicht mehr zu entsprechen schien. Auf einem Kapitel seines Ordens hielt Eckhart zwei Sermones und zwei Lectiones über Eccli. 24, 23.27 [146]. In der zweiten Lektion über Eccli. 24, 29: ‚qui edunt me, adhuc esuriunt' erläutert Eckhart das alte Thema vom Hunger und Durst nach dem Göttlichen: ‚in corporalibus edere tandem facit fastidire, in divinis autem ut sic edere facit esurire, et quanto plus et purius edunt, tanto plus et purius esuriunt', ‚edendo

[142] LW II 84, 11 – 85, 5.
[143] LW II 86, 6–9.
[144] LW II 87, 7 – 89, 3.
[145] LW II 89, 4–10.
[146] LW II 231–300.

esurit et esuriendo edit et esurire sive esuriem esurit' [147] – durch Essen hungern, nach dem Hungern hungern. Die ‚communis expositio' stellt Hunger und Überdruß einander gegenüber. Thomas aber legt das Wort anders aus: ‚aliter exponit et dupliciter et bene'; gemeint ist S. Th. I II q. 33 a. 2 [148]. Thomas macht die Unterscheidung: ‚sitis, esuries vel desiderium sive appetitus dupliciter accipiuntur: uno modo secundum quod important appetitum rei non habitae, alio modo secundum quod important exclusionem fastidii'. Dazu Eckharts Bemerkung: ‚cavendum est ergo, ne putetur hoc ultimum, scilicet exclusionem fastidii, esse principale et per prius' [149]. So fassen es nämlich viele auf und legen demgemäß dieses Wort in dem groben Sinn aus, als esse er hierbei, ohne Überdruß zu empfinden. Das wäre zu wenig, das wäre nur negativ [150]. Das ist Kritik an der Auslegung, wie sie Thomas vorzutragen scheint.

Diese Darlegungen gewinnen noch bedeutend an Gewicht, wenn bedacht wird, daß sie in einem größeren Zusammenhang stehen, nämlich dort, wo Eckhart sich am ausführlichsten und deutlichsten über die Analogie äußert. Eine neunte Bemerkung zum Thema: ‚qui edunt me, adhuc esuriunt' besagt: ‚distinguuntur haec tria: univocum, aequivocum et analogum; nam aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analoga vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed per modos unius eiusdemque rei simpliciter' [151]. Das ist wortwörtlich Thomas entnommen, und zwar dem Sentenzenkommentar I d. 22 q. un. a. 3 ad 2, und entspricht Aristoteles Met. XI [152].

Abschließend erklärt Eckhart zu diesen Bemerkungen: ‚hanc naturam analogiae quidam male intelligentes et improbantes erraverunt usque hodie' [153]. Dem läßt sich hinzufügen, daß anonyme Thomaszitate nicht selten sind, so wenn er von Gott sagt: ‚est eodem deus et hic deus' [154] und ‚non receptus in aliquo' [155]. Schließlich ist

[147] LW II 286, 1 – 287, 4.
[148] LW II 287, 5.
[149] LW II 288, 8.
[150] LW II 289, 1.
[151] LW II 280, 5–9.
[152] S. *J. Koch*, Zur Analogielehre Meister Eckharts: Mélanges offerts à Etienne Gilson (Toronto–Paris 1959) 327–350; wieder abgedruckt, mit Nachträgen: Altdeutsche und altniederländische Mystik, hrsg. v. *K. Ruh* (Darmstadt 1964) (Wege der Forschung 23) 275–308; Kleine Schriften I 367–397.
[153] LW II 282, 7–12. Das ‚quidam' ‚erraverunt' ‚usque hodie' ist buchstäblich zu nehmen. Im „Historischen Wörterbuch der Philosophie", I. Bd. (Darmstadt 1971), heißt es S. 223 von Meister Eckhart und seinem Analogieverständnis, obwohl er an Thomas anknüpfe, sei dieses sein Verständnis „in sehr einseitiger Weise" vorhanden. Das Beispiel aus LW I 496, 1: ‚esse ab altero et in altero' ist nicht zur Sache gehörig, denn es handelt sich dort um etwas ganz anderes, nämlich das ‚passivum', wie aus LW I 495, 1. 8. hervorgeht. Die aus Thomas wörtlich entlehnte Stelle ist überhaupt nicht erwähnt, auch nicht bei der Analogielehre von Thomas.
[154] LW II 451, 7. [155] LW II 469, 2.

Thomas auch mitgemeint, wenn von den ‚doctores' die Rede ist [156]. Was fast wie eine willkürliche Sammlung und Aufzählung einschlägiger Stellen aussehen mag, ist tatsächlich nach einem vorbedachten Plan ausgewählt worden. Man muß die „Zitate" aus Thomas im Zusammenhang der Anlage des Gesamtwerks sehen. In Wirklichkeit wird eine umfassende Kenntnis der Schriften von Thomas als Voraussetzung unterstellt, sowohl auf der Seite des Autors wie auf derjenigen der Hörer oder Leser [157]. Eckhart führt aber über Thomas hinaus; das liegt teilweise in der Anlage des Gesamtwerks, wonach das ‚opus generalium propositionum' als das grundlegende bezeichnet werden muß [158]. Dabei fehlt es nicht an positiver Kritik. Und neben dieser Thomasrezeption ist von nicht geringerem Rang die ständige Aristotelesrezeption, zum Teil gehen beide ineinander über.

Es ist bei diesen Überlegungen nicht außer acht zu lassen, daß die Werke Eckharts nicht den Charakter einer Summa, weder einer theologischen noch einer philosophischen aufweisen, auch nicht, entsprechend dem Zustand der erhaltenen und ausgeführten Werke, auf irgendwelche „Vollständigkeit" abzielen. Es muß zum Verständnis des gesamten Werkes stets beachtet werden, daß nach der Intention des Autors das, was Glaube und Schrift sagen, durch philosophische Gründe, oder genauer durch das, was die Philosophen sagen, aus-zulegen, und zugleich wie die „Grundwahrheiten" hinreichend (‚luculenter') [159] in den Worten der Schrift angedeutet oder auch verborgen seien [160]. Es ergibt sich also, und das gilt auch für die Thomasrezeption, ein eigentümlich schwebendes Verhältnis, in dem weder das eine noch das andere für sich bestehen können und zu verstehen sind: das Schriftwort steht nicht um seiner selbst willen da, es will in der Sprache, nicht des Bildes oder der Parabel, ausgesprochen sein, sondern spekulativ, und das, was das Denken von sich aus in der Reflexion gewinnt, wird verwiesen auf die Schrift: also im Dialog – oder auch dialektisch. Bei Thomas und seiner Systematik genügt die Angabe eines Artikels, anders bei Eckhart; hier besagt ein einzelner Satz nur etwas in seiner Relation zum Schrifttext und überdies zum Grundwerk der Propositionen. Die Kritik und schließlich die Verurteilung gehen also an der Intention des Verfassers und der des

---

[156] Z. B. LW I 206, 7; 616, 2; II 431, 9; 434, 4; III 62, 11; 303, 6. – Hier läßt sich vielleicht die Anmerkung einfügen, daß der Name von Thomas auch ein einziges Mal in den mittelhochdeutschen Predigten zitiert wird, nämlich im ‚Paradisus anime intelligentis' (Deutsche Texte des Mittelalters, hrsg. v. *P. Strauch*, Bd. 30 [Berlin 1919]) 38, 11: „meister oder bruder Thomas spricht: ‚he hatte ein zunemen fon den creftin der sinne.'"

[157] LW I 148, 5 ff.

[158] LW I 156, 4 ff.

[159] LW I 152, 5.

[160] LW I 453, 2. 7. 9.

Werkes vorbei. An einzelnen Beispielen ließe sich das nachweisen, so bei ‚iustus-iustitia' [161], der ‚generatio' als via ad esse, der Gottesgeburt [162], von dem „Einen", das in sich ungeteilt und geteilt von andern ist, bis zum distinctione indistinguitur und indistinctione distinguitur und der negatio negationis als Ausdruck für die Analogie [163].

Thomas ist also im Werk Eckharts mit seinem Einfluß als Meister, als ‚doctor' und ‚venerabilis frater' präsent. Das kann von keinem anderen Denker oder Theologen der Zeit gesagt werden. Bonaventura wird von Eckhart an keiner einzigen Stelle erwähnt. Im Gegenteil, wie aus der Erklärung zu Sap. 7, 27: in se permanens innovat omnia hervorgeht, wird Bonaventura mit Recht getadelt: ‚prius et posterius in mutatione nunquam possunt esse sine innovatione. Propter quod bene reprehenduntur qui ponebant in aevo esse prius et posterius sine inveteratione et innovatione'. Auch Thomas tadelt die Vertreter dieser Auffassung, damit ist Bonaventura gemeint, und urteilt: ‚implicat contradictoria' [164]. Die Ansicht, Eckhart habe Johannes Duns Scotus als Gegner betrachtet und von dieser Seite sei es zur Anklage und zum Prozeß gekommen, findet in den Werken Eckharts keinerlei Stütze und ist längst aufgegeben. Dagegen wäre es sehr interessant, dem Einfluß Heinrichs von Gent nachzuspüren [165] und ebenso die Sentenzenvorlesungen und Universitätspredigten von Jean de Paris (Quidort) zu vergleichen [166].

Schließlich muß noch auf die sogenannte Rechtfertigungsschrift aufmerksam gemacht werden [167]. Deren Problematik ist vielfältig. Ihr literarischer Charakter wirft die Frage auf, ob und inwieweit Protokolle des Untersuchungsverfahrens hier zugrunde liegen können oder auch persönliche schriftliche Aussagen Eckharts in die Redaktion aufgenommen wurden, welche die Ich-Aussagen – ‚Ego frater Eckardus ordinis praedicatorum praefatus respondeo' – rechtfertigen [168]. Einzelne Antworten auf gewisse Anklagepunkte berufen sich auf Thomas, sie unterscheiden sich in nichts von der Art, wie dies in den übrigen Werken geschieht, so z. B. auf S. Th. I q. 77 a. 5: ‚quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle' [169], ‚esse est ipsa actualitas etiam

---

[161] Vgl. LW II 364, 5–7; 366, 1 – 367, 7; 391, 13; 392, 5 – 396, 5.
[162] Vgl. LW III 103, 4; 107, 10; 155, 12.
[163] Vgl. Deut. 6, 4; Gal. 3, 20. – LW I 168, 12 – 169, 8; II 481, 6 – 483, 7.
[164] Vgl. LW II 496, 2–4 und Anm. 1.
[165] Über die nachgewiesenen Stellen – LW I 534 Anm. 4 und II 432 Anm. 2 hinaus. – Vgl. MiscMed VII 70. 74.
[166] Vgl. *Th. Kaeppeli*, Praedicator Monoculus, oben S. 213 Anm. 3.
[167] S. oben. S. 214 Anm. 4.
[168] Daniels 1, 7.
[169] Daniels 4, 34.

omnium formarum' aus S. Th. I q. 3 a. 4 [170], auf Quodlibet XI a. 5 über die Einheit der Seele [171], die Gutheit des äußern Aktes stammt von der des inneren [172] nach S. Th. I II q. 20 a. 4, die Einheit mit Christus nach S. Th. I II q. 108 a. 1 [173], die neuplatonische Einteilung der Tugenden nach S. Th. I II q. 61 a. 5 [174], zu Ioh. 17, 7 als Randnotiz: Thomas expresse parte ultima q. 58 a. 4 ad 1 [175], auf Quodlibet VI a. 19 [176]: ‚obiciunt tamquam haeretica quae manifeste ponit sanctus Thomas in solutionibus quorundam argumentorum quas ipsi non viderunt aut non meminerunt, sicut est de distinctione et natura univocorum et aequivocorum et analogorum et similia' [177], eine Randnotiz verweist dazu auf S. Th. I II q. 20 a. 3 ad 3 [178], also eine Erklärung der Analogie nach Aristoteles Met. XI c. 3 1060 b 31 – 1061 a 28, wie Eckhart sie bereits in der zweiten Lektion zu Eccli. 27, 23 gebracht und aus Thomas entnommen hatte [179]. Noch viel eindringlicher aber beruft sich Eckhart auf Thomas gleich zu Beginn der erwähnten persönlichen Einwände. Nach dem Protest gegen die Kommission überhaupt und die Voreingenommenheit der Ankläger, ihre ‚falsa suggestio' [180], ‚ipsorum ruditas' [181], ‚ruditas et impietas contradicentium' [182], ‚imbecilitas intellectus aut malitia adversariorum' [183], vergleicht Eckhart sein eigenes Schicksal mit dem von Thomas und Albertus Magnus, deren Schriften zu Paris – nostris temporibus – als verdächtig und irrig untersucht worden seien; und nochmals wird Thomas genannt, gegen den oft von vielen geschrieben, gesprochen und öffentlich gepredigt worden sei, er habe Irrtümer und Häresien geschrieben und gelehrt. Doch sowohl in Paris, wie durch den ‚summus pontifex' und die römische Kurie seien sein Leben und seine Lehre gleicherweise approbiert worden [184]. Ohne Zweifel erhoffte sich Eckhart einen gleichen Ausgang seines Verfahrens: Thomas von Aquin war sein Vorbild in Lehre und Leben.

---

[170] Daniels 9, 20.
[171] Daniels 11, 1.
[172] Daniels 11, 28.
[173] Daniels 15, 18.
[174] Daniels 16, 14; ebenso 57, 16.
[175] Daniels 17, 33.
[176] Daniels 45, 30.
[177] Daniels 65, 30–33.
[178] Daniels 8, 32.
[179] S. oben S. 231.
[180] Daniels 1, 8–18.
[181] Daniels 2, 12. [182] Daniels 4, 9. [183] Daniels 34, 24.
[184] Daniels 1, 21 – 2, 2. – Es ist beachtlich, daß keiner derjenigen Artikel dieses Kölner Prozesses, in denen Eckhart sich auf Thomas beruft, weiter in den Prozeßakten erscheint. Im sog. Gutachten von Avignon – *Franz Pelster*, Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon: Aus der Geisteswelt des MA, 1099–1124 – verteidigt Eckhart eine seiner Auslegungen von Joh. 21, 15 ff. (In Ioh. n. 728) und äußert dabei, die Auffassung der Kommission sei gegen die Intention von Augustinus, Chrysostomus und ‚beati Thomae' – Pelster 1123, 5.

## III.

Die moderne Eckhartrezeption zu skizzieren, die zugleich auch die heutige Thomasinterpretation einbezieht, geht weit über eine erste, vollständige Dokumentation der literarischen Beziehungen hinaus und bleibt als Aufgabe [185].

H. Denifle, der Wiederentdecker des lateinischen Werks Eckharts, hat diesen einen „Thomisten" genannt [186]. Die Forschung differenziert genauer und eindringlicher, sie orientiert sich näher am Text. Man hat in Eckhart einen Mystiker, nach Franz Pfeiffer den „eigentlichen Urheber und Gründer der deutschen Mystik" sehen wollen [187]. Nun ist Mystik gewiß kein eindeutiger Begriff. Thomas von Aquin hat keinen eigenen Traktat über Mystik verfaßt [188]. Von Eckhart gilt ein gleiches; man wird bei ihm nichts über die Theorie noch über die Techne und Psychologie der Mystik finden. Will man aber etwas über die tieffromme Theologie Eckharts erfahren oder lernen, muß man anderswo suchen. Josef Quint, der es als seine Lebensaufgabe ansah, die mittelhochdeutschen Werke Meister Eckharts herauszugeben, hat in dem umfangreichen zweiten Band 35 weitere Predigten mit der ihm eigenen Wissenschaftlichkeit ediert [189]; dort wird man in den Texten den echten und wahren Eckhart wiederfinden [190].

---

[185] Über die Frage der Rezeption vgl. *A. Grillmeier*, Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart: ds. Ztschr. 45 (1970) 321–352.

[186] *H. Denifle:* ArchLitKGMA II (Berlin 1886) 684; häufiger finden sich Ausdrücke wie „auf dem Boden der Scholastik" 435; 451; 525; „in thomistischer Weise" 471. – Bedenklicher allerdings scheint es, wenn neuere Arbeiten ihren „Thomismus" aus *J. Gredt*, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, beziehen, wie z. B. *W. Bange*, Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein (Limburg 1937); *H. Ebeling*, Meister Eckharts Mystik (Stuttgart 1941); *Hans Hof*, Scintilla animae (Lund-Bonn 1952).

[187] *F. Pfeiffer*, Deutsche Mystiker I S. X.

[188] Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens, deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 23: S. Th. II II q. 171–182 (Heidelberg/Graz 1954) 285. – Zur Frage nach der Mystik in den Werken Eckharts: La mystique Rhénane (Paris 1963) 109–132. – *L. Gardet*, Théologie de la Mystique: RevThom 71 (1971) 571–588 ist ein Rückfall in überholte Positionen. – *D. Mieth*, über dessen früheres Buch: Die Einheit der vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler (Regensburg 1969) s. ds. Ztschr. 45 (1970) 130–132, nennt seine „meditativen Texterschließungen zu Meister Eckhart": „Christus, das Soziale im Menschen" (Topos-Tb 4, Düsseldorf 1972) – ein auch und gerade für einen Moralisten und Germanisten unmöglicher Titel –, worin weitab vom Text in exzessivem Subjektivismus Christus nicht als Person, sondern als Funktion gewertet wird. – Zur Mystik überhaupt vgl. Sacramentum mundi III 649–661; Herders theol. Taschenlexikon V 137–146.

[189] Meister Eckharts Predigten, zweiter Band. Hrsg. und übers. von *J. Quint*, XIX (Stuttgart 1971) 930 S.

[190] Daß auch hier Thomas „rezipiert" und präsent ist, zeigen viele Angaben in den Anmerkungen; vgl. 774 f., 790–792.

# Thomas-Rezeption bei Robert Holcot?

Von Fritz Hoffmann

Wir haben heute zuweilen eine zu undifferenzierte Vorstellung von dem Einfluß der „Autoritäten" auf die Lehre eines Magisters im Mittelalter. Wenn auch die Autoritas zu den Loci der Beweiskunst in der Scholastik gehörte, so daß sie der These eines Magisters wenigstens eine probable Beweiskraft gab [1], darf demgegenüber die Bedeutung der Decisio Magistri nicht unterschätzt werden, die den Lehrer zur eigenständigen Weiterentwicklung der Lehre verpflichtete und oft dazu gedrängt haben mag. Mit der dem scholastischen Magisterium eigenen Hochschätzung der Autorität verband sich zugleich ein ausgeprägtes Bewußtsein für die Freiheit der Lehrtätigkeit [2]. Diese Freiheit und die in ihr begründete kritische Haltung [3] findet eine unbedingte Grenze nur vor der Autorität der Hl. Schrift und der kirchlichen Glaubenslehre. Doch selbst die hervorragenden Autoritäten aus dem Kreis der scholastischen Magister, wie etwa der hl. Anselmus von Canterbury oder der hl. Thomas oder Wilhelm von Ockham, entgehen nicht der Kritik – selbst durch solche Theologen, die sich aufgrund der gleichen Lehrrichtung oder einer gewissen Verpflichtung durch die Tradition einer Ordensgemeinschaft mit diesen Magistern besonders verbunden fühlen sollten. So wird man auch von einer Thomas-Rezeption durch Robert Holcot nur in einer differenzierten Weise sprechen dürfen.

Das Thema empfiehlt sich dennoch aus verschiedenen, wichtigen Gründen. Robert Holcot war Dominikaner und lehrte zu einer Zeit, als der Orden der Lehre des Aquinaten bereits wiederholt einen hohen

---

[1] Vgl. *L. Oeing-Hanoff*, Die Methode der Metaphysik im Mittelalter: MiscMed 2, hrsg. v. *P. Wilpert* (Berlin 1963) 71–91; 74.

[2] Auf zwei Beispiele für das Zusammenhalten der Magister gegenüber Eingriffen in ihre Lehrfreiheit habe ich in früheren Arbeiten hingewiesen. So ging die Universität von Oxford nur zögernd auf das Drängen der Bischöfe gegen Wiclif vor. Der Ockham-Ankläger Johannes Lutterell büßte wahrscheinlich sein Amt als Kanzler der Universität ein, weil er versuchte, Ockhams Lehrtätigkeit zu unterbinden. Vgl. *F. Hoffmann*, Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell (Breslauer Studn z. hist. Theol. NF Bd. IX) (Breslau 1941) 6. *Ders.*, Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell: Erfurter TheolStudn Bd. 6 (Leipzig 1959) 125.

[3] J. Koch ist der früher verbreiteten Meinung entgegengetreten, mit den großen Kritikern Duns Scotus und Wilhelm Ockham „die Spätscholastik zu beginnen und bei beiden nach Zeichen der Auflösung oder des Niedergangs zu suchen. Der kritische Geist, der sie und ihre Schüler beseelt, ist durchaus scholastisch." Vgl. *J. Koch*, Scholastik: RGG V ($^{3}$1961) 1494–1498; 1497.

Grad von Verbindlichkeit für seine Mitglieder zugesprochen hatte [4]. Thomas fand im eigenen Orden nicht nur sehr konsequente Verteidiger seiner Lehre, sondern auch kritisch urteilende Kollegen [5]. Wenn man auch bei Durandus de S. Porciano und Jakob von Metz noch von einer Tendenz der grundsätzlichen Übereinstimmung mit Thomas sprechen kann [6], so dürfte Robert Holcot im Hinblick auf die sich herausbildende dominikanische Lehrtradition eine Sonderstellung einnehmen.

Dabei handelt es sich nicht um einen belanglosen Außenseiter. Der Einfluß Holcots im 14. und noch im 15. Jahrhundert scheint mir zuweilen noch denjenigen Wilhelm Ockhams übertroffen zu haben, wenn wir ihn an der Verbreitung seiner Werke, vor allem der Schriftkommentare [7], messen, deren Theologie im wesentlichen mit derjenigen im Sentenzenkommentar und der Quodlibeta übereinstimmt.

Noch ein weiterer Grund spricht für die Aktualität unseres Themas. Thomas sah sich vom Aristotelismus gefordert, dessen Renaissance im 12. und 13. Jahrhundert durch den Einfluß der arabischen Kommentatoren verstärkt wurde. Die Probleme, die sich dadurch der Theologie stellten, bestimmten auch für die Folgezeit die großen Themen der theologischen Reflexion.

Aus all dem ergibt sich, daß die Stellung Holcots zu Thomas von mehreren, verschiedenen Motiven bestimmt war. Die hervorragende Autorität des Aquinaten in der Lehrtradition seines Ordens fand in stillschweigenden oder ausdrücklichen Übereinstimmungen bei Holcot ihren Niederschlag. In manchen Lehren behalf sich Holcot mit einer Umdeutung von Thomastexten. Dies wurde notwendig, weil es Holcot einerseits daran gelegen sein mußte, eine gewisse Übereinstimmung seiner Lehre mit derjenigen seines großen Ordenslehrers aufzuweisen, andrerseits jedoch einschneidende Unterschiede sowohl in der Methode wie in bestimmten Grundansätzen der Theologie unleugbar bestehen. Dabei zeigt es sich, daß selbst trotz der Verschiedenheit eines theologischen Denkentwurfes ein gemeinsames Vorverständnis bei Thomas und Holcot ermittelt werden kann.

Als erstes Beispiel möchte ich auf den „Glaubensintellektualismus" beider Magister verweisen. Schon die erste Quaestio des Sentenzen-

---

[4] Vgl. *Ueberweg-Geyer*, Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. Tl.: Die patristische und scholastische Philosophie (Berlin 1928) 528; 537.

[5] Vgl. *J. Koch*, Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O. P.: Xenia Thomistica III (Romae 1925) 327–362.

[6] Vgl. *B. Decker*, Die Gotteslehre des Jakob von Metz (hrsg. v. *R. Haubst*): BeitrGPh XLII, H. 1 (Münster 1967) 605 f.

[7] Vgl. *B. Smalley*, English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century (Oxford 1960) 133–202; 133.

kommentares [8], in der Holcot den Glauben einer kritischen Analyse unterzieht, versteht diesen grundsätzlich als einen Akt intellektiver Zustimmung. Damit geht Holcot vom gleichen Ansatzpunkt aus, den Thomas hatte, indem er das Wesen des Glaubens in die Erkenntnis legte, weil das Wahre eigentliches Objekt des Glaubens ist [9]. Die Zustimmung des Intellektes wird allerdings vom Willen befohlen [10]. An dieser Stelle setzt Holcots Kritik an: Ein Erkenntnisakt kann danach nur aus der Einsicht in den Sachverhalt hervorgehen, die niemals durch einen Befehl des Willens ersetzt werden kann. Der Wille vermag dem Intellekt nur die Hinwendung zum Erkenntnisobjekt befehlen. Sorgfältig schält Holcot das intellektive Moment aus dem Gesamtvorgang heraus [11]. Für dieses muß die Freiheit der Zustimmung verneint werden. Dieser fast rigorose Intellektualismus konnte sich durchaus auf dem Fundament der thomasischen Erkenntnislehre erheben. Wo immer Thomas das Verhältnis des Erkenntnisvermögens zum Gegenstand überdenkt, sieht er im Unterschied zum Willen eine naturhafte, notwendige Relation. Das 48. Kapitel im 2. Buch der Summe gegen die Heiden, in dem Thomas die Entscheidungsfreiheit mit der Geistigkeit (Intellektualität) begründet, ist zugleich ein Zeugnis für das naturhafte Angewiesensein des Geistes auf den Erkenntnisinhalt, den der Intellekt in den Allgemeinbegriffen naturhaft erfaßt [12]. Das Adverb „naturhaft" bezieht sich zunächst auf die Zuordnung des Intellektes zum Universale, nicht zum Singulare. Wir dürfen jedoch die Bedeutung des Adverbs erweitern in dem Sinne, daß dem Intellekt

---

[8] Vgl. *Holcot*, I Sent. q. 1 (fol. a ra 8 ff.): ‚Utrum quilibet viator existens in gratia assentiendo articulis fidei mereatur vitam aeternam' (zitiert nach der Inkunabel Lyon 1497, Johannes Trechsel).

[9] Vgl. *Thomas*, S. Th. II II q. 2 a. 1 ob. 3. III Sent. d. 23 q. 2 a. 3 (ed. *Moos* 732 n. 171).

[10] Vgl. *Thomas*, De ver. q. 14 a. 1.

[11] Vgl. *Holcot* I Sent. q. 1 a. 1 (fol. a II rb 12–34): ‚Est ergo primus articulus, an credere articulis fidei sit in libera potestate hominum ad istum intellectum, quod apprehenso articulo fidei quocumque sicut quod deus est trinus et unus libere possit homo per solum imperium voluntatis credere illi articulo vel istam propositionem esse veram vel credere eam esse falsam. Unde non intelligo istum articulum ad talem intellectum: Utrum habens habitum fidei potest producere actum credendi et non producere, quia sic habet homo actum scientiae et opinionis et intellectus principiorum in sua potestate. Sed pono aliquem non habituatum in fide, et audiat talis alium praedicantem istum articulum: Deus est trinus et unus, et quod qui hoc crediderit, habebit vitam aeternam. Tunc quaero, an iste statim sine alia evidentia rationis possit libere assentire isti. Et universaliter quaero, an voluntas possit per suum imperium causare assensum in intellectu respectu alicuius propositionis sibi dubiae sicut ante imperium propter praemium vitae aeternae. Et ad istum intellectum teneo in hoc articulo partem negativam, videlicet quod credere articulis fidei vel quamcumque propositionem non est in hominis libera potestate.'

[12] Vgl. *Thomas*, S. c. G. II c. 48: ‚Intellectus autem est naturaliter universalium apprehensivus.'

die Erkenntnis des Seins natürlicherweise zukommt [13]. Daraus ergibt sich, daß der Intellekt in der Erkenntnis des Wesens und der Prinzipien nicht irren kann [14]. Den schärfsten Ausdruck hat dieser Intellektualismus in dem Satz gefunden, daß der Intellekt (vor seinem eigentlichen Gegenstand) nicht frei ist, sondern von ihm in Hörigkeit genommen werden kann [15].

In der präzisen Folgerichtigkeit dieses Intellektualismus bleiben für Holcot die feinsinnigen Verbindungen zwischen Erkennen und Wollen im Glaubensakt [16], die Thomas im Anschluß an das Augustinuswort als ein Cogitare cum assensu vornimmt [17], außerhalb des Blickfeldes. Dagegen erhält durch diese Hervorhebung der intellektiven Seite des Glaubens die menschliche Ratio in der Theologie einen außergewöhnlich starken methodischen Einfluß. Dies ist auch die Ursache dafür, daß Holcot einerseits eines extremen Intellektualismus [18], andrerseits des Fideismus [19] beschuldigt wurde. Der Fideismus ergibt sich aus dem extremen Intellektualismus, da der natürliche Intellekt niemals auch nur irgendein Verständnis für das Glaubensgeheimnis gewinnen kann. Dies steht im offenen Widerspruch zur Lehre des hl. Thomas, daß der Glaube uns in der Scientia sacra eine Teilhabe am vollkommenen Wissen der Seligen und eine Angleichung an das göttliche Wissen verleiht [20]. Bei Holcot besteht der Einfluß der Ratio auf die Glaubensreflexion in einer von der Logik beherrschten Methode. Der

---

[13] Vgl. *ders.*, S. c. G. II c. 83: ‚Adhuc: Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id, sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita ... Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea, quae sunt per se entis inquantum huiusmodi ...'

[14] Vgl. *ders.* S. Th. I q. 17 a. 3, wo die natürliche Hinordnung des Intellektes auf die Wesenserkenntnis mit der natürlichen Hinordnung des Sinnes auf die sinnenhafte Wahrnehmung verglichen wird: ‚Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria.'

Vgl. auch S. c. G. I c. 61: ‚Virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum.'

[15] Vgl. *ders.*, De ver. q. 22 a. 11: ‚Sed contra ad 2: Intellectus non est liber sui, cum possit cogi.'

[16] Natürlich nicht nur dort!

[17] Vgl. *Thomas*, De ver. q. 14 a. 1; S. Th. I II q. 17 a. 5; q. 58 a. 5.

[18] Vgl. *A. Lang*, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts: BeitrGPhMA XXX 1–2 (Münster 1930) 215 f.

[19] Vgl. *A. Meissner*, Gotteserkenntnis und Gotteslehre nach dem englischen Dominikanertheologen Robert Holcot (Limburg 1953) 23; 129.

[20] Vgl. *Thomas*, In Boethii De trin. q. 2 a. 2, 2 (ed. *Decker* 87): ‚Et secundum hoc de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum ... Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecte in statu viae nobis est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam.'

Erkenntnisakt der Fides formata hat seine Ursache allein im übernatürlichen Habitus.

Mit ihm begründet freilich Holcot die Freiheit der Glaubenszustimmung, da der Mensch die aus einem Habitus hervorgehenden Akte setzen oder unterlassen kann [21]. Damit folgt Holcot der Habituslehre des hl. Thomas [22]. Über diese formale Absicherung der freien Glaubensentscheidung hinaus verankert Holcot schließlich die Mitwirkung des Willens in der Fides formata selbst, wofür er sich ausdrücklich auf Augustinus [23] beruft. Den Worten des Kirchenvaters über die Freiheit des Glaubens fügt Holcot entsprechend seiner Vorliebe für die Logik hinzu: Der Terminus ‚Fides' *konnotiere* den freien Willensakt, wenn er die Fides formata bezeichne [24].

Im Unterschied zu Thomas geht Holcot den feinen Verflechtungen, mit denen das menschliche Erkennen und Wollen in das Gnadenhafte des Glaubens verwoben ist, nicht nach. Seine Methode würde ich als analytisch-kritisch bezeichnen. Mit der an Wilhelm Ockham gerühmten „logischen Strenge" [25] untersucht Holcot die theologische Aussagekraft der Begriffe und Sätze. Seine Kritik rührt an offengebliebene Fragen, wie wir es hier bei dem Akt der intellektiven Glaubenszustimmung sehen. Holcot legte die Aporie frei, die in der Formel liegt: Fides est cogitare cum assensu, ohne eine spekulative durchkonstruierte Lösung für die Mitwirkung des Willens beim Zustimmungsakt des Glaubens anzubieten. Dem Ergebnis der theologischen Aussagen Holcots über den Glauben wird man eine materiale Übereinstimmung mit der thomasischen Lehre zubilligen können. Die Argumentationsweise entfernt sich freilich oft weit von derjenigen des hl. Thomas. Dies läßt sich etwa an der Art und Weise zeigen, wie Holcot auf die

---

[21] Vgl. o. Anm. 17: ‚Unde non intelligo istum articulum ad talem intellectum: Utrum habens habitum fidei potest producere actum credendi et non producere, quia sic habet homo actum scientiae et opinionis et intellectus principiorum in sua potestate.'

[22] Vgl. *Thomas* S. Th. I II q. 49 a. 3; q. 71 a. 4; q. 78 a. 2.

[23] Vgl. *Augustinus*, In Joann. tract. 26 n. 2: PL 35, 1607.

[24] *Holcot*, I Sent. q. 1 (fol. a V vb 41–55): ‚Ad auctoritatem Augustini, quando dicit: Cetera potest homo nolens, credere non potest nisi volens etc. Dico quod beatus Augustinus aequivocat frequenter de credere, sicut patuit supra in distinctione facta de credere. Unde accipit credere, prout includit actum voluntatis et similiter intellectus. Similiter illa auctoritas non dicit, nisi quod homo per corporalem compulsionem vel violentiam sensibilem non potest compelli ad credendum. Et hoc videtur innuere per ipsa verba auctoris: Si inquit, corpore crederetur, fieret in nolentibus. Contra: saltem ergo Augustinus habuit pro inconvenienti quod fides fiat in nolentibus. Dicendum est quod habet pro inconvenienti quod fides formata, quae est fides operans per dilectionem, fieret in nolentibus. Et hoc est impossibile maxime per compulsionem corporalem, quia iste terminus fides sic acceptus connotat actum liberum voluntatis.'

[25] So *R. Guelluy*, Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham (Louvain 1947) 129: „Avant de continuer la lecture de nos textes attirons l'attention encore sur l'impitoyable rigueur logique avec laquelle Ockham conduit toute discussion."

Frage antwortet, ob Gott selbst in dem Menschen den Zustimmungsakt ohne dessen Mitwirkung hervorrufen könne [26]. Die Möglichkeit einer solchen Annahme beruht auf dem seit Wilhelm Ockham gebräuchlichen Argument, daß Gott, was immer er mit einer Zweitursache bewirkt (in diesem Fall der Wille des Geschöpfes), auch ohne diese bewirken könne [27]. Holcot folgt zunächst diesem Argument, erklärt jedoch alsbald, daß eine solche als „Zustimmung" bezeichnete Sache in Wirklichkeit keine Zustimmung sei [28]. Würde Gott einen solchen Akt des Geschöpfes ohne Mitwirkung des geschöpflichen Intellektes und Willens bewirken, so wäre dies kein Akt des Geschöpfes mehr [29]. Wir bemerken, wie das Argument in diesem Falle von unserem Magister in einen logischen Widerspruch geführt und damit aufgehoben wird.

Wenn wir den Intellektualismus Holcots mit demjenigen des hl. Thomas vergleichen, so stellt sich uns die Frage nach dem Verständnis der Erkenntnis-Analogie. Für die thomasische Glaubensreflexion ist der Analogiebegriff von fundamentaler Bedeutung. Die Univozität der Rede von Gott ist unvereinbar mit der göttlichen Transzendenz. Die Äquivozität würde einem theologischen Agnostizismus gleichkommen. So bleibt die Analogie als einzige Möglichkeit, die der menschlichen Erfahrung entnommenen Begriffe auf Gott so anzuwenden, daß bei aller Unterschiedenheit des göttlichen Seins wirklich etwas von Gott ausgesagt werden kann. Dies ist das methodisch-theologische Ergebnis der Ausführungen in S. Th. I q. 13 a. 5. Die Anwendbarkeit von Begriffen aus der geschöpflichen Erfahrung auf Gott im Sinne der thomasischen Analogie setzt einen erkenntnistheoretischen Realismus voraus. Weil die Begriffe, die der Mensch von den Dingen bildet, die

[26] Vgl. *Holcot*, I Sent. q. 1 a. 3 (fol. a III va 29–35; Text nach den Hss korrigiert): ‚Tertius articulus est an deus possit causare assensum vel dissensum in creatura rationali ipsa creatura non coagente, ita quod haec sit vera: Homo vel iste angelus assentit isti propositioni sine hoc quod iste homo vel iste angelus causet aliquo modo talem assensum.'

[27] Vgl. *Ockham*, Quodl. VI q. 6: ‚Praeterea: In illo articulo fundatur illa propositio famosa theologorum: quidquid deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare. Ex ista propositione arguo sic: Omnem effectum, quem potest deus mediante causa secunda, potest immediate per se; sed in notitiam intuitivam corporalem potest mediante obiecto; ergo potest in eam immediate per se.' Zit. bei *Ph. Boehner*, The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham: Traditio 1 (1943) 230 Anm. 14.

[28] Vgl. *Holcot*, a. a. O. (fol. a III va 49–52): ‚Dico tamen quod omnem assensum vel dissensum potest deus producere sine intellectu creato; sed illa res, quae est modo assensus, si sic produceretur, non foret assensus.'

[29] Vgl. ebd. (lin. 40–49; Text nach den Hss korrigiert): ‚Hoc persuadetur sic: Omne iudicium intellectus creati est actio intellectus creati. Sed omnis assensus vel dissensus intellectus creati propositioni apprehensae est quoddam iudicium intellectus eiusdem. Ergo assensus vel dissensus intellectus creati est aliquomodo eiusdem. Sed impossibile est deum facere actionem agentis creati sine agente creato. Igitur impossibile est deum facere assensum vel dissensum intellectus creati alicui propositioni sine coactione intellectus creati.'

Wesenheiten der Gegenstände erfassen, sind sie geöffnet für einen ampliativen Gebrauch und schließlich für die Anwendung auf das absolut vollkommene Wesen. In einem nominalistisch gerichteten Denken [30] erhält dagegen der Begriff seine Aussagekraft im Zusammenhang der jeweiligen Aussage. Bei Holcot wird die thomasische Analogie von der „Logik des Glaubens" abgelöst. Die Möglichkeit einer theologischen Rede von Gott ist für Holcot nicht ein Problem, das ontologisch-philosophische Vorfragen aufwirft, sondern von der Logik als Aussagetechnik her angegangen wird [31]. Hierin besteht ein entscheidender Unterschied im Konzept der Theologie zu Thomas. Man beachte jedoch, daß dieser andere Ansatz der Methode nicht zu einem irrationalistischen oder voluntaristischen Gottesbild führte. Jedenfalls hat Holcot seine Konsequenzen, die ihm seine Kritiker heute noch anlasten, ausdrücklich verneint. Zwar zeigte er mit logischer Strenge die Unvergleichbarkeit des göttlichen Wesens mit jeder geschöpflichen Erfahrung auf. Er lehrte aber mit der gleichen Entschiedenheit die wesenhafte Gutheit Gottes, ohne sich freilich auf eine spekulative Durchdringung dieser Aussagen weiter einzulassen [32]. Im Vergleich zu Thomas stehen wir hier wieder vor der Tatsache einer faktischen Übereinstimmung im Ergebnis bei einer grundlegend unterschiedlichen theologischen Begründung.

Wie sehr sich Holcot vom Analogiebegriff des hl. Thomas entfernt, läßt sich an der verschiedenen Beurteilung studieren, die bei den beiden Magistern die Gotteserkenntnis und die Gottesaussagen der Heiden erfahren. Thomas greift das Problem genau in der zugespitzten Formulierung auf, wie es von Holcot später ausführlich behandelt wird. In der Theologischen Summe des Aquinaten, I q. 13 a. 10,

---

[30] Hoffentlich wird diese vorsichtig umschreibende Formulierung richtig gedeutet. Was als „Nominalismus" in der Philosophie- und Theologiegeschichte bezeichnet wird, ist ja ein vielgestaltiges Phänomen; darauf einzugehen würde die Aufgabe dieses Beitrages und den zur Verfügung stehenden Raum überschreiten. Statt dessen sei auf den Hinweis verwiesen, den Rudolf Haubst zum Nominalismus-Problem bei Nikolaus Cusanus auf dem Symposium 1967 gemacht hat. Die Ausführungen von Haubst fehlen zwar im Diskussionsprotokoll, sind jedoch in einer Anmerkung erhalten geblieben. Vgl. MFCG VI, hrsg. v. *R. Haubst* (Mainz 1967) 46 Anm. 11.

[31] Ich darf hier auf die eingehende Darstellung dieser Frage in meiner Untersuchung verweisen: Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot: BeitrGPhMA, NF Bd. 5 (Münster 1972).

[32] Ich zitiere aus den Quaestiones quodlibetales nach der Hs Cambridge, Pembroke College 236, fol. 187 va lin. 37–52: ‚Sed videtur quod istud sit verum videlicet quod bonitas dei moralis dependet ex creatura, quia deus non potest esse bonus moraliter, nisi creatura sit. Probatur, quia non potest esse iustus nisi creatura sit, nec liberalis, quia istae sunt virtutes ad alterum. Dicendum est quod iustitia et liberalitas possunt accipi vel pro habitibus vel pro operationibus. Operari autem iuste non potest deus sine creatura. Esse tamen iustus habitualiter et esse pronus et promptus et voluntarius ad faciendum iuste, quando decet et expedit, hoc convenit deo sine creatura, et sive creatura sit sive non sit, deus autem non est melior, quando facit iuste quam quando nihil facit. Et ideo nihil bonitatis accrescere potest deo ex aliqua operatione circa creaturam.'

begegnen wir Sätzen, die wir fast wörtlich bei Holcot wiederfinden: Der Heide bezeichne mit Gott nicht die wahre Gottheit, wenn er ein Götzenbild als Gott benennt. Nur was man erkennt, kann man bezeichnen; der Heide erkennt jedoch nicht die göttliche Natur [33]. Zwischen dem ‚Sed contra' und dem Corpus articuli besteht offenbar ein Widerspruch, was in der Theologischen Summe sehr selten vorkommt. Dieser erklärt sich hier aus der Fomulierung der Überschrift, in der zunächst nach der Univokation der Gottesprädikationen gefragt wird. Diese muß in der Einleitung des Corpus articuli verneint werden. Im Corpus selbst lehrt Thomas die Analogie der Begriffsbedeutung, wenn über Gott nicht nur gemäß der wahren Gottesvorstellung (die der Glaube gewährt), sondern auch nach der vermeintlichen Gottesvorstellung des Nichtglaubenden gesprochen wird. Die Benennung Gottes per participationem wie per opinionem erhält ihre Aussagekraft durch irgendeine Art von Ähnlichkeit mit der wahren Gottesvorstellung.

Zu dieser Lehre steht Holcots Position in offenem Widerspruch. Unser Magister widmet dem Problem eine ausführliche Analyse. Danach stimmt die Begriffsbedeutung, die der „Heide" mit dem Namen „Gott" verbindet, mit derjenigen im Gebrauch des Glaubenden in keiner Weise überein. Dieser unterschiedliche Gebrauch des Begriffes „Gott" bewirkt, daß jeder etwas anderes mit diesem Begriff bezeichnet. Der Philosoph – Holcot gebraucht diesen Terminus für denjenigen, dessen Gottesprädikationen nicht vom Glauben geleitet werden – vermag infolge der Unkenntnis der wahren Gottesnatur keine Aussage über Gott zu machen, weil der von ihm für Gott gebrauchte Begriff in keiner Weise den wahren Gott bezeichnet [34]. So wird von Holcot die Zuständigkeit des Philosophen für die

---

[33] Vgl. *Thomas*, S. Th. I q. 13 a. 10: ‚Sed contra, illud quod est in intellectu, est similitudo eius quod est in re, ut dicitur in I Periherm (c. 1; 16 a 13–14). Sed animal, dictum de animali vero et de animali picto, aequivoce dicitur. Ergo hoc nomen deus, dictum de deo vero et de deo secundum opinionem, aequivoce dicitur. Praeterea: nullus potest significare id, quod non cognoscit; sed gentilis non cognoscit naturam divinam; ergo cum dicit: idolum est deus, non significat veram deitatem. Hanc autem significat catholicus dicens unum esse deum. Ergo hoc nomen deus non dicitur univoce, sed aequivoce de deo vero et de deo secundum opinionem.'

[34] Vgl. *Holcot* I Sent. q. 4 (fol. d VII vb 7–14): ‚Dico tamen quod nunquam aliquis philosophus probavit ratione naturali hanc mentalem: »deus est« demonstrata propositione mentali, quae est in mente fidelis catholici, immo nunquam talem conceptum habuit, sicut correspondet isti voci „deus" in mente fidelis. Unde iste terminus: „deus est" in usu communi est aequivocus inter colentem idolum et colentem verum deum.'
Vgl. ferner *Holcot*, Quodl. Utrum theologia sit scientia, ed. *J. T. Muckle:* MS XX (1958) 127-153; 149: ‚Et ideo dico breviter, quod nec Aristoteles nec aliquis homo umquam probavit hanc: deus est, accipiendo propositionem mentalem, quam catholicus accipit per illam, quia de tali propositione numquam concipit infidelis adhaerendo alicui complexo affirmativo maxime, cuius extremum est iste terminus. Nam dico quod in isto termino vel in diffinitione exprimente quid nominis istius termini

Gottesprädikationen mit logischer Folgerichtigkeit und mit sprachtheoretischen Gründen abgewiesen. Im Zusammenhang der Abwehr des „lateinischen Averroismus" durch die theologischen Magister der Christenheit erhält die Position des Holcot ihre geschichtliche Bedeutung. Er folgte darin dem Vorgehen des Duns Scotus, der im Unterschied zu Thomas von Aquin den rationalistischen Angriff der arabischen Philosophen auf die Grundlehren des christlichen Glaubens schon gleichsam an der Grenze zwischen Philosophie und Theologie abwehrte, indem er die Zuständigkeit des Philosophen für Glaubensfragen bestritt [35], während Thomas die philosophischen Zweifler auf ihrem eigenen Boden angriff [36].

Thomas benutzte ebenfalls ein sprachtheoretisches Argument, wenn er sofort am Eingang der Antwort auf das erste Gegenargument sagt, daß „die Vervielfältigung der Namen nicht erreicht wird gemäß ihrer Verwendung in der Aussage, sondern auf Grund ihrer ‹verschiedenen› Significatio". Der folgende Text erhellt diesen Satz: Weil der gleiche Name eine bestimmte Bedeutung hat, kann er von verschiedenen Objekten, ‹sogar› wahr oder falsch, ausgesagt werden. Die ‹logisch unzulässige› Vervielfältigung des Begriffes erfolgt erst dann, wenn etwa der eine mit dem Begriff „Mensch" den wirklichen Menschen meint, der andere ein Gebilde aus Stein. Dies ist aber nicht der Fall, wenn der Glaubende mit dem Heiden über den wahren Gottesbegriff streitet. Beide gebrauchen den Begriff „Gott" für den wahren Gott. ‚Secundum opinionem' wäre seine Gottesaussage, wenn sie im Sinne des von den Christen zitierten Psalmenwortes lautete: „Alle Götter der Heiden sind Dämonen" (Ps 96, 5) [37].

---

includuntur omnes articuli, quorum termini non connotant aliquid in creatura, et multi alii veri scilicet quod sit ens infinitum, trinum et unum, creativum, gubernativum beatificativum et huiusmodi. Nam talem conceptum format sibi catholicus et tali utitur pro re, quae est deus.'
Für weitere Belege aus Holcot möchte ich auf das Kapitel meiner Holcot-Untersuchungen verweisen: Der Wissenschaftscharakter der Theologie, a. a. O. 80-170 (vgl. o. Anm. 31).

[35] Gilson ist auf diesen Beweisweg des Duns Scotus sehr ausführlich eingegangen: *É. Gilson,* Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre. Übertr. von *W. Dettloff* (Düsseldorf 1959) bes. 24, 36, 346, 664, 671, 674. Vgl. auch meine Untersuchung der Methode Holcots (s. o. Anm. 31) 93–96.

[36] Ich verweise auf meine Untersuchung der Methode Holcots (s. o. Anm. 31) 89–92.

[37] Vgl. *Thomas,* S. Th. I q. 13 a. 10 ad 1: ‚Ad primum ergo dicendum, quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis praedicationem, sed secundum significationem. Hoc enim nomen „homo", de quocumque praedicetur, sive vere sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen „homo" intenderemus significare diversa: puta si unus intenderet significare per hoc nomen „homo" id, quod vere est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod catholicus dicens, idolum non esse deum, contradicit pagano hoc asserenti, quia uterque utitur hoc nomine „deus" ad significandum verum deum. Cum enim paganus dicit idolum esse deum, non utitur hoc

Für Holcot erhält der Name seine Aussagekraft eigentlich erst im Kontext der Rede oder des Satzes, der für den ‚Catholicus' durch den Glauben gegeben wird. Die von der Aussagenlogik getragene Methode verändert die theologische Argumentation und bringt nominalistische Tendenzen hinein [38]. Die Formulierung, die Thomas dem vorliegenden Problem mit dem Hinweis auf die Signifikation der Begriffe gibt, setzt den erkenntnistheoretischen Realismus voraus. Dieser unterschiedliche Ausgangspunkt in der Methode, der durch eine verschiedene Erkenntnistheorie begründet ist, hat schwerwiegende Folgen für die Fragen der Gotteserkenntnis und der Gottesprädikationen. Wenn die Bedeutung des Namens „Gott" mit diesem Begriff wesentlich verbunden ist, so kann er vom Glaubenden und vom Heiden in einer Weise gebraucht werden, die im wesentlichen der Bedeutung übereinstimmt. Thomas bezeichnet diesen Gebrauch der Begriffe als analog. Nach Holcot erhält der Name „Gott" durch den christlichen Glauben seine eigentliche Bedeutung und Bezeichnungsweise, wodurch er radikal von der heidnischen Gottesvorstellung unterschieden wird. Erkenntnistheoretisch ist dies in der nominalistisch gefärbten Aussagenlogik Holcots begründet, wonach die Namen ihre Aussagebedeutung im Gesamtgefüge des Satzes oder der Rede erhalten. Hier liegt auch der logische Grund für den „Fideismus" Holcots. Da wir nur in der Gestalt der Rede über den wirklichen Gott unterrichtet werden, die Rede von Gott aber auf Gott selbst zurückgeht, stammt alles, was heidnische Philosophen über Gott zutreffend zu sagen vermochten, aus der Offenbarung Gottes selbst [39].

Während also Thomas die Argumente der Philosophen prüft und z. B. mit dem lateinischen Averroismus in einen die Beweise wägenden, kritischen Dialog eintritt, bestreitet Holcot den „Philosophen" von vornherein die Zuständigkeit in theologischen Fragen [40]. Den offenen Widerspruch zum Vorgehen des hl. Thomas versucht Holcot zu harmonisieren, wie wir dies an der Frage der Beweisbarkeit der Existenz Gottes beobachten können.

---

nomine, secundum quod significat deum opinabilem. Sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur: „Omnes dii gentium daemonia" (Ps. 96, 5).'

[38] Zu meiner Verwendung des Nominalismus-Begriffes vgl. o. Anm. 30.

[39] Auch Holcot verweist auf die unterschiedliche Signifikation des Begriffes „Gott" beim Glaubenden und beim Heiden. Diese beruht aber auf dem unterschiedlichen Gebrauch im je verschiedenen Bereich der Aussage.
Vgl. *Holcot,* I Sent. q. 4 (fol. d VI vb 7–10): ‚Ad auctoritatem Apostoli dico quod ante ortum magnorum philosophorum fuerunt patriarchae et cultus dei fuit revelatus hominibus, et ideo philosophi hoc sciverunt.'

[40] Auch Holcot folgt den Beweisen des „Philosophen" und seines Kommentators, in deren Schriften er sich auskennt. Doch wo ihm eine aristotelische Lehre nicht als Autoritätsbeweis dient, sondern einer kritischen Prüfung vor der Autoritas des Glaubens unterzogen wird, fällt diese Kritik viel radikaler aus als etwa bei Thomas. Vgl. meine Holcot-Untersuchung (vgl. a. Anm. 31) 112–117.

Geschickt knüpft Holcot an die Darlegung an, die Thomas S. Th. II II q. 1 a. 7, also im Lehrstück über den Glauben, bietet. Holcot zitiert fast wörtlich den Text des Artikels, wonach alle Glaubensartikel in einem ersten Credibile enthalten sind, nämlich in dem Glaubenssatz, daß Gott ist und daß Gottes Vorsehung um den Menschen waltet [41]. Diese obersten Glaubenssätze, die Thomas in Analogie zu den obersten Denkgesetzen als *Prinzipien des Glaubens* im Hinblick auf Hebr 11, 6 formuliert, beziehen sich auf das göttliche Sein und das göttliche Wirken. Holcot nimmt nun den hl. Thomas zum Zeugen für die eigene Lehrmeinung, daß Gottes Sein Gegenstand des Glaubens und nicht eines Beweises sei. Die offenkundig gegensätzliche Lehre von der Beweisbarkeit der Existenz Gottes, der Thomas die ganze zweite Quaestio im Teil I der Theologischen Summe widmet, wird von Holcot geschickt umgedeutet. Er bedient sich dazu der Unterscheidung zwischen der Beweisbarkeit an sich und der Beweisbarkeit für die Erkenntnis im Pilgerstand. Thomas meine, so sagt Holcot, nur die Beweisbarkeit an sich, wenn er die Beweisbarkeit des göttlichen Seins lehre. Dies entspricht natürlich nicht dem tatsächlichen Text, vor allem in Art. 3 der genannten Quaestio. Doch entbehrt der Harmonisierungsversuch Holcots nicht einer gewissen Grundlage im thomasischen Text. Im ersten Artikel der Quaestio stellt Thomas die Frage, ob der Satz, daß Gott sei, in sich erkennbar (eine ‚propositio per se nota') sei. Thomas unterscheidet in der Antwort zwischen der Erkenntnis in sich (‚per se') und in bezug auf uns (‚quoad nos'). In sich ist der Satz: „Gott ist" eine Propositio per se nota, jedoch nicht im

[41] Vgl. *Thomas*, S. Th. II II q. 1 a. 7: ‚... Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur deus esse et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Hebraeos 11, 6': ‚Accedentem ad deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit.' In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem.'

Vgl. dazu *Holcot*, Quaestio quodl.: Utrum theologia sit scientia, ed. *Muckle* 146 f.: ‚Modo dicit S. Thomas secunda secundae q. 1 articulo 7. quod, sicut omnia principia continentur in primo principio, ita omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur deum esse et providentiam habere circa hominem, secundum illud Hebr XI, 6: Accedentem ad deum oportet credere quia est et quia inquirentibus se remunerator sit. Sic in esse divino includentur omnia, quae credimus in deo aeternaliter existere. In fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a deo ad salutem hominum dispensantur. Ex his patet quod unum de primis credibilibus secundum eum est deum esse, et omnes propositiones quas credimus de deo, quae sunt de praedicatis absolutis et aeternaliter deo convenientibus, includuntur in isto, et per consequeus non est demonstrabile a nobis. Quod autem dicit quod deum esse est demonstrabile, verum est in se, quia est propositio necessaria, et taliter demonstrabilis et nata fieri evidens per discursum sillogisticum, tamen a nobis viatoribus demonstrari non potest. Quando autem dicit quod Theologia est scientia, vult dicere, quod veritates theologicae sunt in se scibiles, hoc est, ita verae quod de eis potest esse scientia, et quod tamen istae sint verae nos credimus tantum.'

Hinblick auf unsere Erkenntnis (‚quoad nos') [42]. Diese Unterscheidung überträgt nun Holcot auf die Frage der Beweisbarkeit der Existenz Gottes und unterscheidet zwischen der Beweisbarkeit an sich und der Beweisbarkeit im Hinblick auf unsere Erkenntnis. An der gleichen Stelle harmonisiert Holcot in ähnlicher Weise seine Lehre über die Theologie als Wissenschaft mit derjenigen des hl. Thomas, obgleich er ganz offen den Wissenschaftscharakter der Theologie ablehnt [43]. Die strenge Trennung von Glauben und Wissen verbietet es nach Holcot, die Theologie als Wissenschaft zu bezeichnen. Keine Schlußfolgerung, die aus Prämissen gezogen wird, von denen auch nur eine ein Satz des Glaubens ist, ergibt einen Satz des Wissens. Ferner darf nach Holcot kein Wissen als wissenschaftliche Erkenntnis bezeichnet werden, das aus theologischen Wahrheiten gewonnen wird; denn diese werden nicht durch menschliche Wissenschaft bewiesen, sondern sind entweder Glaubensartikel oder werden aus ihnen gefolgert. Wenn der hl. Thomas die Theologie als Wissenschaft bezeichne, so verstehe er dies im Sinne einer „Wissenschaft in sich" und wolle nur sagen, daß die theologischen Wahrheiten in sich wißbar sind; für uns seien sie nur im Glauben zugänglich. Diese Deutung widerspricht natürlich der Lehre des hl. Thomas, wie er sie besonders eindeutig in der Vorstellung von der scientia subalternata formuliert hat [44].

Vom Wissenschaftsbegriff und von der Methodik her ergibt sich denn auch der entscheidende Unterschied der Theologie des Robert Holcot zu derjenigen des hl. Thomas. „Wissen" ist nach Holcot ein konnotativer Begriff, der für die Erkenntnis der Schlußfolgerung steht (supponiert), jedoch die Tatsache mitbezeichnet, daß diese Kenntnis

---

[42] Das von Thomas S. Th. I q. 2 a. 1 im Argumentum primum herangezogene Wort des Johannes Damascenus, wonach die Gotteserkenntnis allen Menschen natürlich eingegeben sei, finden wir auch bei Holcot, der es allerdings anders als Thomas löst: ‚Ad Damascenum patet, quia nulla cognitio est homini naturaliter inserta, neque dei neque principii neque conclusionum. Sed potest utcumque glossari: cognitio dei est omnibus hominibus naturaliter inserta, hoc est: in omni homine est anima capax dei et cognitionis eius.' Vgl. Quaestio quodl.: Utrum theologia sit scientia, ed. *Muckle* 147 f.

[43] Vgl. *Holcot,* Quaestio quodl.: Utrum theologia sit scientia, ed. *Muckle* 133: ‚Quarta conclusio: Nulla notitia, quam viator potest naturaliter adquirere de articulis fidei, est scientia secundo modo vel tertio dicta. Haec probatur dupliciter. Primo sic: Omne scitum secundo modo vel tertio vel est per se notum vel deductum demonstrative ex per se notis, vel notum evidenter in notitia intuitiva extremorum. Sed articuli fidei nullo istorum modorum sunt cogniti. Ergo etc ... Quinta conclusio est ista: Nulla propositio deducta ex duabus praemissis creditis vel ex altera praemissa credita et altera scita est conclusio scita proprie ... Sexta conclusio est ista: nulla notitia de veritatibus mere theologicis, et quae in nulla humana probatur scientia, potest dici notitia scientifica; patet ista conclusio; nam tales vertitates vel sunt articuli vel ex eis sequentes.' Ebd. 136: ‚Decima conclusio et sequitur ex praemissis: Nulla Theologia, quam viator potest naturaliter adquirere, est scientia.'

[44] Vgl. *Thomas,* Prol. I Sent. q. 1. 3, ed. *Mandonnet* 13 f.

durch jene der Prämissen verursacht wurde [45]. Holcot beruft sich zwar auf die Lehre des Aristoteles über das syllogistische Beweisverfahren [46], jedoch geht die philosophische Analyse der Analytica posteriora in Holcots Darlegungen nicht ein. Dort beruht nämlich die Beweiskraft des Syllogismus auf der inneren Einsicht in den kausalen Zusammenhang von Prämissen und Schlußfolgerung sowie auf dem sicheren Wissen um die Wahrheit der Prämissen: „Wer aber das durch den Beweis vermittelte Wissen erwerben will, muß nicht nur in höherem Grade die Prinzipien kennen und ihnen mehr Glauben schenken als dem, was zu beweisen ist, sondern es darf ihm auch nichts gewisser und bekannter sein als das Gegenteil der Prinzipien, das den Schluß auf den entgegengesetzten Irrtum begründen würde, wenn anders der schlechthin Wissende in seiner Überzeugung unerschütterlich sein muß." [47]

Die Prämissen haben im aristotelischen Syllogismus die Bedeutung und Funktion von Prinzipien, womit sie die unumstößliche Wahrheit der Schlußfolgerung sichern. Thomas nimmt diese erkenntnismetaphysische Analyse des aristotelischen Syllogismus auf und sagt, daß die ganze Kraft des Beweises vom „Mittel" abhängt, das im Syllogismus von den Prämissen wie von Prinzipien getragen wird, die wiederum von dem Erkenntnisziel der verschiedenen Wissenschaften bestimmt werden [48].

Holcot bringt dieses ontologisch begründete Gefüge des aristotelischen Syllogismus in die Form eines formallogischen Complexum, in dem die einzelnen Teile nebeneinander stehen und gleichzeitig dem erkennenden Geist gegenwärtig sind: „Das Wissen der Prämissen ist die Ursache für das Wissen der Schlußfolgerung; dies ist so zu

---

[45] Ich zitiere einen Text aus der Quaestio: ‚De obiecto actus credendi, utrum sit ipsum complexum vel res significata per complexum.' Da die Quaestio in der Inkunabel, wo sie als I Sent. q. 2 enthalten ist, nur ein Fragment darstellt, muß der Text nach den Hss zitiert werden. Vgl. dazu die Hinweise in meiner Untersuchung: Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot, 226 Anm. 56; 404; 409. Der Text lautet: ‚Dicitur quod actus sciendi habet pro obiecto non solum conclusionem, sed totum sillogismum, quia scire conclusionem est scire eam propter praemissas. Unde totale obiectum scientiae est tota demonstratio. Ideo dico quod iste terminus scire est terminus connotativus et supponit pro notitia conclusionis, sed connotat ipsam esse causatam per notitiam praemissarum. Tamen si ista res, quae vocatur scientia, causaretur in mente aliunde quam a notitia praemissarum, non deberet vocari scientia, quia ipsum vocabulum totum hoc importat videlicet: notitia conclusionis causata ex notitia duarum praemissarum sillogistice applicatarum. Unde haec diffinitio primo Posteriorum: „Demonstratio est sillogismus faciens scire", sic intelligitur, id est: Notitia praemmissarum est causa notitiae conclusionis ita quod simul tres actus sunt in intellectu.'

[46] Vgl. *Aristoteles*, Anal post. I, 2 (A c. 2, 71 b 17–18).

[47] Vgl. a. a. O. (72 a 28–b 3); Übersetzung von *E. Rolfes:* Philosophische Bibliothek Felix Meiner Bd. 11, 6.

[48] Vgl. *Thomas* S. Th. I II q. 54 a. 2 ad 2; ebd. I q. 1 a. 1 ad 2. In meiner Untersuchung: Die theologische Methode (vgl. Anm. 31) 227 Anm. 60.

verstehen, daß drei Erkennisakte im Verstand bestehen." Gewiß, auch für Holcot geht das Beweiswissen hervor aus der Anwendung des in der ersten Prämisse Gewußten auf die zweite Prämisse. Dem zitierten Text nach bildet jedoch das faktische, gleichzeitige Wissen der Prämissen die entscheidende Grundlage der syllogistischen Erkenntnis. So besitzt der Intellekt im syllogistischen Wissen viele Erkenntnisakte gleichzeitig, und je lebendiger ein Geist ist, um so mehr Erkenntnisakte kann er gleichzeitig besitzen, die miteinander zugleich zusammenhängen [49].

Diesen Wandel in der Methodik finden wir nun bei Holcot in vielen einzelnen philosophischen und theologischen Fragen. Wo Thomas ontologisch argumentiert, geht Holcot empirisch-sensualistisch vor wie etwa in der Frage nach der Rolle der Species und ihrem Zustandekommen im Erkenntnisakt [50]. Die Möglichkeit einer natürlichen Gottesliebe leitet Thomas aus der Natur des Geschöpfes her [51]. Holcot lehrt ebenfalls die Fähigkeit des Geschöpfes zur natürlichen Gottesliebe, argumentiert jedoch rein logisch: Während Thomas das Fundament der natürlichen Gottesliebe in das natürliche Streben verlegt, wodurch jedes Geschöpf zu Gott hin bewegt wird, setzt nach Holcot die natürliche Gottesliebe nur ein entsprechendes Urteil voraus. Wie der Mensch jedes Geschöpf oder jeden Gegenstand überhaupt über alles lieben kann, wenn er ihn solcher Liebe für würdig erachtet, so

---

[49] Vgl. den Text in Anm. 45. Holcot fährt danach fort: ‚Et possibile est quod quilibet sit prior alio tempore, sicut homo in se experitur quod dubitans conclusionem novit maiorem et similiter minorem, sed eas non applicat et ideo illae duae notitiae non causant tertiam, nisi consequenter infra modicum tempus simul existant, quo facto simul inducens cognovit primo Posteriorum, et ideo ad hoc quod aliquis sit actu sciens requiritur notitia trium propositionum, et ideo ad hoc quod aliquis sit actu sciens requiritur notitia trium propositionum, id est: tres notitiae simul existentes trium propositionum ... Et ideo concedo conclusionem istam quod intellectus habet simul multos actus cognoscendi, et quanto intellectus alicuius est melior, id est quanto habet fantasias meliores, tanto plures actus habebit simul connexos.'

[50] Vgl. *Holcot* (Textstelle vgl. Anm. 45): ‚Illa res quae est species in intellectu, non est naturalis similitudo obiecti eo modo, quo duo alba dicuntur similia vel aliquid huiusmodi, quibus demonstratis vere dicitur: Ista sunt similia; sed similitudo omnino dicitur aequivoce de talibus qualitatibus spiritualibus et qualitatibus extra. Immo duae species sunt similes inter se vere et una species est similitudo alterius, sed non est similitudo obiecti sive rei extra proprie loquendo et univoce quia sic forent eiusdem speciei. Sed quia sic experimur in nobis et quando habemus notitiam alicuius rei absentis et occurrit nobis alia res sibi consimilis, causatur in nobis actualis notitia rei absentis, sicut si vidi prius Herculem et postea videam unam statuam, quae est figurata et colorata sicut Hercules fuit, quando eum vidi, iam statim moveor ad cogitandum de Hercule ita quod ista similitudo est causa illius cogitationis actualis de Hercule. Et propter hanc experientiam transtulerunt philosophi ista nomina: species, ydolum, imago, exemplar ad significandum tales qualitates requisitas ad intelligendum, licet in nullo sunt similes rebus extra in essendo et dicuntur apud philosophos similes in repraesentando, non in essendo, id est quod non sunt essentiae talis naturae, qualis naturae sunt obiecta extra.' Mit diesem Holcot-Text wäre zu vergleichen *Thomas*, Expositio super librum Boethii De Trinitate q. 1 a. 2 (ed. *Decker* 64 f.); S. Th. I q. 40 a. 3.

[51] Vgl. *Thomas* S. Th. I q. 60 a. 5; I II q. 109 a. 3.

besonders Gott [52]. Damit geht für Holcot die natürliche Gottesliebe aus einem Urteil hervor. Diese These bleibt jedoch eine rein formallogische Annahme. Der wirkliche Vollzug der Gottesliebe setzt die wahre Erkenntnis Gottes voraus, die nur im Glauben zuteil werden kann [53]. So bleibt für Holcot die natürliche Gottesliebe wie bei Thomas eine Abstraktion, man möchte sogar sagen: ein reiner Formalismus, da es nicht darauf ankommt, ob das vorausgehende Urteil: „Gott ist über alles zu lieben", wahr oder irrtümlich gefällt wird [54].

So läßt sich an einer ganzen Reihe von Fragen erkennen, daß die thomasische Lehre den Hintergrund für Holcots Argumentation bildet. Dabei darf man nicht vergessen, daß manche Themen, bei denen Holcot an Thomas anzuknüpfen scheint, zu den im 13./14. Jahrhundert allgemein diskutierten Fragen gehören. Doch wird die besondere Situation, die sich einerseits für Holcot aus der Zugehörigkeit zum Dominikanerorden ergab und die andrerseits durch die wiederholte Hervorhebung des hl. Thomas von seiten des Ordens entstand, die Vermutung rechtfertigen, daß Holcot darauf bedacht sein mußte, sein theologisches Konzept womöglich im Einklang mit dem großen Ordenslehrer vorzutragen und seinen eigenen Weg mit vorsichtiger Rücksichtnahme zu rechtfertigen [55]. Dieser eigene Weg ist vor allem

---

[52] Vgl. *Holcot*, I Sent. q. 4 (fol. dIII ra 45–b 5 bzw. 40): ‚Et in isto articulo dico duas conclusiones. Prima est affirmativa: Talis homo potest ex suis solis naturalibus diligere deum super omnia. Hanc conclusionem probo sic. Omne illud quod intellectus humanus ex suis naturalibus potest credere esse summe diligendum, potest ex suis naturalibus summe diligere, quia irrationabile omnino videtur quod homo crederet aliquid esse ab eo diligendum et tamen quod non posset illud summe diligere, cum nihil sit magis in potestate voluntatis quam ipsa voluntas, ut habetur III De libero arbitrio ca. 3; sed deus est huiusmodi, quia intellectus humanus potest eum credere sive veraciter sive erronee esse summe diligendum, et hoc ex solis naturalibus, in est sine quocumque habitu supernaturali. Ergo etc.'

[53] Vgl. a. a. O. (fol. d V rb 47–va 13; Text nach Hss korrigiert): ‚Sicut nulla propositio affirmativa et categorematica, cuius subiectum est implicativum falsi, est propositio vera, ita nulla propositio categorica affirmativa, cuius subiectum est implicativum crediti, est naturaliter evidens vel potest esse naturaliter evidens. Sed haec propositio: Deus est super omnia diligendus, est propositio, cuius subiectum est implicativum cuiusdam mere crediti sicut istius: Deus est summum bonum, et istius: Deus est. Ergo haec propositio: Deus est super omnia diligendus, non potest esse naturaliter evidens. Maior patet, quia sicut haec est falsa; Homo est homo vel: Homo est animal rationale mortale, si nullus esset homo, et haec similiter: Asinus currit, si nullus asinus sit, ita haec propositio est mere credita: Deus est prima causa, deus est primus motor, et sic de aliis. Minor ostenditur videlicet quod haec sit implicativa crediti: Deus est super omnia diligendus ab homine, patet, quia si ponatur oratio exprimens quid nominis loco istius termini „deus", propositio erit implicativa unius crediti, sicut si dicatur sic: Deus est ens infinitum, et multo magis si ponatur conceptus, quem habet christianus de isto termino „deus".'

[54] Vgl. Anm. 52.

[55] So etwa die von Holcot im Gegensatz zu Thomas S. Th. I q. 58 a. 3 und 4 vertretene Lehre vom diskursiven Erkennen der Engel, vgl. *Holcot* II Sent. q. 4 (fol. i VII va 23-28): ‚De septimo an angelus componat vel dividat vel discurrat. Tenet Thomas quod non.'

durch die Methode seines Theologisierens gekennzeichnet, die so stark vom Formalismus der Logik, vor allem der Aussagenlogik, geprägt ist. Wir wissen heute, daß nicht nur der Gegenstand die Methode bestimmt, wie die Alten lehrten, sondern daß auch die Methode das Ergebnis beeinflußt. Daher wurde die Überschrift dieser Untersuchung mit einem Fragezeichen versehen. Ich schließe mit einem Hinweis auf weitere ausdrückliche Thomaszitate im Sentenzenkommentar, in denen bis auf ganz wenige Ausnahmen Thomas zustimmend zitiert wird.

In der Häufigkeit der Zitation wird er von Aristoteles, Augustinus, Anselmus, Petrus Lombardus, auch von Averroes übertroffen. Unter den zeitgenössischen Theologen (13. – 14. Jahrhundert) steht er an der Spitze.

Folgende Stellen, an denen auf Thomas Aq. namentlich hingewiesen wird, zitiere ich nach den Seiten- und Zeilenzahlen der Inkunabel: b VII va 42; d VI rb 18; e IV ra 16; e VI ra 34, 38; i IV va 24; i VI ra 48; i VI va 15; i VII ra 35 (in der Inkunabel: „Thomistae", in den Hs Pembroke-College 236 u. Royal British Museum 10 C VI: „Thomas") i VII ra 47; b 31; va 15, 24; vb 45 (secundum mentem sancti Thomae); k rb 48- va 2 (Hinweis auf die Verurteilung durch Erzbischof Stephan Tempier); k IV rb 51 ff; k VII vb 54; k VIII ra 9; l ra 22; rb 22; l VIII vb 30; m III vb 25; m IV va 24; n va 25, 51; n III ra 55; n V vb 29; n VII vb 19.

# Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues († 1464)

Von Rudolf Haubst

Im 15. Jahrhundert wurde das Lehrsystem des Thomas von Aquin in zahlreichen Kommentaren zu den „Sentenzen" des Petrus Lombardus verteidigt. In deutschen Landen blühte damals unter anderem auch ein systematisches Studium der Summa theologiae auf (I). Darüber hinaus wurden im Zuge der innerscholastischen Kontroversen nicht nur zahlreiche thomasische Einzelpositionen thematisch verfochten; der Einfluß des (im Jahre 1323 kanonisierten) „heiligen Thomas" reichte auch weit über den Kreis der eigentlichen (Schul-)Thomisten hinaus (II). Paradigmatisch dafür ist die (erst in den letzten Jahren nachgewiesene) Intensität und Vielseitigkeit der Aspekte, unter denen Nikolaus von Kues, schon als junger Prediger und dann vor allem in seinen letzten und reifsten philosophisch-theologischen Werken, aus Thomas schöpfte (III).

Damit sind schon sozusagen die Grenzen und näherhin drei Zonen abgesteckt, in denen sich dieser kleine Beitrag – ohne den Anspruch einer umfassenden Kenntnis dieses durchaus nicht nur epigonenhaft-monotonen, sondern auch an Spannungen und Gegensätzen reichen Säkulums – bewegt.

## I.

Nach dem Tode von Thomas haben Dominikaner und andere Thomasschüler (im weiteren Sinne) der Lehre des Meisters gegen die Angriffe des traditionellen Augustinismus, auch gegen Zensuren von seiten der Bischöfe von Paris und Oxford, mit einer um so erstaunlicheren Kraft zum Durchbruch verholfen, als es damals noch keine eigentliche (Thomisten-)Schule mit einem Block festgefügter Lehrsätze gab. Selbst Ägidius von Rom, „der größte unmittelbare Schüler des heiligen Thomas" [1], vertrat ja in Unterschied zu den entschiedeneren Thomasanhängern (wie Bernhard von Auvergne und Herveus Natalis) nur einen eklektischen Thomismus: Die für das metaphysische System fundamentalen Thesen (wie die Realunterschiedenheit von Essenz und Existenz und die Einheit der Wesensform beim

[1] *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 3, hrsg. v. *L. Ott* (München 1956) 385.

Menschen) griff er energisch auf, während *er* schon in anderen Fragen die Lösung von Thomas kritisierte [2]. Gegenüber den augustinischen wie den averroistischen Extremen erwies sich desto eindeutiger die ontologische Grundposition des Aquinaten selbst überlegen [3].

Der Erkenntniskritik des von Wilhelm Ockham neubegründeten „*Nominalismus*" standen dann jedoch die Thomasschüler lange Zeit zwar nicht ohne Gegenwehr [4], aber doch bald so resigniert gegenüber, daß Martin Grabmann konstatieren muß: „Mir ist aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts kein Dominikanertheologe bekannt, der die Lehre des hl. Thomas gegenüber dem Nominalismus in Schutz genommen hätte." [5] Daß auch ein Robert Holcot, der „als Meister in der Kunst der theologischen Argumentation ... einen Ehrenplatz in der Ordensfamilie des Aquinaten beanspruchen" darf [6], die „Skepsis gegen die natürliche Gotteserkenntnis" sogar mit begründete [7], trug im Effekt wohl nicht wenig dazu bei. Dabei war Holcot noch nicht so radikal wie sein Oxforder Ordensbruder und Kollege (socius) Crathorn [8]. In Paris bauten vor allem (die Nichtdominikaner) Johann

---

[2] Vgl. *Edg. Hocedez,* Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia (Louvain 1930) 43-51. Nach *Br. Decker,* Die Gotteslehre des Jakob von Metz, Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jh., hrsg. v. *R. Haubst:* BeitrGPh ThMA 42, 1 (1967) ist z. B. an der Trinitätslehre des Jak. v. Metz noch „vieles durchaus thomistisch" (583). Mit Jakob zeigt auch noch der an Thomas offen Kritik übende Durandus „denselben Vernunftoptimismus wie ihr großer Ordensbruder Thomas von Aquin" (603); namentlich in der Gotteslehre können darin diese beiden Dominikaner noch fast nirgends als Vorläufer des ockhamistischen Nominalismus angesprochen werden (603). Der überwiegenden Mehrheit der seit 1278 wiederholt auf die Lehre des Bruders Thomas verpflichteten Dominikanertheologen genügte jedoch die restliche Thomastreue des Durandus keineswegs, wie die gegen diesen gerichteten Irrtumslisten aus den Jahren 1314 und 1316 eindeutig zeigen. Vgl. *J. Koch:* (jetzt) Kleine Schriften, hrsg. v. *K. Bormann* (Rom 1973) Bd. II, 428. Die zweite Liste stellt vielmehr „den Versuch dar, den *venerabilis doctor fr. Thomas* zur *auctoritas* im theologischen Sinne zu erheben" *(Koch* 440).

[3] Vgl. z. B. *Th. Schneider,* Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel ‚anima forma corporis' im sog. Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi: BeitrGPhThMA NF Bd. 8 (1972). Auf hohem Niveau, ja nach heutigem Empfinden überzüchtet, ist in der Pariser Thomistenschule zu Beginn des 14. Jh. bei aller Gemeinsamkeit die Intellektualität der Sentenzenkommentare (von Guilelmus Petri de Godino, Johannes Quidort von Paris, Johannes von Sterngassen, Herveus Natalis sowie zweier Anonymi), denen *Br. Decker* (s. Anm. 2) das distanzierte Verhältnis des Jakob von Metz und des Durandus zu Thomas Schritt für Schritt konfrontiert.

[4] Vgl. bes. den ‚Libellus' des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell ‚contra doctrinam G. Occam', hrsg. v. *Fr. Hoffmann:* Erfurter TheolStudn 6 (1959).

[5] *Grabmann* 372. Der um 1350 entstandene Sentenzenkommentar des Kölner Dominikaners Henricus de Cervo (s. ebd. 352–369) z. B. schließt sich zwar „treu an die thomistische Lehre an", aber „ohne sich mit gegnerischen Meinungen auseinanderzusetzen".

[6] *Fr. Hoffmann,* Die theol. Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot: BeitrGPhThMA NF Bd. 5 (1971) 13.

[7] Ebd. 9; vgl. näherhin 261–268.

[8] Wie kürzlich *H. Schepers,* Holcot contra dicta Crathorn: PhilosJb 77 (1970) 320–354; 79 (1972) 106–136 nachgewiesen hat, ging Crathorn in seiner Sentenzenvorlesung (1330/31) selbst Holcot zu weit, da er in der Konsequenz nur noch singu-

von Mirecourt, Nikolaus von Autrecourt, Gregor von Rimini sowie Buridan auf je verschiedene Weise die ‚via moderna' weiter aus. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts gehörten dieser dort „alle wirklich bedeutenden Lehrer" an [9].

Um so überraschender ist das neue Fußfassen der Thomisten im 15. Jahrhundert, das man geradezu auch eine Thomas-Renaissance nennen kann. Daß diese möglich wurde, hat sowohl in der Weiterentwicklung des Nominalismus wie in einer Neubesinnung auf die auch schon im System des Thomas liegende Erkenntniskritik seinen Grund. „Ockhams Schüler und Nachfolger" wagten es nämlich selbst nicht, den von diesem angebahnten Weg der „radikalen Scheidung von Glauben und Wissen" sowie der Abwertung der Metaphysik durch ihre terministische Erkenntnistheorie „zu Ende zu gehen" [10]. Das Universalienproblem, an dem sich die Geister am grundlegendsten schieden [11], war ja auch mit einer bloßen Abdrängung ins Terminologische nicht gelöst. Es lebte immer wieder auf. Dazu kam u. a. das den „Modernen" und den „Realisten", z. B. der an Skotus orientierten Bradwardin-Schule, gemeinsame exakt-naturwissenschaftliche Forschungs-Interesse [12]. So entwickelte sich schon in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts aus der scharfen Antithese des Frühockhamismus zur ‚via antiqua' die „sonderbare Zwitternatur" eines Spätnominalismus, der sich als eine „Fortbildung der älteren Theorien" [13] von Aristoteles bis zu Thomas und Skotus verstand.

Bei Thomas, der die Realgültigkeit wie die Universalität in der logisch-begrifflichen Sphäre aus der Abstraktionskraft des intellectus agens herleitete, war der harte Einspruch des Frühockhamismus gegen den begriffsrealistischen Formalismus in der Metaphysik des Duns Skotus [13a] im Grunde ohnehin schon von vornherein gegenstandslos. Nicht von ungefähr räumten deshalb tiefer veranlagte Denker wie *Heinrich von Oyta* und *Heinrich von Langenstein*, die bedeutendsten Gelehrtengestalten und Hauptrepräsentanten der deutschen Scholastik (beide starben 1397), die zuvor in Paris als Vertreter der via moderna galten, in ihren Wiener Meisterjahren Thomas eine beherrschende

---

läre (sensuale) Wahrnehmungen als den „primären realen Gegenstand" seiner ganz ins Sprachlogische reduzierten Bedeutungslehre gelten ließ und so schon dem Begriff der ‚res' (im Hinblick auf Welt und Seele) den metaphysischen Boden entzog. Im Vergleich zu diesem „extremen Nominalismus" spricht Schepers auch noch bei Holcot von einem „metaphysischen Realismus": HistJb 79, 135.

[9] *G. Ritter*, Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts: Studien zur Spätscholastik II (Heidelberg 1922) 24 f.

[10] *Ritter* 95.

[11] Vgl. den von *Ritter* 69–71 wiedergegebenen Bericht.

[12] Vgl. z. B. *Anneliese Maier*, Die Vorläufer Galileis (Rom 1949) 3.

[13] Die Zitate: *Ritter* 70.

[13a] Vgl. z. B. Ockhams Summa logicae, pars 1, cap. 16 f. (Contra opinionem Scoti de universali).

Stellung ein [14]. Das Verlangen nach einer umfassenderen Realphilosophie und systematischen Theologie trieb sie. In Paris wandelte sich auch noch um 1500 Peter Crockaert von einem Anhänger des Nominalismus zu einem begeisterten Thomisten [15].

In diesem Klima lebte auch wieder der Mut zu großen Kommentaren auf, in denen das thomasische System als ganzes nicht nur interpretiert, sondern auch verteidigt wurde [16]. Aus dieser Absicht ist vor allem in den Jahren 1407–32 das große Werk des *Johannes Capreolus* entstanden. Dieser „Sentenzenkommentar" [17] legt nämlich Quästio für Quästio mit einer souveränen Kenntnis sämtlicher Thomas-Werke zunächst dessen Lehre dar (articulus 1), dann bringt er die Einwände von Duns Skotus, Heinrich von Gent, Petrus Aureoli, Durandus, sowie vor allem von Wilhelm Ockham, Adam Woodham und Gregor von Rimini vor (art. 2), um diese eingehend zu widerlegen (art. 3). Wegen der noch besseren Vertrautheit mit der ältesten Thomistenschule haben diese ‚Defensiones' auch noch gegenüber den in den Jahren 1507–20 von Thomas Cajetan und Franz Silvester von Ferrara verfaßten Kommentaren zur Summa theologiae, die als spekulative Ergründung und selbständige Weiterführung der thomasischen Lehre bedeutender sein mögen, den größeren historischen Quellenwert [18]. Die Hauptbedeutung des Capreolus in der Geschichte des Thomismus besteht indes darin, daß er „das philosophisch-theologische Gedankengebäude des hl. Thomas gegen den Kritizismus ... des Nominalismus hindurchgerettet und namentlich die Erkenntnislehre und Metaphysik in ihrer vollen Reinheit bewahrt hat" [19].

[14] Vgl. *A. Lang*, Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik: BeitrGPh ThMA 33, 4/5 (1937) 215–223. – „Es gibt ockhamistische Theologen, die in ihrer Gedankenwelt auf der thomistischen Interpretation der aristotelischen Metaphysik aufbauen, weil sie einsehen, daß die nominalistischen Theorien sie auf Irrwege führen würden", schreibt auch *A. G. Weiler*, Heinrich von Gorkum. Seine Stellung in der Philosophie und in der Theologie des Spätmittelalters (Einsiedeln–Zürich–Köln 1962) 72, im Hinblick auf die Entwicklung im 15. Jh. Auch Marsilius v. Inghen, der erste Rektor der Univ. Heidelberg, mildert „als Theologe den Fideismus der Schule Ockhams, indem er mit Thomas an der rationalen Beweisbarkeit des Daseins, der Einheit u. Erstursächlichkeit Gottes festhält" (LThK² VII, 108). [15] Vgl. *Grabmann* 397.

[16] Zu dem schon im frühen 15. Jh. entstandenen Sentenzenkommentar des Thomas von Claxton bemerkt *Grabmann* (373) noch: „Eine Verteidigung des Aquinaten gegen den Nominalismus lag offenbar nicht in seiner Absicht."

[17] In der Ausgabe von *C. Raban* u. *Th. Pègues* (Bd. 1–7: Tour 1900–1908) ist dieser zutreffender mit ‚Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis' betitelt. Vgl. *Grabmann* 373–410.

[18] Vgl. *Grabmann* 380-383 u. 394 f. - Diese einzigartige Thomas-Treue des Capreolus findet *J. Hegyi* in seiner Untersuchung, ‚Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentationen des hl. Thomas: Capreolus – Silvester von Ferrara – Cajetan': Pullacher PhForschn 4 (Pullach 1959) 131, so bestätigt: Die Grundauffassung des Capreolus ist „mit der seines Meisters fast identisch", die Silvesters „unausgeglichen und inkonsequent", die Cajetans „vom Geiste des hl. Thomas beträchtlich entfernt". [19] *Grabmann* 388.

Das Riesenwerk der Defensiones erlangte indes erst nach seinem ersten Druck (1483) größere Verbreitung und Beachtung. Dem Druck aber folgten auch bald schon in Italien eine kürzende Bearbeitung (Epitome) durch Paulus Barbus Soncinus sowie u. a. auch Additiones von Silvester Prierias. Der Spanier Diego de Deza verfaßte eine weiterführende Neubearbeitung (1517). An der Universität Leipzig wurden die Defensiones sogar in einem zwölfjährigen (!) Vorlesungskurs, der 1516 endete, kommentiert [20].

Nun gab es aber schon seit dem 14. Jahrhundert auch Aufstellungen von „Widersprüchen" (Contrarietates oder Contradictiones) in den Werken von Thomas [21]. Die thomistische Seite antwortete darauf mit einer eigenen „Literaturgattung der *Concordantiae*, welche die Antinomien zwischen den Hauptwerken, vor allem zwischen dem Sentenzenkommentar, seinem großen Jugendwerk, und der Summa theologiae, seinem ausgereiftesten und abschließenden Werk, zusammenzustellen und auszugleichen suchen". Auch Capreolus hat seine eigene Konkordanzmethode praktiziert [22].

In Köln entfaltete im Jahre 1423 (oder einige Jahre später) der aus Paris kommende Flame *Heymeric van den Velde* (de Campo) in seiner Schrift ‚Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam' das Banner des Albertismus, indem er die zwischen Albert und Thomas bestehenden Lehrunterschiede, zumindest bei einigen der achtzehn (vorwiegend philosophischen) ‚Problemata', zu typischen Schulgegensätzen vergröberte [23]. Im Jahre 1456 antwortete darauf, reichlich spät, aber nun gründlicher auf die Texte von Albert und Thomas selbst zurückgreifend, der Kölner Thomistenführer *Gerhard ter Steghen* (de Monte) mit einer die Dissonanzen zwischen den beiden Autoritäten entschärfenden Gegenschrift ‚Concordantiae dictorum Thomae et Alberti' [24]. Weil auch die Albertisten Thomas nachsagten, daß er seine im Sentenzenkommentar ausgesprochene Meinung in seinen späteren Werken selbst geändert habe [25], veröffentlichte er unmittelbar anschließend auch diesbezügliche ‚Concordantiae decisionum S. Thomae, quae a quibusdam oppositae dicuntur' [26].

---

[20] *Grabmann* 390–407.

[21] Vgl. *Fr. Stegmüller*, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi (Würzburg 1947) Nr. 867–877.

[22] *Grabmann* 378–380.

[23] Näheres: *G. Meersseman*, Geschichte des Albertismus, H. 2: Die ersten Kölner Kontroversen (Rom [S. Salina] 1935) 25–66.

[24] Näheres: *Meersseman* 67–87. Gegen die Albertisten wendet sich u. a. auch der 1482 gedruckte ‚Clypeus Thomistarum' des Dominikaners Petrus Nigri mit philosophischen ‚Quaestiones super arte veteri'. Vgl. *Grabmann* 231 sowie *Ch. Lohr* in Medieval Latin Aristotle Commentaries: Traditio 28 (1972) 264 f.

[25] Vgl. *G. Meersseman* 69 u. 96.

[26] Ed. *G. Meersseman* (Rom [S. Salina] 1934).

So brachte die Thomaskritik im 15. Jahrhundert den Gedankenfortschritt vom Sentenzenkommentar zur Summa theologiae schon bei Thomas selbst besonders nachdrücklich zum Bewußtsein. In Köln lag es deshalb besonders nahe, von einer thomistischen Kommentierung der Sentenzen des Petrus Lombardus direkt zur Kommentierung der Summa theologiae überzugehen. Martin Grabmann ist der Nachweis zu verdanken, daß Johannes Tinctoris († 1469), der in Köln noch gleichzeitig mit Gerhardus de Monte dozierte, (wohl) als erster einen formellen Kommentar zum I. und II. Teil der S. Th. verfaßt hat [27]. Die Kölner Professoren Konrad Köllin und Peter Crockaert sowie Kardinal Cajetan, der selbst seine Lehrtätigkeit noch mit der Kommentierung der „Sentenzen" begonnen hatte [28], trugen durch ihre Kommentare zur Summa mehr und mehr auch zu einem entsprechenden Lehrbuchwechsel bei.

Vorbereitet war dieser Übergang auch durch zahlreiche *Abbreviationes* zur S. Th. [29], vor allem aber durch das in Quästionen bestehende ‚Compendium Summarum' des Kölner Professors *Heinrich von Gorkum* (de Gorrichem † 1431), das jedenfalls schon eine didaktisch vortreffliche Einführung in die S. Th. darstellt [30]. A. G. Weiler scheint auch Recht damit zu haben, daß Heinrich von Gorkum, aus Paris kommend, in Köln schon in den Jahren 1419–31 „der Wegbereiter der großen Thomasrenaissance" gewesen ist [31]. Ein intensives Thomasstudium im 15. Jahrhundert bekunden überdies Kommentare zu De ente et essentia [32] sowie (nach 1478) die ‚Lectura' eines Wiener Anonymus ‚supra Summam S. Thomae contra gentiles' [33]. Die letztere ist übrigens mit Fragen wie: ‚Utrum magis sit assentiendum vel Ecclesiae vel Sacrae Scripturae? Utrum magis sit credendum Summo Pontifici quam Ecclesiae?' [34] heute wieder ekklesiologisch aktuell. In mehreren Enkomien (laudes) drückt sich zu dieser Zeit auch eine echte Begeisterung für die Lehre und die klare Lehrweise des ‚Doctor angelicus' aus [35].

Die philosophische Auseinandersetzung mit anderen Schulsentenzen hatte sich auch schon bei Thomas großenteils in Kommentaren,

---

[27] *Grabmann* 411–422. Nach S. 422 nimmt Tinctonis auch ausdrücklich auf die ‚discordia inter Thomistas et Albertistas de ente per participationem' Bezug.

[28] Vgl. *A. Bodem*, Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan (Trier 1971) IX, 4 u. 25.

[29] Vgl. *Stegmüller* Nr. 851–863. Aus dem Jahre 1433 ist (nach Nr. 859) auch eine für Kardinal G. Cesarini, den damaligen Präsidenten des Basler Konzils, geschriebene Abbreviatio zu S. Th. II/III handschriftlich überliefert.

[30] Vgl. *Weiler* (s. Anm. 14) 89 f., 130–137.

[31] *Weiler* 292–305; Zitat: S. 300.

[32] Vgl. *Grabmann* 434 f.

[33] Vgl. *Grabmann* 436–448.

[34] Siehe ebd. 445 f.

[35] Siehe ebd. 422 f. u. 438 f.

besonders zu Aristoteles, aber auch zu Boethius, Ps.-Dionysius und dem Liber de causis vollzogen. Mit Thomas, Albert und z. B. Skotus, beanspruchte die ‚via antiqua' auch diese „alten Lehrer" für sich, während z. B. die Heidelberger Vertreter der ‚via moderna' sich im 15. Jahrhundert eher gegen diese, vor allem auf Ockham, Buridan und Marsilius von Inghen [36], den ersten Rektor der dortigen Universität, stützten [37]. Wie die übrigen Schulrichtungen dieser Zeit, bedienten sich auch die Thomisten [38] bei ihren Kommentaren zu Aristoteles wie zu den Sentenzen – dort ja auch schon Thomas selbst [39] –, weithin der Form von Quästionen, um ihre Lehre zu verteidigen und zu begründen.

Nach *G. Ritter* [40] hätte man es „in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts" nur noch „mit einem Geschlecht von Epigonen zu tun, deren wissenschaftliche Leistungen aller und jeder Originalität entbehren". Dieses Pauschalurteil bedarf vor allem im Hinblick auf die zu dieser Zeit entstandenen Kommentare zur Summa theologiae der Einschränkung [41].

## II.

Aus der unübersehbaren Fülle der Traktate und Einzelquästionen, die im 15. Jahrhundert im Geiste des hl. Thomas geschrieben wurden, kann hier nur weniges hervorgehoben werden. Ich konzentriere mich besonders auf Juan de Torquemada, Johannes Wenck, Johann von Frankfurt und Dionysius den Kartäuser, vier der

---

[36] Dieser hatte selbst noch nahezu das ganze philosophische Schrifttum des Aristoteles kommentiert; s. *Lohr:* Traditio 27 (1971) 323–334.

[37] Zu den Reformbestrebungen der „Realisten", die seit 1414 in Köln wieder eine Vorrangstellung hatten und 1452 in Heidelberg die Gleichberechtigung mit der ‚via moderna' errangen, gehörte nebst der Vereinfachung der Unterrichtsmethode in erster Linie die Zugrundelegung von ausgewählten Aristoteles-Texten für die Vorlesung. Zu Köln vgl. *Weiler* 68–78 u. ö.; zu Heidelberg *Ritter* 39, 57–63 u. 100–115.

[38] Z. B. die beiden Kölner Dominikaner mit dem Namen Lambertus de Monte; beide kommentieren sie ‚iuxta doctrinam s. Thomae' bzw. ‚secundum viam thomistarum'; s. *Ch. Lohr:* Traditio 27 (1971) 307–314.

[39] Die thomasische Expositio super librum Boethii De Trinitate besteht sogar ganz in Quästionen.

[40] *Ritter* 32.

[41] Es gilt allerdings, wie *I. Backes:* RechThAncMéd 22 (1955) 110–118 gezeigt hat, z. B. von dem Sentenzenkommentar des Karmeliters Petrus Spitznagel von Frankfurt wegen der totalen Abhängigkeit von einer einzigen Quelle; es gilt auch z. B. weithin von dem etwa zu neun Zehnteln aus Thomas und Ulrich von Straßburg exzerpierten Sentenzenkommentar des Johann Pfeffer von Weidenbach, den *A. Füssinger* (Freiburg 1957) daraufhin untersucht hat. Vgl. ThRev 56 (1960) 24 f. Im 15. Jh. muß man indes auch damit rechnen, daß selbst ein so selbständiger Geist wie Nikolaus von Kues (in De concordantia catholica und in seinen ersten Predigten) das Sprachgewand seiner eigenen Gedanken so weit wie möglich aus den besten Formulierungen früherer Jahrhunderte kompilierte, um damit klar- und sicherzustellen: Es ist nicht nur Tagesmeinung, was ich hier sage. – Gegen *Ritters* negatives Urteil über die Retrospektivität des damaligen Thomismus betont *Weiler* 77–79, 302–304 u. ö. auch die damals gerade durch den Vergleich mit der Hochscholastik angeregten Bestrebungen, die Unterichtsmethode zu erneuern.

Theologengestalten also, deren Werk und Denkweise recht verschiedenartig, aber doch je auf ihre Weise intensiv an Thomas orientiert ist. Nur die beiden ersten wird man indes dezidierte Thomisten oder Schulthomisten nennen können.

a) *De Torquemadas* (1388–1468) theologischer Schwerpunkt liegt in der Ekklesiologie. Seine 1453 beendete ‚Summa de ecclesia' schloß als erstes Werk „alle Teilaspekte von der Kirche zu einer einheitlichen Schau" und „systematischen Gesamtdarstellung der Ecclesia universalis" zusammen [42]. Die Erfahrungen seiner vielseitigen Tätigkeit auf den Konzilien zu Basel sowie zu Ferrara-Florenz, an denen beiden er schon von der Eröffnung an teilnahm, auch der Ertrag zahlreicher Gutachten und Traktate, ging zunächst in seinen ‚Apparatus super Decretum Florentinum unionis Graecorum' (1441) [43] und sodann in die besagte ‚Summa' [44] mit ein.

Schon zu Basel stützte sich Torquemada, im besonderen zur Begründung der Autorität des Papstes gegenüber dem Konziliarismus, ausdrücklich auf Thomas [45]. In seinem Kommentar zum Unionsdekret mit den Griechen, an dem er selbst mitgearbeitet hatte, wird – nach der Hl. Schrift und der Glossa, zur Schrift sowie zum Decretum Gratiani – Thomas am meisten (fünfzehnmal) zitiert; noch öfter wird inhaltlich oder wörtlich aus ihm geschöpft [46].

Zu seiner ‚Summa de ecclesia' erklärt de Torquemada schon in der Praefatio: ‚Amplexus sum quasi in omnibus sancti Thomae dicta, nam eius profundior firmiorque est sententia' [47]. Die Analyse dieses Werkes durch K. Binder bestätigt das alle „vier Bücher" hindurch fast Schritt für Schritt. Durch seine Verdienste um den systematischen Ausbau der Ekklesiologie überragt de Torquemada alle Theologen seiner Zeit [48]. Auf diesem Gebiet war er zugleich auch einer der „treuesten Anhänger der thomistischen Lehrtraditon" [49].

Auch der (spätestens 1440 abgeschlossene) Tractatus De ecclesia des Dominikaners *Johannes Stojković von Ragusa,* der am 31. Juli 1431

---

[42] *K. Binder,* Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada OP (Innsbruck 1955) 34.

[43] Vgl. *E. Candal,* Introductio zur Edition des „Apparatus": Concil. Florentinum, Documenta et Scriptores, Vol. II, Fasc. 1 (Rom 1442) PVI–XXXV.

[44] *Binder* 8–33.

[45] So bes. in seinem ‚Tractatus septuaginta trium quaestionum super potestate et auctoritate papali ex sententiis sancti Thomae collectarum' von 1436–37. Vgl. *Binder* 21: ‚Iuxta mentem S. Thomae' sollte de Torquemada auch Juan de Segovia, der für die Definition der Immaculata conceptio Mariae eintrat, antworten; vgl. Candal, XII u. Binder 59.

[46] *Candal* XLV; zum letzten vgl. den Index und die Quellenanalyse von Candal.

[47] Ed. Venetiis 1561, fol. 1v.

[48] Für das ‚ut una omnium voce tanquam summus theologorum sui temporis celebretur' bringt *Candal* XLIII keine überzeugenden Belege bei.

[49] *Binder* zitiert dafür S. 34 Kardinal Bellarmin.

(mit Johannes von Palomar) das Konzil zu Basel eröffnete, fußt auf Thomas. In dessen 3. Kapitel wird sogar schon sein Kirchenbegriff gegenüber dem spiritualistischen und prädestinatianistischen Kirchenverständnis der Hussiten von der thomasischen Einteilung der Gnade in gratia gratum faciens und gratia gratis data (S. Th. I/II q. 111 a. 1) und der davon unterschiedenen göttlichen Prädestination (S. Th. I q. 23) her entwickelt [50]. – Am 3. September 1432 bezog sich auch das Basler Konzil in der Responsio ‚Cogitanti' [51] an Eugen IV. bei der Rechtfertigung seiner Gespräche mit den Hussiten mehrmals auf Thomas. Der in all seinen ekklesiologischen und kirchenpolitischen Traktaten als entschiedener Thomist auftretende Koblenzer Dominikaner Heinrich Kalteisen griff indes eine dieser Stellen an, weil dort die Autorität des von der Kirche kanonisierten heiligen Thomas nicht genügend berücksichtigt sei [52].

Daß man im 15. Jahrhundert bei dem Ringen um ein systematisches Kirchenverständnis so nachdrücklich auf einen Theologen des 13. Jahrhunderts zurückgriff, der doch selbst noch keinen Tractatus De ecclesia kannte, mag überraschen. Es erklärt sich daraus, daß man diesen Traktat halt nicht separat neben, sondern auf der – in Thomas bestens repräsentierten – Gotteslehre, Christologie [53], Gnaden- und Sakramentenlehre aufbauen wollte.

b) *Johannes Wenck* († 1460), der 1426 von Paris als ‚magister artium' an die Theologische Fakultät zu Heidelberg kam, hat dort spätestens in den dreißiger Jahren zumindest in der Erkenntnisauffassung einen fundamentalen Stellungswechsel vom Albertismus zum Thomismus vollzogen. In seinem Quästiones zum III. Buche des Aristoteles De anima [54], die sich nur in seiner Frühzeit unterbringen lassen, entwickelt Wenck nämlich, an Albert den Großen angelehnt, eine Erkenntnisauffassung, die ebenso wie die des Heymericus de

---

[50] Näheres darüber (auch eine erste Teil-Edition des Tractatus de ecclesia) demnächst bei *W. Krämer*, Begriff und Strukturen der Kirche nach den Basler Konziliaristen.

[51] *Mansi* XXIX, 251 u. 254.

[52] In seinen ‚Errores Amedistarum'. Auch darüber demnächst Näheres in der in Anm. 50 erwähnten Dissertation von *W. Krämer*.

[53] Vgl. die große Bedeutung, die das Konzil von Basel und de Torquemada der Auseinandersetzung mit dem Christus und (die „sündige") Kirche konfundierenden Kirchenbegriff des Augustinus Favaroni zumaßen: *Binder* 12–18 usf.

[54] Zu den in Quästionen bestehenden Kommentaren Wencks zum Liber De causis, zu Boethius De hebdomadibus und De anima III, die ich in dem Mainzer Codex 610 fand, vgl. RechThAncMéd 18 (1951) 308–323. Daß das ‚collectus per me Joh. Wenck quaestionatim' in der Nachbemerkung zum ‚Tertius de anima' (fol. 84[r]) den eigenständigen Aufbau der Quästionen und die Systematisierung des Ganzen mit einschließt, beweisen das gleiche Quaestionenschema und die Querverweise in den drei Kommentaren. Wenck wollte eben den Hauptinhalt von De anima III in Quästionenform diskutieren. Vgl. *R. Haubst*, Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck: BeitrGPhThMA 38, 1 (1955) 85 f.

Campo in seinem 13. ‚Problema' [55] in dieser Unterscheidung gipfelt: ‚Impossibile est physicalia et mathematicalia sine phantasmate intelligere' – ‚Immaterialia intellectus noster intendere potest sine phantasmate' [56].

In eklatantem Gegensatz dazu vertrat Wenck dann aber in seiner Kampfschrift ‚De ignota litteratura' gegen Nikolaus von Kues (1442–43) scharf zugespitzt die mit Aristoteles begründete thomistische Position: Daß der Mensch in diesem Leben etwas anders als „im Bilde" begreife, „ist ein Widerspruch; denn nach dem III. Buch De anima bedeutet das Phantasma für das Einsehen dasselbe wie die Farbe für das Sehen" [57]. Auf dem Boden derselben Erkenntnisauffassung schrieb Wenck auch schon 1436 sein „Büchlein von der Seele". Unter wiederholter Berufung auf Aristoteles erklärt er dort ja schon im 1. Kapitel: „Also, will die sele etwas erkennen usserlich oder jn jr selbs, so mus sie das volnbringen durch jr beweglicheit und synnickeit". Wenck spricht dann auch nachdrücklich von der Notwendigkeit „sehenlicher vorbildunge" für jede Lehre von der Seele [58].

In theologischen Fragen läßt sich die thomistische Grundposition Wencks sogar schon bis zu den programmatischen Einführungslesungen (principia) zurückverfolgen, die er 1431 zum I., II. und III. Sentenzenbuch las [59]. Vor allem in der Frage nach dem Motiv der Inkarnation vertritt er, am meisten aus Thomas (der aber nicht

---

[55] Vgl. *Meersseman* 46–51; ebd. 51: Albertistae ... consentiunt thomistis in hoc, quod impossibile est hominem in hac vita ex facultate inferiori sui intellectus intelligere absque phantasmatibus, asserentes nihilominus valde esse possibile, immo naturalissimum eidem, ut in lumine mentis, quae est portio intelligentiae suae divina, sine ecclipsi phantastica intelligat universalia cum phantasmatibus non concreta.

[56] *Joh. Wenck*, De anima, tract. 3, q. 2, concl. 1 et 2: Cod. Mog. 610, fol. 82$^{v}$. Auf einen Einwand aus Aristoteles antwortet Wenck (fol. 83$^{v}$) mit dieser von Avicenna übernommenen Vorstellung: Nachdem der Intellekt aus der Sinnlichkeit intellektuale Erkenntnisbilder (die Universalbegriffe) gewonnen hat, „bedarf er, um einzusehen, keiner Anstöße mehr von den Phantasmata her, ähnlich wie man nach dem Emporsteigen über die Stufen einer Leiter oben keiner Leiter mehr bedarf". Dasselbe Bild übernahm auch Dionysius der Kartäuser in seiner Elementatio philosophica nach seiner Hinwendung von Thomas zu Albert von Avicenna. Vgl. *M. Beer*, Dionysius des Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau (München 1963) 136–139.

[57] *Joh. Wenck*, De ignota litteratura ed. *Edm. Vansteenberghe:* BeitrGPhThMA 8, 6 (1910) 21. Vgl. *R. Haubst*, Studien (s. Anm. 54) 86 f.

[58] *Johannes Wenck von Herrenberg*, Das Büchlein von der Seele, hrsg. v. *G. Steer:* Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters H. 3 (München 1967) 35 f., Z. 87–103. – In didaktischen Schriften suchte Wenck demgemäß auch zu einprägsamen Veranschaulichungen des theologischen Inhaltes, z. B. der Hl. Schrift, anzuleiten. Vgl. „Studien" 66 f.

[59] Zur Quästio des 3. Principiums: ‚Utrum Verbum Dei sit pro nobis incarnatum?' siehe schon „Studien" 69–73; das 1. und 2. Principium mit der gleichbleibenden Fragestellung: ‚Utrum studium divinarum litterarum sit in profectum et salutem animarum?' macht *F. X. Bantle* in einer Untersuchung des Codex Mc. 31 der Universitätsbibliothek Tübingen: Schol 38 (1963) 554–564 erstmals bekannt.

namentlich zitiert wird) schöpfend, sich aber auch an Bonaventura anlehnend, den thomistischen Standpunkt.

Daß Wenck in Heidelberg sich schon bald Thomas zuwandte, ist weniger verwunderlich, wenn man bedenkt, daß Thomas auch im Klima des dortigen Spätnominalismus schon bald besondere Anerkennung fand [60]. Dort hatte ja auch schon in den Jahren 1394 bis 1405 ein Matthäus von Krakau, der in seinem ‚Rationale operum divinorum', einer Theodizee ‚Quod Deus omnia bene fecit' [61], so entschieden die nominalistische Verzerrung des Gottesbildes, nach der Gott direkt auch die Sünde wolle und verursache [62], bekämpft, als angesehener Lehrer gewirkt. Nikolaus Magni de Jawor, der von Wenck mit besonderer Betonung „mein Lehrer" genannt wird [63], nahm, wie in Prag so auch in Heidelberg, besonders „in den dogmatischen Partien" seines Traktates über die Ordensgelübde [64] sowie in seiner Schrift gegen den Aberglauben seiner Zeit (De superstitionibus) [65] v. J. 1405, auch ohne Umschweife vor allem Thomas zur Richtschnur.

In De ignota litteratura hat Wenck alsdann, faktisch an Hand seines thomistischen Maßstabes sowie im Zuge seiner Polemik gegen Meister Eckhart und die Begarden, mit der Erkenntnisauffassung des Nikolaus von Kues auch dessen Gotteslehre und Christologie scharf verurteilt [66]. In seinem Kommentar zur Caelestis hierarchia des Ps.-Dionysius (1455) trat dann aber diese normative Funktion des Aristoteles wie des Thomismus zugunsten eines größeren Verständnisses für den Neuplatonismus, auch bei Albert (und Cusanus), wieder zurück [67].

Auf breiterer Basis wurde die Autorität des hl. Thomas im 15.

---

[60] *A. Franz* erklärt in: Der Magister Nikolaus Magni de Jawor (Freiburg/Br. 1898) 105 sogar schon mit dem Blick auf die Zeit um 1400: „In allen wichtigen Fragen hielt man sich an seine Lehre, und wenn man abwich, geschah es unter vorsichtigen Vorbehalten." Aus taktischen Gründen wurde Thomas jedoch auch oft ohne Namensnennung zur Richtschnur genommen, wie das Folgende zeigt.

[61] So zitiert Nikolaus von Kues dieses Buch; vgl. *R. Haubst*, Die Christologie des Nikolaus von Kues (Freiburg/Br. 1956) 18 u. 164.

[62] Der Editor des Rationale (Krakau 1930), *Vit. Rubczyński*, bezieht das in der Praefatio (V f.) besonders auf Robert Holcot und Johannes de Mirecourt. Zu Holcot vgl. näherhin *F. Hoffmann* (s. Anm. 6) 40–43.

[63] Vgl. *Bantle* (s. Anm. 59) 555–560.

[64] *Franz* (s. Anm. 60) 62–76.

[65] Ebd. 158, 166, 168, 178–188. Zum Abfassungsdatum 1405 vgl. 161.

[66] Vgl. „Studien" 99–102 u. 113–136.

[67] Vgl. „Studien" 77–79, 90–92 u. 102–110, sowie *R. Haubst*, Das christologische Schrifttum des Johannes Wenck in Codex Mainz 372 (v. J. 1453): RömQ 52 (1957) 211–228, bes. 224 ff. – Diese größere Toleranz Wencks entspricht dem schon seit 1444 für Heidelberg nachweisbaren Bemühen, „die Methode (via) der Alten einzuführen, und zwar nicht nur die des Thomas, sondern auch Alberts des Großen". Die „Gleichstellung beider Wege" im Jahre 1452 machte dieses Programm besonders aktuell; vgl. *Ritter* 56 u. 60.

Jahrhundert besonders von den Dominikanern überstrapaziert, die dessen Sentenz der Wiederaufnahme des ganzen am Kreuze vergossenen Blutes Christi in seinen Auferstehungsleib gegen die Franziskaner verfochten, welche ihrerseits, auf Franz von Meyronnes gestützt, die Verehrung von Heilig-Blut-Reliquien als berechtigt verteidigten [68]. Diese Auseinandersetzung entwickelte sich zu einer solchen Vehemenz, daß Pius II. 1464 beiden Seiten energisch Frieden gebot [69]. Auf Thomas pochend [70], gingen manche auch so weit, die damals zunehmende Festfeier der Unbefleckten Empfängnis Mariens vor dem Volke als Häresie zu verwerfen. 1483 wies Sixtus IV. das als falsch zurück.

c) Neben oder zwischen den eigentlichen Schulthomisten und denen, die Thomas nur gelegentlich neben anderen erwähnen [71], verdienen im 15. Jahrhundert mehrere bedeutende Theologen unser besonderes Interesse, die mehr oder minder konsequent nominalistische und thomasische Lehrgehalte in ihrem System integrieren [72].

Zu diesen gehören schon Pierre d'Ailly († 1420) und Gerson († 1429), beide Kanzler der Pariser Universität und Wegbereiter des Basler Konziliarismus. *D'Ailly* blieb vor allem bei seiner Kritik des Kausalprinzips noch „sehr stark unter dem Einfluß des Wilhelm von Ockham und des Nikolaus von Autrecourt" [73]. Außer seiner „Theorie vom intellectus agens und possibilis und der damit gegebenen Anerkennung der Spezieslehre der Scholastik" zeigen aber „auch Aillys Ausführungen über die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens und der göttlichen Attribute im einzelnen stark thomistischen Einschlag" [74].

Was *Jean Gerson* mit der via moderna verbindet, ist vor allem seine Abneigung gegen jede Überschätzung des Rationalen, im besonderen gegen die Behauptung von der Abstraktion formell vorgegebenen Universalien bei den ‚formalizantes', den Skotisten [75]. Stärker als

---

[68] Nikolaus von Kues und der Berater Pius II. Domenico de Domenicis suchten in dieser Kontroverse zu vermitteln; vgl. *R. Haubst*, Die Christologie (s. Anm. 61) 295–304 u. 313–328; *H. Roßmann*, Die Hierarchie der Welt (nach Franz v. Meyronnes): FranzForschn H. 23 (1972) 59–63.

[69] Vgl. ES[32] N. 1385.

[70] Vgl. z. B. das 2. Additamentum zu ‚Decisionum S. Thomae concordiae', ed. *Meersseman* (s. Anm. 26) 99: Tenendum est indubie esse sententiam S. Thomae, quod virgo beatissima in peccato originali fuit concepta ..., postea sanctificata. Domenico de' Domenichi suchte auch in dieser Kontroverse zu vermitteln; vgl. *H. Jedin*, Studien über Domenico de'Domenichi: AkadWissLit (Jg. 1957) 245 f.

[71] Sogar der Albertist Heymeric van den Velde schöpft in seinem Traktat ‚De sigillo aeternitatis omnium artium exemplari' auch ausgiebig aus Thomas; vgl. ‚Studia Albertina', Festschr. Bernhard Geyer, Suppl. Bd. 4 (Münster 1952) 431.

[72] Zu Heinrich von Oyta und Heinrich von Langenstein vgl. oben Anm. 14.

[73] *B. Meller*, Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly: Freiburger Theol-Studn 27 (1954) 285; vgl. ebd. 109–116.

[74] Ebd. 285 f.; vgl. 148–163 sowie 186–221.

[75] *Johannis Carlerii de Gerson*, De mystica theologia tr. 1, consid. 9; ed. *A. Combes* (Lucani 1958) 23.

Thomas betont er (gegenüber der Herleitung der Gotteserkenntnis von der sichtbaren Schöpfung her) die innere Erfahrung als die Grundlage seiner „Mystischen Theologie“ [76] (1408). Gerade von Thomas konnte er, zugleich einer der Hauptprogrammatiker der devotio moderna, jedoch unter anderem die Begründung dafür übernehmen, daß zuweilen einfache Laien (simplices idiotae) ehrfürchtiger und frömmer seien als die Gebildeten (literati) [77]. Ja, unter den wenigen, die er als Leitbilder (periti) einer Theologia intellectus et affectus, und damit auch der inneren Einheit von Scholastik und Mystik empfiehlt, nennt er neben Augustinus, Hugo von St. Viktor und Wilhelm von Auvergne: sanctum Thomam [78].

In zwei Frühwerken des Heidelberger Theologieprofessors *Johannes (Lägeler) von Frankfurt* († 1440) erscheint die Synthesis von Nominalismus und thomasischem Geistesgut in wieder anderer Gestalt. Schon in der Quästio über die Teufelsbeschwörung (1412 oder 1406) [79] wird nämlich Thomas nicht nur sechsmal zitiert [80] und in der 1. conclusio beim 1. Zitat mit dem Attribut ‚doctor excellens et magnus‘ eingeführt. Nach dem 3. Zitat wird auch festgestellt: ‚Concordat Holkot in lectura super librum Sapientiae 19‘ [81]. In der 2. conclusio folgen weitere drei Thomas- und drei Holcot-Zitate in offenbarer Übereinstimmung miteinander.

In dem 1414, wohl schon vor Beginn des Konstanzer Konzils geschriebenen Opusculum ‚De providentia et praescientia Dei‘ [82] wird

---

[76] De myst. theol. tr. 1, consid. 2–5, *Combes* 8–15.

[77] De elucidatione scolastica mysticae theologiae consid. 9, *Combes* 229; vgl. De myst. theol. tr. 1, consid. 3, *Combes* 11 f.

[78] De myst. theol. tr. 1, consid. 8, *Combes* 28.

[79] Vgl. TheolPhil. 48 (1973) 220, Anm. 70. Das ‚Audivi ego a magistro Matthaeo episcopo Wormatiensi‘ (*Hansen* 80) scheint Matthäus von Krakau († 1410) noch als lebend vorauszusetzen. Das spricht eher für 1406. Im Abdruck von *J. Hansen*, Quellen u. Untersuchungen 3: Geschichte des Hexenwahns (Bonn 1901) 71–82, hat die Trierer Hs. leider manche Fehllesungen (z. B. 73 f. *quaestio* statt *conclusio*) erfahren. Die falschen Stellenangaben, die Thomas betreffen, scheinen meist darauf zu beruhen, daß schon dem „Frankfurter“ selbst bei der II$^{a}$ II$^{ae}$ eine andere Quästionenzählung (97 statt 95, 98 statt 96) vorlag. Nach *H. Heimpel*, Drei Inquisitions-Verfahren aus d. J. 1425 (Göttingen 1969) 123 (vgl. 228 f. u. 243), fragt Joh. v. Frankfurt sogar den baccalaureus in decretis Peter Turnau als Inquisitor nach seiner Stellungnahme zu einem Dionysiuszitat bei Thomas.

[80] Das geschieht ähnlich auch in dem themenverwandten Traktat De superstitionibus des Nikolaus von Jawor (vgl. Anm. 65) von 1405 sowie in der Quästio des Frankfurters über die Heiligenverehrung und seinem Gutachten zu den „vier Artikeln“ der Hussiten, beide von 1421; vgl. TheolPhil 48 (1973) 229.

[81] Zu Holcots Sapientia-Kommentar vgl. *B. Smalley*, English friars and antiquity in the early fourteenth century (Oxford 1960) 141 f. Nach brieflicher Mitteilung von Fr. Hoffmann sind hier die Lectiones 190(–192) gemeint.

[82] Vgl. die Anm. 71 zu meiner Untersuchung: Welcher „Frankfurter“ schrieb die „Theologia deutsch“?: TheolPhil 48 (1973) 229 sowie 237 u. 239. – Hs. 698/260 der Trierer Stadtbibl., fol. 257$^{v}$ Z. 6–8: propter praesens schisma, quod ... duravit in praesentem diem, quando scribitur: ‚Anno Domini 1414‘.

weder Holcot noch Thomas erwähnt. Inzwischen hat jedoch Fr. Hoffmann in einer eigenen Untersuchung [83] dazu meine Vermutung bestätigt, daß Holcottexte mit zu Grunde liegen. Welche Rolle spielt Thomas dabei? Das Opusculum setzt sich formal aus 15 Prämissen (suppositiones), 5 Schlußfolgerungen (conclusiones), 25 Exempla (außer 8, 10 u. 12 alle aus der Hl. Schrift) zum Beleg der 3. conclusio [84] sowie der ‚conclusio universalis finaliter et principialiter intenta in hoc opusculo: *quod praedestinatus potest similiter dampnari et praescitus salvari*' zusammen. Diese Formulierung mag allerdings, ebenso wie die 3. conclusio, ärgerlich an die 1347 zu Paris verurteilten Sätze des Johannes von Mirecourt anklingen, den man sowohl einen Skotisten wie einen extremen Ockhamisten nennen kann [85]. Entscheidend ist jedoch, wie Johann von Frankfurt selbst beides erklärt und begründet.

Im Aufbau seiner Gedankenführung lassen sich inhaltlich und [86] auch quellenanalytisch die folgenden drei Schichten unterscheiden:

1. Nach dem „katholischen Glauben" ist Gott in seinem Wirken „auf höchste Weise frei" (suppos. 1). Daß „alles mit Notwendigkeit vor sich gehe" [87], ist Irrtum und Häresie (supp. 4 u. 1). Schon im Vorwort wird auch betont, daß es an der eigenen freien Willensentscheidung hänge, ob man sein ewiges Ziel erlange oder verfehle. Die 2. Schicht von Suppositones stellt der absolut unveränderlichen Vorsehung Gottes die Kontingenz alles Kreatürlichen gegenüber, um von beiden her die Möglichkeit der menschlichen Freiheit theologisch zu erklären. Dieser Komplex ist mit all seinen Teilen nirgends so eindeutig nachweisbar wie bei Thomas und im Thomismus.

In den folgenden Anmerkungen seien wenigstens einige diesbezügliche Hinweise zur 2., 3. und 4. Suppositio dieser Schrift gegeben:
Supp. 2: Deus gloriosus est summe immutabilis summa omni specie immutabilitatis [88].

---

[83] Diese erscheint in einem Heft der RechThAncMéd (1974).

[84] ‚Pono cum humilitate et correctione sine temeraria assertione, quod si Deus certitudinaliter revelaret Sorti suam futuram dampnationem et non obligaret ipsum aliqua nova obligatione stante ista revelatione, adhuc Sortes teneretur et posset orare pro sua salute.'

[85] Vgl. *H. Schwamm*, Das göttliche Vorherwissen nach Duns Scotus und seinen ersten Anfängen (Innsbruck 1934) 321–329. Mit der sprachlogischen Erörterung der Quästio ‚Utrum aliquis praedestinatus possit damnari et reprobus damnari' hat schon Petrus Lombardus in seinen Sentenzen (L. I d. 40 c. 1) begonnen. Er bemerkt: ‚In huius quaestionis solutione mallem alios audire quam docere.'

[86] Nach der Untersuchung von Fr. Hoffmann (s. Anm. 80).

[87] Der Satz ‚Omnia de necessitate absoluta eveniunt' gehört zu dem 1415 zu Konstanz verurteilten ‚errores Johannis Wyclif' (ES[32] N. 1177).

[88] *Thomas*, S. Th. I q. 9. Der 1. Art. führt aus: Solus Deus est omnino immutabilis. In der in diesem Opusculum so oft zitierten Consolatio philosophiae des Boethius wird das Attribut *immutabilis* nur auf *actus hominis* angewandt.

Supp. 3: Ipse idem deus gloriosissimus per seipsum seu suam essentiam omnia praesentia, praeterita et futura singularrissime ... prospicit et intuetur [89].
Nach Supp. 4 (Non omnia futura de necessitate evenient) wird das Miteinander der geschöpflichen Kontingenz mit dem sicheren göttlichen Vorherwissen betont und gegen Boethius (De consol. V, prosa 4) verteidigt. Auch Thomas hebt schon dieses Miteinander hervor.
Supp. 5: Cum futurorum Dei certitudinali praescientia stat, quod ipsa futura ad utrumlibet [90] contingenta sint [91].

Die 3. Schicht resultiert aus dem Weiterdenken dieser Basis nach den Disputationsregeln der sogenannten ‚ars obligatoria' anhand von Holcottexten [92]. Aus sprachlogischem Interesse hat der Frankfurter auch die oben zitierte 3. conclusio und die conclusio finalis „Der zum Heil Vorbestimmte *kann* zugleich verworfen und der (als verworfen) Vorhergewußte gerettet werden" so formuliert. Er selbst erklärt aber ausdrücklich, daß er diesen Satz nicht wie ‚die doctores' verstehe, die nur von einer abstrakten ‚potentia Dei absoluta' reden, nach der Gott auch „den Luzifer retten, die Seele Christi verwerfen und die ganze Welt annihilisieren könnte": „Von dem *Können des Geschöpfes* spreche ich vielmehr" und von einem solchen „kontingent Künftigen, dessen Kontingenz vom geschaffenen freien Willen abhängt" [93]. Von daher fällt auch Licht auf die vorhergehenden fünf conclusiones sowie auf die Erörterungen (unter supp. 8 u. 15) darüber, daß derselbe Petrus, dem Christus die Verleugnung durch ihn ankündigte, ihn auch nicht verleugnen *konnte* [94]. Theologiegeschichtlich bedeutet das, wenn wir es auf die thomasische Ausgangsposition (supp. 2, 3, 5 ff.) zurückbeziehen: Der Frankfurter hat zugleich mit dem Prädestinationsgedan-

---

[89] S. Th. I q. 14 a. 11: ‚Cum enim sciat alia a se *per suam essentiam*, necesse est, quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia, ... etiam in singulari.' In Sent. I, dist. 38 q. 1, a. 5: ipsum esse rei intuetur. De ver. q. 2, a. 2: ‚Ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt *praesentia*, sive quae *praeterita*, sive quae *futura*!' – S. Th. I q. 14, a. 11 wird zur Begründung dafür, daß Gott die singularia erkenne, auch derselbe Aristotelestext aus De anima I wie in der bei Joh. de Francfordia folgenden Begründung angeführt.

[90] Zum Sein und Nichtsein.

[91] S. Th. I q. 14, a. 13: ‚Contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, ... et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.' In Sent. I d. 38, q. 1, a. 5 c. macht Thomas sich den Einwand: ‚Causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius. ... Unde cum scientia Dei sit ... immutabilis, non videtur, quod possit esse contingentium.' Die Antwort: ‚Effectus ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus primae recipitur in secunda causa.' Vgl. S. c. G. I, q. 67: ‚Nihil igitur prohibet ipsum (Deum) habere aeternam cognitionem de contingentibus infallibilem.' Ebd. fällt auch schon die Formulierung: ‚Contingens sic in sua causa est, ut *non esse* ex ea *possit et esse*' auf.

[92] Näheres in der in Anm. 83 angegebenen Untersuchung von *Fr. Hoffmann*. Zu dem Ausdruck ‚ars obligatoria', den der Frankfurter mitübernimmt mit der Bemerkung, diese Ars sei ‚summe necessaria' (unter suppos. 13); vgl. *Hoffmann*, Die theol. Methode 62 f. u. 351 ff.

[93] Trierer Hs. 698/260, fol. 259$^r$, Z. 25–34.

[94] In der 2. Hälfte des 15. Jh. wurde dieses Thema in Löwen zwischen dem Realisten Petrus de Rivo († 1500) und dem Ockhamisten Henricus de Zomeren lebhaft diskutiert; vgl. *Ritter* 33 f.

ken mittels der ‚ars obligatoria' auch die geschöpfliche Freiheit betont und so auch das berechtigte Anliegen des im 16. Jahrhundert aufgekommenen Molinismus im Thomismus selbst zu aktualisieren oder zu wahren gesucht.

d) *Dionysius der Kartäuser* (1402–71) sucht, vor allem in seinem Sentenzenkommentar [95] sowie in den daraus schöpfenden Kompendien ‚Elementatio philosophica' und ‚Elementatio theologica' [96], aus dem Schrifttum der bedeutendsten Autoren der mittelalterlichen Scholastik, aus „Thomas, Albert, Alexander (von Hales), Bonaventura und Heinrich (von Gent)", auch z. B. aus Skotus und Durandus, das Beste zu „sammeln und zu vermitteln" [97]. Er kompiliert jedoch nicht nur ein Florilegium [98]. Er vermittelt vielmehr auch bei der kritischen Diskussion der sich entgegenstehenden Ansichten, was ihm jeweils philosophisch und theologisch „vernünftiger", „wahrscheinlicher" oder „wahrer" erscheint [99].

So ist seine Leistung im „Herbst des Mittelalters" der des Johannes Capreolus in etwa vergleichbar. Aber war auch Dionysius ein Thomist? Er promovierte bei dem Kölner Thomisten *Gerhard ter Steghen* [100]. Seine ‚Summa fidei orthodoxae' [101] will, wie der Untertitel ‚Medulla operum S. Thomae' besagt, nur das wertvollste thomasische Geistesgut darbieten. Auch im Sentenzenkommentar wird Thomas so intensiv berücksichtigt, daß der Indexband dazu in der Edition von Montreuil bei ihm auf alle Einzelhinweise verzichtet. Doch gerade in so fundamentalen Fragen wie der Realunterschiedenheit von esse und essentia [102], der Materie als Individuationsprinzip [103], sowie der Bindung aller geistigen Akte ans Phantasma [104] entscheidet sich der eigenständige Kartäuser gegen Thomas und für den Kölner Albertismus. Anderseits reduziert ausgerechnet der ‚Doctor ecstaticus' (schon anhand des von der Philosophie her gewonnenen Begriffs der natura pura) die Zielstrebigkeit des ‚desiderium naturale videndi Deum', wie er selbst meint, gegen Thomas in eine beglückende natürliche Erkenntnis Gottes als der ersten Ursache [105]. Ob er Thomas

---

[95] Ed. in Doctoris ecstatici Dionysii Cathusiani Opera, t. XIX–XXV (Montreuil 1891).
[96] Ebd. t. XXXIII (Tournai 1907).
[97] Ebd., Prooemium zum Sentenzenkommentar: t. XIX p. 35.
[98] So auch *M. Beer*, Dionysius' des Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau (München 1963) 26.
[99] Vgl. z. B. Elementatio philosophica, propos. 24, 25 u. 29.
[100] Vgl. *Beer* 15 f.
[101] Opera omnia t. 17 u. 18.
[102] Zum Sentenzenkommentar vgl. *Beer* 16; Elem. phil., propos. 36.
[103] Elem. phil., propos. 28.
[104] Ebd., propos. 45 (dort sucht Dionysius, Thomas auch Inkonsequenz nachzuweisen); vgl. *Beer* 135–143.
[105] *Beer* 80–189.

damit richtig verstand, sei dahingestellt [106]. Er hat damit jedenfalls schon die im 16. Jahrhundert durch Franz Silvester von Ferrara im Thomismus vorherrschend gewordene extrinsezistische Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade [107] antizipiert.

## III.

Bei der ganzen vorigen Übersicht (II) bewegten wir uns bereits im Umkreis des *Nikolaus von Kues*. Was Thomas für Cusanus selbst bedeutete, läßt sich am wenigsten in einer statischen Skizze synchronisieren, sondern nur als eine Geschichte der Begegnung darstellen. Weil diese schon anderswo untersucht wurde [108], kann ich mich hier um so kürzer fassen.

a) Zunächst sei die Reihe der expliziten Thomas-Zitate in den Predigten des jungen Cusanus anhand von deren revidierter Chronologie [109] korrigiert und anhand der mittlerweile angelaufenen Edition [110] durch Einblicke in die quellenanalytisch nachweisbare latente Thomasbenutzung ergänzt.

1. u. 2. Sermo II v. 6. Januar 1431 (bisher Pred. 8),
in h XVI, 1:
N. 14, Z. 14–22 – S. Th. II/II q. 96 a. 3 ad 2
N. 23, Z. 1–8 – S. Th. II/II q. 96 a 4 c:
Die beiden Zitate hat Nikolaus mit dem Kontext und einigen kleinen sprachlichen Abweichungen aus Nikolaus Magni de Jawors Traktat De superstitionibus übernommen. Näheres MFCG 5, 31—33.

3. Sermo V v. 24. Juni 1431 (bisher Pred. 48),
in h XVI, 2: N. 18, Z. 9–15 – S. Th. I/II q. 111 a. 3 c.:
Sanctus Thomas ponit ‚*quinque effectus gratiae: Primus (est), ut anima sanetur; secundus, ut bonum velit; tertius, ut quod vult bonum, operetur; quartus, ut perseveret; quintus, et ad gloriam perseveret*'. Primus est *praeveniens*, ultimus *subsequens* gratiae effectus [111] etc.

4. u. 5. Sermo VI v. 2. Juli 1431 (bisher Pred. 49 u. 50),
in h XVI, 2: N. 32, Z. 1–3 – S. Th. II/II q. 82 a. 1 c.:
Secundum sanctum Thomam ‚*devotio est voluntas quaedam prompte tradens se ad ea, quae pertinent ad Dei famulatum*'.

---

[106] Vgl. die an *J. Alfaro* orientierte Kritik von *J. Möllerfeld:* ThRev 62 (1966) Sp. 112–114.
[107] Vgl. *Beer* 177; *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik Bd. II, 1 (⁵1954) 186–192.
[108] Mitteilungen und Forschungsberichte der Cusanus-Gesellschaft (im folg.: MFCG) 5 (Mainz 1965) 12–62.
[109] Vgl. MFCG 7 (1969) 12–66.
[110] Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate acad. Litt. Heidelbergensis ad codicum fidem edita (im folg.: h), t. XVI, fasc. 1 (1970) et 2 (1973).
[111] Hier ist der Thomas-Text z. T. frei wiedergegeben. Die übereinstimmenden Wörter sind kursiv gedruckt. So auch bei mehreren folgenden Zitaten.

Ebd. N. 35, Z. 1–5 – S. Th. I/II q. 28 a. 5 ad obi.:

Omnis vera devotio ex divino amore procedit, qui habet ‚*quatuor effectus*' secundum Thomam: ‚*liquefactio*, id est duri *cordis mollificatio*, *fruitio*, id est *delecatio*, *languor* et *fervor*'.

6. bis 8. Sermo VII v. 22. Juli 1431 (bisher Pred. 9),

in h XVI, 2: N. 5, Z. 15–31 – In Sent. IV dist. 14 q. 22 a. 1 q. q.$^{1a}$ 2 c.; ebd. N. 11, Z. 26–39 – In Sent. IV dist. 45, q. 1 a. 1 q.$^{1a}$ 1c. ebd. Z. 50–52 – In Sent. IV dist. 44, q. 3 a.3 q.$^{1a}$ 3 ad 8[112].

Im ersten von diesen drei Zitaten werden im Hinblick auf die durch die Sünde verletzte ‚aequalitas amicitiae' und ‚aequalitas iustitiae' Sündenstrafe und Sündenschuld (reatus) unterschieden. Unter beiden Aspekten unterscheidet Nikolaus zugleich peccatum mortale und veniale. Im 2. Zitat wird erklärt, wie die Rede von Orten der Verherrlichung (gloria) und der Strafe bei den ohne aktuelle Leibbelebung fortbestehenden Seelen der Verstorbenen zu verstehen sei. Das dritte lautet:

*Thomas:* ‚Ubicumque *electi* sunt, in laetitia et *gloria* sunt; *ubicumque damnati*, in *igne* et *poena*' etc.

9. Sermo IX v. 8. September 1431 (bisher Pred. 11),

in h XVI, 2: N. 26, Z. 33–37 – S. Th. II/II q. 77 a. 1 c.:

Non debet (negotiator) secundum sanctum Thomam *lucrum* tamquam finem operum statuere, sed in alium *finem*, vel *necessarium vel honestum*, *ordinare*, ad sustentationem vel ad subveniendum *indigentibus*.

10. Sermo XII von Ostern 1432 (bisher Pred. 4),

C[113] (fol.) 83$^{r}$, Z. 8–10 – S. Th. III q. 53 a. 2 ad 3:

Christus vere fuit mortuus et resurrexit vere, secundum opinionem sancti Thomae infra medium noctis diei dominicae et auroram propter concordare Scripturas.

Hier ist der Konkordanzversuch des Aquinaten in fast völlig freier Formulierung wiedergegeben. Vgl. MFCG 5, 29–31.

11. u. 12. Sermo XVIII v. Epiphanie 1433 (–36) (bisher Pred. 7),

C 26$^{r}$, Z. 21 f. – S. Th. II/II q.; 3 a. 3 ad 1:

Ideo tenet Thomas, quod *(blasphemia)* est maius peccatum quam hominem interficere, quia blasphemator peccat contra praeceptum primae tabulae, et hoc est maius (peccatum) quam contra praeceptum secundae tabulae.

In Sermo XXI v. 1. Januar 1339 (bisher Pred. 15) wird das (C 24$^{r}$, Z. 17 f.) gekürzt, aber mit dem thomasischen Wort homocidium, wiederholt.

---

[112] Vgl. MFCG 5 (1965) 33 f.
[113] C = Autograph des Nik. v. Kues in Cod. Cus. 220.

13. Sermo XIX v. Weihnachten 1438 (bisher Pred. 13) referiert (C 85$^{v}$, Z. 11–13), inwieweit ‚sanctus Thomas in Compendio suo' (I n. 413) den Vergleich der Einung der menschlichen Natur Jesu mit der göttlichen Hypostase mit der Einheit von Substanz und Akzidenz als möglich anerkennt. Näheres: MFCG 5, S. 34 f. [114].

Von diesen Thomas-Zitaten in den Frühpredigten scheinen die elf letzten dem direkten Studium der Summa theologiae, des Sentenzenkommentars (IV. Buch) sowie des Compendium entsprungen zu sein. Die Intensität und Eigenständigkeit, mit der der junge Cusanus (wohl auch zur Vorbereitung auf seine Priesterweihe) sein eigenes Denken aus dem des „hl. Thomas" [115] zu bereichern sowie nach diesem auszurichten suchte, geht noch stärker und nunmehr vollends unbezweifelbar aus der Quellenanalyse der Predigten V bis X vom Jahre 1431 hervor, die alle mehr oder minder auf das Leitthema „Tätiges und beschauliches Leben" abgestimmt sind [116]. Es gehört nämlich nahezu mit zum Konzept dieser Predigtreihe, daß Nikolaus jeweils lehrhafte Kernstücke hauptsächlich aus Thomas erarbeitet und eingefügt hat.

Diese Lehrstücke betreffen:
in Sermo V bei der Erklärung des Namens Johannes: die Einteilung der Gnade (N. 14–18),
in Sermo VI (Fest Mariä Heimsuchung): die iustitia originalis und deren erbsündlichen Verlust (N. 4–8),
in Sermo VII (im Hinblick auf Maria Magdalena): die Sünde sowie das eschatologische Heil oder Unheil (N. 5 u. 11),
in Sermo VIII (Mariä Himmelfahrt): das Verhältnis von vita activa und contemplatio (N. 8 u. 12 [117]),
in Sermo IX (Mariä Geburt): ein Stück Vertragsethik (N. 25 f.[118]).

Bei diesem Überblick fällt vor allem auf, wie sehr sich das Interesse des jungen Cusanus zunächst auf Fragen des geistlichen Lebens (der devotio, der Begnadung sowie der contemplatio) und der christlichen Lebensführung (vita activa), und deshalb bei Thomas besonders auf

---

[114] Spätestens April 1441 erklärt Nikolaus in einem Brief an ein Kartäuserkloster: ‚hoc in multis locis S. Thomas ostendit verum, quoniam papa est iudex ecclesiae et iudex fidei.' Er übernahm damit bei der Auseinandersetzung mit dem Konziliarismus „eine Formulierung Kalteisens (= des *Heinr. Kalteisen*), die dieser an mehreren Stellen seines Traktates (= Consilium super auctoritate papae etc.) vorbringt und durch Thomasstellen stützt". Näheres: *W. Krämer:* MFCG 8 (1970) 139–142.

[115] Schon bei der Schluß-Oratio von Sermo III (N. 24, Z. 14 – Nr. 26, Z. 22) frappieren der Fleiß u. das Geschick, mit dem Texte aus den lange unter dem Namen von Thomas gehenden ‚Opuscula 51 u. 52' ineinander verwoben sind. Wir rechneten dort jedoch noch mit der Möglichkeit, daß Cusanus schon eine derartige Kompilation benutzte.

[116] MFCG 7 (1969) 15–46, bes. 23–33.

[117] Auch Gregor d. Gr. ist dort sowie Nr. 14 nach Thomas zitiert; vgl. MFCG 5 (1965) 53.

[118] In der Allerheiligenpredigt (Sermo X) ist eine geballte Thomasbenutzung nur bei der ersten Seligpreisung (N. 8) greifbar.

die $I^a$ und $II^a$ $II^{ae}$ konzentrierte. Gerade der Nominalist Gerson und die ‚devotio moderna' scheinen ihm zunächst von dieser Seite den Blick für Thomas geöffnet zu haben [119], während er sich für die trinitarische Gotteslehre zunächst vor allem an Raimund Lull [120] und vorübergehend auch an Duns Skotus [121] orientierte.

b) Von ‚De docta ignorantia' an sind für Cusanus die Lehre von Gott, vom Universum als dem kreatürlichen Spiegelbild des Einen und Dreieinen Gottes sowie die Christologie (mit der Anthropologie) die Hauptthemen seiner Meditation. Die Gotteslehre und Christologie sind zweifellos auch Schwerpunkte in der S. Th. des Aquinaten. Im Unterschied zu weiteren Predigten, Briefen und Visitationsdekreten [122] wird Thomas jedoch von Nikolaus in der genannten Programmschrift und in der ganzen Reihe der folgenden philosophisch-theologischen Werke und Opuscula bis zur „Sichtung des Koran" (1460/61), deren Prolog die Schrift De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos anführt, nur in der Apologia doctae ignorantiae (1449) erwähnt, in der Cusanus sich gegen den Pantheismus-Vorwurf des Thomisten Wenck auf Thomas selbst beruft [123].

Um so mehr bedeutet die Klimax der Anerkennung, mit der Nikolaus in ‚De venatione sapientiae' (1462/63), auf die geistige Ernte seines Lebens zurückblickend, Thomas dreimal so zitiert: „Mit Recht (recte) sagt ein (quidam) heiliger Lehrer, die Behauptung, die passive Potenz habe immer existiert, sei Häresie" [124]. Im Hinblick auf Anselms berühmte Formel ‚Deum esse maius quam concipi possit' [125] erklärt der Kardinal: „Et clarius dicit sanctus Thomas in libello De aeternitate mundi: Da es zur Allmacht Gottes gehört, daß sie das Denken und die Kraft aller übersteigt, verkleinert der expresse die Allmacht, der in der Schöpfung irgend etwas als denkbar behauptet, das von Gott nicht verwirklicht werden könne" [126]. Als Muster

---

[119] Vgl. MFCG 5, 19–23.

[120] Vgl. *R. Haubst*, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues (Trier 1952) 60–75.

[121] Das beweisen die Predigten XI (bisher 2) zu Weihnachten 1431 und XVI (bisher 6) zu Weihnachten 1432(–35); vgl. vorerst Das Bild usw. 342.

[122] Näheres: MFCG 5, 35–38 sowie 42–45. In der Predigt v. 23. Febr. 1455 (a. a. O. 35 f.) zitiert Nikolaus Albert und Thomas auch für erkenntnistheoretische Fragen. Die Visitationsdekrete von 1451 (Mainz) und 1455 (Brixen) zeigen ihn auf sehr praktische Weise um die Verbreitung der kleinen Summe ‚De articulis fidei et ecclesiae sacramentis' unter dem Seelsorgsklerus bemüht (27). Zwei weitere Thomaszitate in Sendschreiben v. 11. Okt. 1452 an die Böhmen kommen dazu: Ed. Paris 1514 II/II fol. $19^r$ und $21^r$.

[123] Apol. doctae ignorantiae: h II, 17; S. c. G. I, 26. Vgl. MFCG 5, 25.

[124] De venatione sapientiae c. 7; in der Edition u. Übersetzung von *P. Wilpert:* Philos. Bibl. Bd. 263 § 17. Näheres s. MFCG 5, 28.

[125] Anselm v. C., Proslogion c. 15.

[126] De ven. sap. c. 26 (§ 78). – Zum Begriff des „Werden-Könnens" bei Cusanus vgl. *H. Schnarr*, Modi essendi: Buchreihe d. Cusanus-Gesellschaft Bd. 5 (Münster 1973) 101–163.

sorgfältiger Unterscheidung führt Nikolaus schließlich eine Stelle aus dem Kommentar zu (Ps. –) Dionysius De divinis nominibus an, an der Thomas a) von dem in jedem Individuum real implizierten Allgemeinen sowohl b) Art und Gattung als die Einzelwesen mit ihren Individualitäten potentiell in sich fassend, wie c) den von allem Individuellen abstrahierenden Art- oder Wesensbegriff unterscheidet [127]. Dazu bemerkt er: „Siehe doch, wie dieser große Gelehrte (doctissimus vir) durch diese Bedeutungsunterscheidung (distinctio vocabuli) vieles aufhellt, was sonstwo dunkel bleibt!"

Mit diesen drei philosophischen Grundpositionen stimmte das cusanische Denken auch schon lange vor den Spätwerken überein. Daß Nikolaus sich für die zitierte Bedeutungsunterscheidung (distinctio vocabuli) bei Thomas besonders begeisterte, lag ja wohl nicht zuletzt daran, daß er selbst schon in De docta ignorantia II, 6 und in De mente Kap. 2 (h V, S. 53 f.) dieselben drei Aspekte miteinander verbunden hatte und im III. Buch De docta ignorantia seine Christologie darauf fundierte, daß im Universale Mensch oder Menschheit über den abstrakt-allgemeingültigen Gehalt hinaus (mit dem christlichen Neuplatonismus) auch die ganze Fülle aller individuellen Möglichkeiten des Menschseins miteingeschlossen sei [128]. Er fand sich darin von Thomas bestätigt [129].

Den beiden ersten Lehrpunkten entspricht, ebenfalls schon in De docta ignorantia, die Rückführung jeder kreatürlichen Möglichkeit auf das göttliche „Können" sowie aus dieser Sicht die Bezeichnung Gottes selbst als ‚die possibilitas absoluta' [130]. In den Spätwerken De possest und De apice theoriae drückt Nikolaus dasselbe auch prägnant in der Benennung Gottes als „das Können-Sein" (Possest) sowie „das Können-Selbst" (Posse ipsum) aus [131].

Die lange Reihe der Thomas-Zitate bietet als sichere Bezeugung gedanklicher Abhängigkeit auch für den weiteren System- und Ideenvergleich [132] zuverlässige Anhalts- und Ausgangspunkte. Sie stellt zumal die Cusanus-Edition vor die Aufgabe, auch im Schrifttum der vierziger und fünfziger Jahre – in dem der Neuplatonismus (in De

---

[127] Ebd. c. 33 (§ 99).

[128] Näheres *R. Haubst*, Die Christologie des Nik. v. Kues 219–227, bes. 225.

[129] Zu Thomas vgl. *Kl. Kremer*, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Leiden 1971) 356–378.

[130] De doct. ign. II, c. 7 (h I 82, Z. 18–22); c. 8 (87, Z. 18–89, Z. 21). Vgl. auch De possest, nunmehr in der Edition von *R. Steiger* (h XI/2): N. 28 u. 29.

[131] Vgl. *J. Stallmach*, Sein und das Können-selbst bei Nik. v. Kues: Parusia, Festgabe Joh. Hirschberger, hrsg. v. *K. Flasch* (Frankfurt 1965) 407–421; *S. Dangelmayr*, Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philos. Schriften des Nik. v. Kues (Meisenheim 1969) 257—295. Zum cusanischen Compendium (v. J. 1464) vgl. ThR 68 (1972) 471.

[132] Vgl. *Dangelmayr* 204–225; *R. Haubst:* MFCG 5, 57–62.

docta ignorantia besonders der des Ps.-Dionysius, von De coniecturis an auch der des Proklos) sowie ein durch Boethius und die Schule von Chartres inspiriertes mathematisches Symboldenken (die ‚pythagorica inquisitio') dominieren – den miteingeflossenen thomasischen Gedanken und Formulierungen sorgfältig nachzuspüren. Von besonderem Interesse ist dabei, was Thomas auch zur Ausreifung der Leitidee der coincidentia oppositorum [133] sowie unter anderem zur Fundierung des für die Christologie hochbedeutsamen cusanischen „Maximitätsprinzips" [134] beigetragen hat.

[133] Vgl. MFCG 5, 54.

[134] Vgl. Die Christologie des Nik. v. Kues 153 f. sowie die zahlreichen weiteren dortigen Hinweise zum Verhältnis der cusanischen zur thomasischen Christologie. Ergänzend (im Hinblick auf das thomasische Compendium): MFCG 5, 55.

# Thomas in Byzanz

## Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435

Von Stylianos G. Papadopulos

### Einleitung

Das Zusammentreffen von Denkströmungen und Kulturen ist in der Geistesgeschichte immer ein großes Geschehen. Ein solch mehrdeutiges Ereignis war auch die Begegnung der orthodoxen östlichen Theologie mit der scholastischen und thomasischen-thomistischen Theologie in Byzanz im 14. Jahrhundert. Sie kam praktisch durch die Übersetzung von wichtigen thomasischen Werken in die griechische Sprache zustande. Die endgültige, in Tiefe und Breite gehende Bewertung der Ereignisse und der Konsequenzen dieses Zusammentreffens ist – wegen des Fehlens von ins einzelne gehenden Teilstudien – noch nicht möglich. Das, was bis jetzt in diesem Bereich verwirklicht worden ist, kann weder als genügend noch als erschöpfend betrachtet werden [1].

---

[1] *H. G. Beck,* Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz: DivThom (Fr.) 13 (1935) 1–22; *E. Bouvy,* Saint Thomas, ses traducteurs byzantins: RevAug 16 (1910) 401–408; *C. Buda,* Influsso del tomismo a Bisanzio nel secolo XIV: ByzZ 49 (1956) 318–331; *ders.,* Il tomismo a Bisanzio nel secolo XIV. Una polemica Bizantina del secolo XIV: Archivio Storico per la Calabria e la Lucania: 26 (1957) 291–323; 27 (1958) 3–33; *M. Candal,* Opus ineditum Nili Cabasilae de Spiritus Sancti Processione contra Latinos: OrChrPer 9 (1943) 245–306; *ders.,* Nilus Cabasilas et theologia s. Thomae de processione Spiritus Sancti (ST 116) (Città del Vaticano 1945); *H. Dondaine,* O. P., *Le Contra Errores Graecorum* de S. Thomas et le IV. Livre du *Contra Gentiles:* ScPhilThéol (Paris 1941–42) 156–162; *J. Gouillard,* Les influences latines dans l'oeuvre théologique de Manuel Calécas: EchOr 37 (1938) 36–52; *V. Grumel,* S. Thomas et la doctrine des Grecs sur le Saint Esprit: EchOr 25 (1926) 257–280; *ders.,* Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine: EchOr 34 (1935) 84–96; *S. Guichardan,* Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e^ et XV^e^ siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios (Lyon 1933); *M. Jugie,* Un Thomiste a Byzance au XV^e^ siècle: EchOr 23 (1924) 129–136; *ders.,* Démétrius Cydonès et la théologie latine a Byzance aux XIV^e^ e XV^e^ siècles: EchOr 27 (1928) 385–402; *ders.,* Georges Scholarios et Saint Thomas d'Aquin: Bibliothèque Thomiste 13: Mélanges R. Mandonnet I (Paris 1930) 423–440; *J. Karmires,* Σούμμα θεολογική Α', τεύχη α'–β', (Athen 1935, 1940); *R.-J. Loenertz,* Manuel Calécas, sa vie et ses oeuvres d'après ses lettres et ses apologies inédites: ArchFrPraed 17 (1947) 195–207; *G. Mercati,* Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV (ST 56) (Città del Vaticano 1931); *A. Pertusi,* Di alcune traduzioni Greche di inni attributi a S.Tomaso e a S.Ambrogio: Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata 12 (1958) 142–150; *M. Rackl,* Demetrios Kydo-

*Ein* Ergebnis steht auf jeden Fall fest: die byzantinisch-orthodoxen Theologen kommen in Kontakt mit der westlichen Theologie! Zum ersten Mal hat die orthodoxe Theologie in solcher Breite die westliche Scholastik und insbesondere die Theologie des Doctor communis der lateinischen Kirche kennengelernt, der mit seinem System wie kein anderer das ganze theologische Denken des Westens vom Mittelalter ab geprägt hat, das auch heute noch nicht ohne diesen Mann weiterwirkt. So vermochte die östliche Theologie tiefer und vollkommener als zuvor diejenigen Punkte auszumachen, die sie selbst von der damaligen westlichen unterschieden. Deshalb hatten auch die byzantinischen Theologen bei den wiederholten interkirchlichen Zusammenkünften, die die Einheit der Kirche zum Ziel hatten, bereits eine Kenntnis der aktuellen westlichen theologischen Thesen, dies eben durch die Werke des Thomas von Aquin, wie selbstverständlich auch die des hl. Augustinus. Von letzteren hat Maximos Planudes [2] einen Teil übersetzt. Jedenfalls erfuhr ein bedeutender Teil der orthodoxen byzantinischen Theologen mehr oder minder tief den Einfluß der thomasischen Theologie, wie wir noch sehen werden. Diese Fakten spiegeln sich klar in der Literatur wider, die die griechischen Übersetzungen von thomasisch-thomistischen Werken hervorgerufen haben und die die positive bzw. negative Reaktion zu dieser Theologie darstellt. Genau die Art dieser Reaktion macht diejenigen, die sich mit diesen thomistischen Werken mehr oder weniger beschäftigt haben, zu *Prothomisten* und *Antithomisten.*

---

nes als Verteidiger und Übersetzer des hl. Thomas von Aquin: Der Katholik 15 (1915) 21–40; *ders.*, Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Demetrius Kydones für Thomas von Aquin: DivThom 7 (Wien-Berlin 1920) 303–317; *ders.*, Eine griechische Abbreviatio der Prima Secundae des hl. Thomas von Aquin: DivThom 9 (Wien-Berlin 1922) 50–59; *ders.*, Die griechische Übersetzung der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin: ByzZ 24 (1923/24) 48–60; *ders.*, Der hl. Thomas von Aquin und das Trinitarische Grundgesetz in byzantinischer Beleuchtung: Xenia Thomistica 3 (Romae 1925) 363–389; *ders.*, Thomas von Aquin im Werturteil eines byzantinischen Theologen: Aus der Geisteswelt des MA (Festschr. M. Grabmann: BeitrGPhThMA Suppl. III 2 (Münster 1935) 1361–1372; *S. Salaville*, Un Thomiste a Byzance au XV^e^ siècle. Gennade Scholarios: EchOr 23 (1924) 129–136.
Dazu siehe auch unsere Studien:
*St.G. Papadopulos*, Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ (Athen 1967) (hier abgekürzt: Griech. Übersetzungen); *ders.*, Καλλίστου Ἀγγελικούδη κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου (εἰσαγωγή, κείμενον, κριτικὸν ὑπόμνημα καὶ πίνακες) (Athen 1970); *ders.*, Συνάντησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς θεολογίας (Ἀναλέκτα Βλατάδων, 4) (Thessalonike 1970); *ders.*, Βυζάντιον (σχέσις πρὸς τὴν δυτικὴν θεολογίαν): Θρησκ.κ. Ἠθικὴ Ἐγκυκ (= ΘΗΕ) Γ', (Athen 1963) 1087–1104.

[2] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 45.92.

## I. Prothomisten (Proscholastiker) und Anthithomisten in Byzanz

1. Die Prothomisten (φιλοθωμισταί) repräsentieren die positive Reaktion der byzantinisch-theologischen Kreise gegenüber den Thomas-Übersetzungen, während die Antithomisten die negative Reaktion zum Ausdruck bringen. Diese Übertragungen weckten nämlich zwei antithetisch wirkende Kräfte bzw. zwei theologische Tendenzen in weiterem Sinne, die in sekundärer Weise die letzte Periode der byzantinisch-theologischen Literatur geprägt haben. Wir sagen „in sekundärer Weise", weil die Epoche vom 4. Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts primär von der Theologie der Hesychasten beherrscht wurde.

2. Genau das Vorherrschen des Hesychasmus hat entscheidend dazu beigetragen, daß dem Phänomen des Pro- bzw. Antithomismus' in der zur Rede stehenden Epoche des byzantinischen Geisteslebens nicht die entsprechende Bedeutung beigemessen worden ist. Die zentralen Probleme der hesychastischen Theologie oder der Theologie der Gottesschau haben die Geister so ausschließlich beherrscht, daß die Frage, welche Stellung gegenüber dem philosophisch-theologischen System des Thomismus zu beziehen wäre, sekundär wurde. Dies um so mehr, als die positive bzw. negative Haltung gegenüber der Theologie des Aquinaten abhängig war von der Position, welche zu den Hauptpunkten des Hesychasmus bezogen wurde. Auf jeden Fall haben die Anhänger des Hesychasmus diesen als theologische Tendenz und nicht nur als asketische Methode verstanden und im allgemeinen in den Kategorien der orthodoxen Theologie gedacht. Aber insofern sie spezifisch hesychastisch dachten, konnten sie zum System des Aquinaten kein Verhältnis finden. Ein solches fanden vielmehr jene Männer, die sich aus verschiedenen Gründen gegen die hesychastische Theologie gestellt hatten. Sie neigten stark zur römisch-katholischen Kirche und Theologie hin, wie es mit allen Gegnern des Hesychasmus ab Mitte des 14. Jahrhunderts der Fall war. Letzteren war die Theologie des Aquinaten mit ihrer lateinischen Herkunft willkommen. Sie kam auch gelegen als Quelle von Argumenten, die sie zur Stützung ihrer antihesychastischen Thesen brauchten. Deshalb wurden die Theologen dieser Gruppe entweder erst zu Prothomisten und dann zu Antihesychasten, oder sie waren schon Antihesychasten und wurden im Laufe der Zeit zu Prothomisten, was sich logisch notwendig ergab. So können wir präzisieren:

Diejenigen Anhänger der hesychastischen Bewegung, die die Werke des Thomas von Aquin studierten und darauf negativ reagierten, nennen wir Antithomisten; und diejenigen unter den Gegnern des Hesychasmus, die beim Studium der gleichen Werke positiv reagierten, bezeichnen wir als Prothomisten. Mit letzteren sind auch jene, die

aufgrund ihres Prothomismus erst zu Antihesychasten wurden, zu verstehen. In diese letzte Kategorie z. B. ist Demetrios Kydones einzustufen. Sonst können wir wegen des Schweigens der Quellen zu hier in Frage stehenden konkreten Personen nicht feststellen, ob bei ihnen der Prothomismus oder Antihesychasmus Priorität hatte.

3. Die Zahl der Theologen in concreto, bei denen wir den Pro- oder Antithomismus feststellen, ist klein. Diese Tatsache kann den Eindruck erwecken, daß konsequenterweise auch das Phänomen dieser beiden Richtungen von begrenzter Ausdehnung und Bedeutung war. Jedoch, dieser Eindruck trügt. Denn quellenmäßig entdecken wir zwar nur acht Prothomisten (sofern wir zu diesen auch Gennadios Scholarios zählen) und etwa zwölf Antithomisten. Wir müssen aber darüber hinaus den *ganzen* Kreis jener Theologen in Betracht ziehen, die sozusagen mit Vertrauen und Lernbereitschaft Männern wie z. B. Demetrios Kydones und Manuel Kalekas anhingen. So gewinnen wir wenigstens eine schwache Vorstellung von der wirklichen Zahl der Prothomisten. Dasselbe gilt für den Kreis, in dem Theologen vom Range des Neilos Kabasilas, Joseph Bryennios und Markos Eugenikos Widerspruch gegen die Theologie des Aquinaten erhoben, wie auch für Gennadios Scholarios. Dieser hat in einer zwar privaten, aber freien Schule Werke des Aquinaten vorgetragen. Das ergibt sich auch daraus, daß die Existenz dieser thomistischen Werke und die dadurch für die orthodox-hesychastische Theologie sich ergebende Gefahr von Kallistos Melenikiotes erkannt wurde, der zu jener Zeit in einem abgelegenen und schwer auffindbaren Kloster am Melenikon der Askese lebte. Er nahm an, daß es eine große Anzahl von gebildeten Klerikern, Mönchen, Asketen, Theologen und Intellektuellen gab, die die antithomistischen Tendenzen und Auffassungen der vorgenannten Koryphäen der byzantinischen Theologen teilten. Und wenn wir in Betracht ziehen, daß die Synode von 1368, die den Prochoros Kydones anathematisiert hat, ausdrücklich die Lehre des Thomas verurteilte, dann begreifen wir, daß die antithomistische Haltung auch ein Kennzeichen der gesamten oder mindestens des größeren Teils der orthodoxen Hierarchie war. Es steht fest, daß der Tomos dieser Synode von den Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem unterschrieben wurde.

Besonders bezeichnend für die Ausbreitung, die die Diskussion um den Aquinaten in Byzanz angenommen hatte, ist, daß auf dem Athos, und zwar im größten der dortigen Klöster, nämlich in der Megiste Lavra, Prochoros Kydones an den Werken des Thomas von Aquin gearbeitet hat. In Kreta dagegen bemühte sich der große Joseph Bryennios als Abgesandter der „Großen Kirche" (Byzanz), die Ideen des Aquinaten in einer öffentlichen, im Freien gehaltenen Diskussion

mit dem lateinisch denkenden Prothomisten Maximos Chrysoberges zu widerlegen.

Der Brief[3] des Demetrios Kydones an Maximos Chrysoberges deutet klar an, daß die Werke des Thomas von Aquin und deren Studium Freunde und auch Kritiker fand. Die letzteren bedrängten und verurteilten die ersteren, zu denen auch Maximos Chrysoberges zählte. Ihm hatte Demetrios geraten, das Studium der Werke des Aquinaten fortzusetzen, weil er dadurch imstande sei, sich jeder Diskussion zu stellen. Maximos folgte getreu dem Rat seines Lehrers, wie die erwähnte öffentliche Diskussion zwischen ihm und Joseph Bryennios beweist. Auseinandersetzungen solcher Art – so nehmen wir an – waren in der Zeit von 1354–1453 in Byzanz keine Seltenheit. Aufgrund dieser Fakten können wir uns nun ein deutlicheres Bild davon machen, wie sich fast alle gebildeten Kreise in dem damals kleinen Byzanz von der Problematik des Pro- und Antithomismus erfassen ließen. Nur, welches Ausmaß hatte die dem Problem entsprechende Literatur, und welches Schicksal wurde ihr zuteil? Das erhaltengebliebene Schrifttum ist nämlich mager und stellt praktisch nur ein Indiz für die faktische literarische Produktion dar.

Wir brauchen kaum zu bemerken, daß

(a) nicht unbedingt alle an diesen einschlägigen Diskussionen Beteiligten literarisch dazu Stellung genommen haben,

(b) nicht alles, was darüber geschrieben wurde, erhalten geblieben ist – ein für alle Literaturen der Vergangenheit geltendes Faktum! –,

(c) Werke von byzantinischen Theologen des 14.–15. Jahrhunderts noch nicht ediert worden sind, deren Inhalt wir auch nicht genügend kennen, selbst wenn die Vermutung naheliegt, daß sie unter dem Einfluß der thomistischen Scholastik standen. Ein strikter Nachweis dafür ist, eben wegen der Textlage, noch nicht möglich. Dies gilt z. B. für den byzantinischen Theologen der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, Johannes Kyparissiotes[4].

4. Dazu eine Klarstellung: Unter den Pro- bzw. Antithomisten verstehen wir all jene Literaten, die sich in der Zeit von 1350 bis ca. 1454 zu der in Byzanz eingeführten Theologie des Aquinaten irgendwie geäußert haben. Diese Reaktion erfolgte entweder in ad hoc separat geschriebenen Werken oder im Rahmen anderer, aus verschiedenem Anlaß verfaßter Opera.

## II. Prothomisten

1. *Demetrios Kydones*[5] (ca. 1324–1397/98): Demetrios sollte eine sehr starke Wirkung auf die Theologie und die religiöse Bewegung des Reiches ausüben, deren Breite wir noch nicht im ganzen feststellen

[3] Epist. 333, ed. *R.-J. Loenertz*, Démétrius Cydonès. Correspondance II (ST 208) (Città del Vaticano 1960) 266 f.

[4] *V. L. Dentakes*, Ἰωάννης Κυπαρισσιώτης, ὁ σοφὸς καὶ φιλόσοφος (Athen 1965) 15 f.

[5] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 78–90.

können, (a) weil die meisten diesbezüglichen Quellen unediert sind, (b) weil vor allem die gesamte Frage des Einflusses des Kydones auf seine Zeitgenossen in Zusammenhang mit äußeren und inneren politischen Faktoren gebracht wurde, was notwendigerweise den Wert und die Qualität dieser Einwirkung minderte, zugleich aber zu ihrer Ausweitung beitrug. Fest steht, daß Demetrios Kydones der dynamischste und substantiellste Vertreter der scholastischen Theologie in Byzanz war. Als solcher hat er auf das zeitgenössische und spätere theologische Denken in einem Maße Einfluß genommen, wie sonst keiner der aktiven lateinisch Gesinnten vor und nach ihm.

In welcher Weise hat er aber selbst den Einfluß der scholastischen und lateinischen Theologie erfahren, so daß er imstande war, diese seinen Landsleuten mitzuteilen? Unter den Klerikern der westlichen Kirche, die auf der Höhe des 14. Jahrhunderts im Osten aktiv waren, befand sich ein Dominikanerpriester [6], der vermutlich in Pera, Konstantinopel gegenüber, lebte. Dieser war nach Demetrios Kydones „in höchstem Maße fähig, denen, die ihm folgen konnten, zum Führer in der Philosophie zu werden. Mit der Wissenschaft verband er auch die Lebensführung; er gehörte zu jenen Priestern, die Gott geweiht sind" [7]. Mit diesem Priester unterhielt Demetrios freundschaftliche Beziehungen, bevor er die Werke des Thomas von Aquin zu übersetzen begann [8]. Demnach scheint es, daß der Dominikanerpriester aus Pera [9] als erster in Demetrios die Achtung und Liebe für römisch-katholische scholastische Theologie geweckt hat. Der Initiative seines dominikanischen Freundes verdankt Demetrios auch die unmittelbare und tiefere Kenntnis der Theologie des Aquinaten selbst. Er war in seiner Position als Generalsekretär des Kaisers Johannes VI. Kantakuzenos befugt, den Kontakt mit den römischen Katholiken, die in Konstantinopel und Umgebung lebten, aufzunehmen, weshalb er auch entschlossen war, Latein zu lernen [10]. Er nahm den Dominikaner zum Lehrer, der aus diesem Grunde zeitweilig sein Kloster verließ, um in der Nähe des Kydones sein zu können [11]. Letzterer erzählt diese Tatsache wie folgt: „Indem er (der Dominikanerpriester) mir Wissen und Ansehen mehren wollte, gab er mir ein Buch, damit ich mich

---

[6] Ebd. 27 und *B. Altaner*, Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden des 13. und 14. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Humanismus: ZKirchGesch 64 (1934) 476–487.

[7] Apologie des D. Kydones, ed. *G. Mercati*, Notizie di Procoro e Demetrio Cidone (oben Anm. 1) 361; siehe auch *R.-J. Loenertz*, Les recueils des lettres de Démétrios Cydonès (ST 131) (Città del Vaticano 1947), 109; *M. Jugie:* EchOr 27 (1928) 390.

[8] Apologie des D. Kydones, ed. *Mercati* 361.

[9] Démétrios Cydonès, Correspondance, ed. *G. Cammelli* (Paris 1930) XIII.

[10] Apologie des D. Kydones, ed. *Mercati* (oben Anm. 1) 361.

[11] Ebd.

daran übe; dies war die Schrift eines Mannes, der in der Theologie alle in den Schatten stellte, die damit umgingen. Alle kennen schon Thomas von Aquin ...“ [12] Das Buch, durch das er einmal die lateinische Sprache erlernte und, dem Wunsch seines Lehrers entsprechend, in die scholastische Theologie und Philosophie eingeführt wurde, war die Summa contra Gentiles (= S. c. G.) des Thomas von Aquin. Demetrios war vom Studium dieses Werkes begeistert und wurde sogleich Anhänger des Aquinaten. Seitdem blieb er ein Bewunderer und eifriger Apostel der thomasischen Theologie, die er durch seine Übersetzungen in das allmählich absterbende Byzanz eingeführt hat. Er übersetzte 1. die S. c. G., der er bemerkenswerterweise den Titel „Buch gegen die Griechen“ [13] gab; 2. die Summa Theologiae (= S. Th.); danach folgten Übersetzungen kleinerer thomasischer und anderer Werke.

Wie Demetrios uns berichtet, brachte die Übersetzungsarbeit ungewöhnliches Leben in seine Schreibstube: hauptsächlich die Vertreter der römisch-katholischen Kirche, besonders jene, „die zur Thomas-Gesellschaft (d. h. zum Dominikaner-Orden) gehörten“, füllten täglich seine Wohnung und stellten alle Thomaswerke und solche von anderen westlichen Theologen zu seiner Verfügung.

Auf den Rat seiner Freunde und den des Kaisers Johannes VI. Kantakuzenos [14] hin arbeitete er immer intensiver darauf hin, die Theologie des Aquinaten aus ihrem natürlichen römisch-katholischen Milieu in den Boden der hesychastischen Lehre und der Theologie der Gottesschau zu verpflanzen, die selbstverständlich schon eine gewisse Ahnung von der Scholastik hatte. Diesem Ziel des Demetrios dienten nicht nur seine Übersetzungen, sondern auch seine eigenen Werke, die in der Hauptsache die Funktion einer Apologie für seine religiöse Neuorientierung erfüllten [15].

Das Studium der Theologie des Aquinaten und seine Beziehung zu den Vertretern der römisch-katholischen Kirche in Pera hatten zum Resultat, daß sich Demetrios im Jahre 1364 von der Orthodoxie abwandte und den römischen Katholizismus annahm, ein Schritt, zu dem er sogar eine schriftliche Gratulation und Ermutigung des Papstes Urban V. erhielt [16].

---

[12] Ebd. 362.

[13] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 32–33.

[14] Apologie des D. Kydones, ed. *Mercati* 363.

[15] *H. G. Beck*, Die „Apologia pro vita sua“ des Demetrios Kydones: Ostkirch-Studn I (1952) 208–225, 264–282; vgl. die oben in Anm. 1 zitierten Studien von *M. Rackl*, ferner *M. Candal*, Demetrio Cidonio y el problema trinitario palamitico: OrChrPer 28 (1962) 75–120.

[16] *R.-J. Loenertz*, Note sur la correspondance de Barlaam, évêque de Gerace, avec ses amis de Grèce: OrChrPer 23 (1957) 201–202.

In einem unedierten Werk [17], in dem er Thomas von Aquin gegen Neilos Kabasilas verteidigte, drückte er sein absolutes Vertrauen zu seinem großen Lehrer aus und nannte ihn „einen großen Mann, der durch Weisheit und Tugend im Studium des göttlichen Wortes nicht nur unsere Zeitgenossen, sondern auch viele berühmte Theologen der Vorzeit in den Schatten gestellt hat" [18].

Solche Bezeichnungen sind nicht leicht hingeworfene Äußerungen, sondern gründen auf der wirklichen Kenntnis der Werke des Aquinaten, wie der Brief des Demetrios Kydones an Maximos Chrysoberges zeigt. Hier wird sehr gerafft und zutreffend die wissenschaftlich-theologische Methode des Aquinaten analysiert und anerkannt: „Was man ohne fehlzugehen als das Besondere an seinen Büchern bezeichnen kann, ist dies, daß er die Gründe, die seiner Untersuchung widersprechen und die seine Gegner erheben könnten, voranstellt und diese nicht nur beiläufig löst, sondern so, daß andere nicht weiter widersprechen können; welcher Beweise das Thema auch immer bedarf – er bringt sie bei: die Zeugnisse der Schrift, die alle seine Werke durchdringen, die zwingenden Gründe der Vernunft und der Philosophie; so verfügen wir um des Glaubens willen reichlich über alle möglichen Gründe. Wir kennen keinen, der eine solche Lehrmethode vor ihm benutzt hat." [19]

Die Philosophie im allgemeinen und die Syllogismen im besonderen, wie sie im System des Thomas von Aquin einen äußerst breiten Raum einnehmen, finden auch bei Kydones besondere Aufmerksamkeit und werden in seine Theologie eingeführt [20]. Die Verwendung von Syllogismen im Dienste der geoffenbarten Wahrheit wurde im 14. Jahrhundert zum Teil auf seiten der orthodoxen byzantinischen Theologie bekämpft, und zwar unter anderen durch Neilos Kabasilas, und dies im Rahmen seiner Polemik gegen den Aquinaten [21]. Auf dieses Werk des Neilos Kabasilas hat Kydones geantwortet und die thomistische These, die Kabasilas zu widerlegen versucht hatte, verteidigt. Leider ist dieser kostbare prothomistische Text des Kydones noch unediert. Beim Lesen des Codex Vat. gr. 614, der ihn uns überliefert, konnten wir uns davon überzeugen, daß Kydones die

---

[17] Das Werk wurde 1363 geschrieben; vgl. *R.-J. Loenertz*, Les recueils des lettres de Démétrius Cydonès (Città del Vaticano 1947) 111.

[18] Cod. Vat. gr. 614, fol. 110.

[19] *R.-J. Loenertz*, Démétrius Cydonès, Correspondance II (Città del Vaticano 1960) 267.

[20] A. a. O. und Cod. Vat. gr. 514, fol. 1266.

[21] *E. Candal*, Nilus Cabasilas et Theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti (ST 116) (Città del Vaticano 1945) 188 ff. Auf den ersten Seiten dieses Werkes beschäftigt sich N. K. mit allgemeineren Problemen der Theologie, wie mit dem Problem der Möglichkeiten des menschlichen Geistes zum Erfassen der göttlichen Wahrheiten, die den menschlichen Geist übersteigen, und dem Verhältnis der Philosophie zur Theologie (Cod. Iwiron 337, fol. 1–7).

thomistische Theologie vollkommen rezipiert hat; mit ihrer Hilfe hat er versucht, den Hesychasmus zu widerlegen [22].

2. *Prochoros Kydones* [23] (ca. 1330–1368/69): Einer der ersten Theologen, die Demetrios Kydones mit prothomistisch-scholastischen Ideen inspirierte, war sein Bruder Prochoros. Nach dem Beispiel des Demetrios lernte dieser so gut Latein, daß er nicht nur die Werke westlicher Theologen studieren, sondern diese auch übersetzen konnte, wie z. B. Werke des Augustinus [24], des Herveus Natalis [25], des hl. Hieronymus [26], des Boethius [27], und vor allem Werke des Doctor communis.

Bei dem Verhältnis zwischen Thomas und Prochoros handelt es sich nicht um eine alltägliche Beeinflussung, sondern um eine totale und substantielle Rezeption der Theologie des ersteren im Denken des letzteren. Dies erhellt aus dem systematischen Werk des Prochoros, das früher fälschlicherweise Gregorios Akindynos zugeschrieben und als eines seiner Werke zum Teil von J. P. Migne herausgegeben wurde [28].

Diese Schrift, die in der älteren und neueren Forschung viel Lob fand, trägt den Titel: „Über Wesen und Energie" (περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας). Auf den ersten Blick beeindruckt sie gewiß durch die methodische Behandlung des Themas und durch die Tiefe ihrer Gedanken. Aber sie ist größtenteils nur ein Gefüge von Fragmenten aus thomasischen Werken, ohne daß dabei auch nur der Wortlaut der Vorlage geändert wird. Das Werk zeugt so von der geringen Fähigkeit des Prochoros, selbst Theologie zu treiben, wie auch von blinder Übernahme der in Byzanz neu eingeführten scholastisch-thomistischen Theologie. Beispielshalber verweisen wir zum Vergleich auf „Über Wesen und Energie" Buch I, Kap. 3; PG 151, 1197AC und S. c. G. I 16 (griechisch in Vat. gr. 615 fol. 15); vgl. Verf., Griech. Übers. 92 f.

3. *Manuel Kalekas* († 1410) [29]: Charakterlich sympathisch, gütig und zurückhaltend, hat Kalekas die Politik der Schärfe vermieden, welche die Brüder Kydones praktiziert hatten. Für seine ganze Laufbahn war die Verbindung mit dem Hauptvertreter des Prothomismus, Demetrios Kydones, entscheidend, die – wie es scheint – in den Jahren 1391–1396

---

[22] Entsprechende loci werden geboten bei *Papadopulos*, Griech. Übersetzungen 87–90; vgl. *ders.*, Angelikoudes gegen Thomas von Aquin (oben Anm. 1) 29–71.

[23] Siehe *ders.*, Griech. Übersetzungen 90–97.

[24] *M. Rackl*, Die griechischen Augustinusübersetzungen: Miscellanea Ehrle I (ST 37) (Città del Vaticano 1924) 1–38. 34.

[25] Das Werk des Herveus Natalis, das von Prochoros übersetzt worden ist, interpretiert das erste Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus; die Übersetzung ist erhalten in Cod. Vat. gr. 609, fol. 192–201.

[26] Siehe *G. Mercati*, Notizie di Procoro (oben Anm. 1) 39.

[27] Ebd.

[28] PG 151, 1191–1942.

[29] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 97–103.

erst so recht eng und intensiv wurde. In Kontakt mit Kydones und seiner Umgebung, die regelmäßig die lateinische Sprache pflegten, hat auch er Latein erlernt. Eine Folge seiner Freundschaft mit den Anhängern der scholastischen Theologie und seiner Beschäftigung mit lateinischen theologischen Werken war seine Konversion [30] zur westlichen Kirche um das Jahr 1396, und schließlich, um 1403, sein Eintritt in das Kloster der Dominikaner in Mytilene [31], wo er seine Kenntnisse der Theologie des Aquinaten vervollkommnen sollte. In der ganzen theologischen Bewegung am Ende des 14. und zu Beginn des 15. Jahrhunderts war Kalekas für die Freunde der Lateiner und die Orthodoxen eine sehr bedeutsame Persönlichkeit. Nach dem Tode des Demetrios Kydones (um 1397/98) wurde Manuel Kalekas zum Theoretiker und gewissermaßen zum Vertreter der beiden Parteien. Auf deren Drängen hin versuchte er ein umfassendes und systematisches Werk [32] zu entwerfen, in dem alle christlichen Wahrheiten, wie sie von der westlichen Kirche gelehrt wurden, dargelegt werden sollten. Im Rahmen dieser Studie können wir nicht weiter darauf eingehen. Wir beschränken uns auf den literarhistorischen Hinweis, daß zusammen mit der Übernahme der thomistischen Sicht sich im Werk des Kalekas „Über den Glauben ..." auch echte Auszüge aus Thomas finden, eine Tatsache, die auf die Bereitschaft zu einer weitgehenden, ja totalen Assimilierung des thomistisch-scholastischen Denkens hinweist (vgl. z. B. S. c. G. IV 8. 22 mit De principiis fidei cath.: PG 152, 516BC. 564BD). Eine Durchmusterung des literarischen Nachlasses des Kalekas führt mit jedem Schritt auf das scholastische Denken [33]. Außer der S. c. G. benutzt er auch das Werk des hl. Thomas: De rationibus fidei (contra Saracenos, Graecos et Armenos) ad Cantorem Antiochenum [34], und auch die Werke anderer lateinischer Autoren [35].

4. *Andreas Chrysoberges* [36] (Erzbischof von Rhodos, † 1451): Auch dieser hat – wohl mit Hilfe der Dominikanermönche und anhand von griechischen Übersetzungen der Werke des hl. Thomas – Zugang zu dessen Theologie gefunden. Von M. Candal wurde sein Werk

[30] Vor seiner Bekehrung zum röm. Katholizismus schrieb er die ep. 83, ed. *R.-J. Loenertz*, Correspondance de Manuel Calécas (ST 152) (Città del Vaticano 1950) 287–292, worin er die Gründe für seine bevorstehende Konversion angibt.

[31] Zu diesem Kloster vgl. *R.-J. Loenertz*, Les missions dominicaines en Orient et la Société des Frères Pérégrinants: ArchFrPread 3 (1935) 5–55.

[32] Dieses Werk, das betitelt ist: „Über den Glauben und die Prinzipien des katholischen Glaubens nach der Überlieferung der Heiligen Schrift und der katholischen Lehrer der Kirche" ist in PG 152, 429–661 ediert.

[33] Siehe auch *H. Koffler*, Die Lehre des Barhebräus von der Auferstehung der Leiber (OrChrA LXXXI) (Rom 1932) 80; *J. Gouillard*, Les influences latines (oben Anm. 1): EchOr 37 (1938) 36–52.

[34] Vgl. z. B. das 5. Kap. dieses Werkes mit PG 152, 609–617; Kap. 6 mit 625BC; Kap. 7 mit 617B–620C.

[35] Vgl. *J. Gouillard*, art cit. : EchOr 37 (1938) 40–42.

[36] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 1–3.111.

herausgegeben, in dem er die thomasische Lehre von der Identität von Wesen und Energien in Gott und andere damit zusammenhängende Thesen verteidigt und behandelt [37]. Diese Apologie wurde auf Bitten des Bessarion geschrieben, der damals noch Metropolit von Nikaia war. Er kannte aus unmittelbarer Beobachtung die theologische Bewegung seiner Zeit und war nicht zufrieden damit, von den Orthodoxen zu hören, daß Thomas von Aquin sich in seinen Werken selbst widerspräche [38]. Die Unhaltbarkeit dieser Behauptung sollte Andreas in einem eigenen Werk erweisen.

Wie aus dem Titel dieser Apologie erhellt, hat Andreas sich auf Texte des Thomas selbst gestützt, die er teils etwas modifiziert, teils aber auch unverändert übernahm. Dies zeigt ein Vergleich von entsprechenden Stellen aus Andreas, aus Thomas und aus Prochoros Kydones. Letzterer hat einen Text aus Thomas, den Andreas mit Quellenangabe einfach abgeschrieben hat, sich selbst zu eigen gemacht. Auf solche Weise ist die Theologie des hl. Thomas von Prochoros bis zu Andreas von Rhodos in den Osten eingedrungen.

Andreas verfaßte sein Werk hauptsächlich auf der Basis von S. c. G. Kap. 16. 18. 21–22. 29. 31. 36 und 73 des ersten Buches, Kap. 7–9. 23. 31 und 35 des zweiten Buches, Kap. 97 des dritten Buches und Kap. 11–13 des vierten Buches, ferner der S. Th. (I q. 25 a. 1–5, q. 79 a. 9) und der Quaest. disp. de Potentia (q. I a. 1–15; q. 2 a. 4–6; q. 3 a. 15–17; q. 7 a. 1–5). Nur zu Anfang seiner Schrift nennt er die thomasischen Texte, die er vor Augen hatte und auf die er sich stützte, nicht mehr jedoch in deren Fortgang. Die ganze Thematik des Andreas ist streng scholastisch-thomistisch. So ist z. B. seine erste Sorge, die charakteristisch-thomasische Unterscheidung [39] von potentia passiva und activa zur Lösung des großen Problems der Beziehung zwischen Wesen und Energien Gottes in die Theologie einzuführen. Er drückt seine Verwunderung darüber aus, daß diejenigen, die sich mit diesem Problem beschäftigten, die besagte Unterscheidung nicht begriffen hätten, obwohl sie doch einen Ausweg und eine Lösung des Problems zu bieten vermag [40].

---

[37] Der volle Titel dieses Werkes lautet, hier lateinisch, nach der griechisch-lateinischen Edition von *E. Candal:* OrChrPer 4 (1938) 329–371 (Text ab p.344/45): ‚Andreae Rhodiensis Archiepiscopi, de divina essentia et operatione ad sanctissimum Dominum Bessarionem, Metropolitam Nicaeae, ex commentariis beatissimi Thomae apodictica explicatio'.

[38] Andreae Rhod., Apologia: OrChrPer 4 (1938) griech. 348, 19–22; hier latein. 349: ‚Si diligenter animadvertas non solum invenies divum illum nullatenus secum ipso dictis pugnare – quod extremae esset insipientiae –, sed illum quod verissimum est circa salutiferam fidem opinari'. Seine Apologie schließt Andreas mit der gleichen Versicherung: ‚et etiam superne afflatum veraeque fidei patronum Thomam nullatenus sibi contradicere' (1. c. 371; griech. 370, 19–20).

[39] S. c. G. I 16 und S. Th. I q. 25 a. 1.

[40] Andreas Rhod., Apologia: OrChrPer 4 (1938) 350–352.

Im theologischen Denken des Andreas von Rhodos bekommt Thomas von Aquin die Stellung einer absoluten Autorität; er bezeichnet ihn zweimal als „von Gott inspiriert und als Schützer des wahren Glaubens“ [41]. Er scheint die Theologie des Aquinaten mit der Theologie der römisch-katholischen Kirche im allgemeinen zu identifizieren [42], obwohl er auch um die Reaktionen wissen mußte, die die thomistische Theologie innerhalb der westlichen Kirche erfahren hat. Hatte doch der bekannte Barlaam von Kalabrien [43] von solchen Vorgängen schon in der geistigen Welt von Byzanz berichtet.

Es ist noch auf die Abhängigkeit [44] des Andreas von Prochoros hinzuweisen. Dieser zählt zu den ersten Prothomisten von Byzanz, Andreas zu den letzten. Die Abhängigkeit nach Art eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses ist also ein Indiz für die Bildung einer prothomistischen Schule im weiteren Sinn im Zentrum der orthodoxen Theologie.

5. *Maximos Chrysoberges:* Er gehörte zu jenem Kreis der Intellektuellen in Byzanz, der unter dem Einfluß des Demetrios Kydones stand [45]. Von ihm ist uns ein Brief (nr. 333) erhalten, aus dem hervorgeht, daß Maximos sich in die Werke des Thomas von Aquin eingearbeitet hatte [46], bis er „den Worten des seligen Thomas verwandt“ wurde [47]. Das Studium der thomasischen Werke empfahl Demetrios vor allem als Schule für die Diskussion mit den orthodoxen Griechen [48]. Maximos hielt sich an diesen Rat und konnte so nach einigen Jahren (gegen Ende des 14. Jahrhunderts) bei einem Aufenthalt auf Kreta eine öffentliche Diskussion mit dem Mönch Joseph Bryennios [49] führen. Den Inhalt dieser Diskussion kennen wir aus einem Werk des Bryennios, und zwar aus seinem ersten Buch über den Hervorgang des Heiligen Geistes [50].

---

[41] Ibid. 348. 370.

[42] Ibid. graece 360, 4–6; hier latein. 361: ‚Haec etiam (was Andreas dargelegt hat in bezug auf die göttliche Einfachheit und die Gottesprädikate) adhuc e sententia mirabilis Thomae vel potius e sententia Romanae Ecclesiae supponantur‘.

[43] *G. Schirò*, Ὁ Βαρλαὰμ καὶ ἡ φιλοσοφία εἰς τὴν Θεσσαλονίκην κατὰ τὸν ιδ' αἰῶνα (Thessalonike 1959) 10.

[44] Siehe in diesem Zusammenhang *Papadopulos*, Griech. Übersetzungen 108–109.

[45] *H.-G. Beck*, Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich (ByzHb, HAW II. Tl., 1. Bd.) (München 1959) 742; DictHistGéogrEccl XII 785.

[46] Der zur Rede stehende Brief wurde u. a. auch kritisch herausgegeben von *R.-J. Loenertz*, Démétrius Cydonès, Correspondance II (ST 208) (Città del Vaticano 1960) 266–268.

[47] *Loenertz*, ebd. 266.

[48] Ebd. 267.

[49] Siehe *N. V. Tomadakes*, Ὁ Ἰωσὴφ Βρυέννιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400 (Athen 1947) 93–95; vgl. *H.-G. Beck*, Kirche und Theologische Literatur (oben Anm. 45) 742.

[50] *E. Vulgaris*, Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρεθέντα I. (Leipzig 1768) 407–423.

6. *Bessarion* (1462–1472): Die gelegentliche Polemik des Markos Eugenikos [51] gegen Thomas von Aquin veranlaßte den berühmten (späteren) Kardinal Bessarion, für Person und Theologie des Aquinaten einzutreten. Im 25. Kapitel der „Syllogistischen Kapitel an die Lateiner" [52] hatte Markos Eugenikos versucht, die Lehre des Thomas [53] über die Unterscheidung der göttlichen Personen zu widerlegen. Bessarion verfaßte eine Widerlegung [54] einzelner der genannten Kapitel des Eugenikos. Zu Beginn erinnert er daran, daß schon vor Eugenikos andere gegen den Aquinaten geschrieben hatten: Barlaam von Kalabrien [55] und Neilos Kabasilas [56], „wovon auch dieser genommen hat und schreibt, was er schreibt" [57]. Mit diesem Satz aberkennt Bessarion Markos die Originalität, ja, er verklagt ihn, daß seine ganze Untersuchung „viel schlechter und schwächer" als die der vorgenannten sei [58] und „seine Absicht verkehrt sich ins Gegenteil" [59].

7. *Der prothomistische Autor der Widerlegung von 17 „Syllogistischen Kapiteln" des Markos Eugenikos:* In der Patrologia Graeca von J. P. Migne wird eine Streitschrift veröffentlicht unter dem Titel (hier lateinisch wiedergegeben): ‚Marci Ephesini Metropolitae Eugenici Capita Syllogistica adversus Latinos et Responsio Sapientissimi Domini Georgii Scholarii rogante B.N.D. Gregorio iuniore confessore C/politano Patriarcha elaborata' [60]. Diese ‚Responsio' stammt nach H.-G. Beck sicher aus der Feder des bekannten Scholarios [61]. Der wirkliche Autor der zur Rede stehenden Kapitel gegen Markos bleibt aber unbekannt, muß jedoch, so meinen wir, unter den Pro-Lateinern und Thomas-Freunden Mitte des 15. Jahrhunderts gesucht werden. Die Eigenart dieses Autors liegt darin, daß er – bei aller Achtung vor Thomas – auch dessen Schwächen zugibt, wie aus einigen Bemerkungen zu thomasischen Thesen folgt [62]. Er räumt ein, daß auch Markos

---

[51] Siehe den entsprechenden Paragraphen über Eugenikos in diesem Art.
[52] Dieses Werk hat kritisch herausgegeben *L. Petit:* PO 17 (1923) 240–276. Kap. 25 siehe 256–258.
[53] Die entsprechende Lehre steht bei Thomas in S. Th. I q. 36 und S. c. G. IV 24.
[54] Dieses Werk ist herausgegeben in PG 161, 137–224, und hat den Titel (hier latein.): Sapientissimi Cardinalis Domini Bessarionis Responsio ad Ephesii Capita petente Patriarcha D. Gregorio concinnata (ed. *J. Hergenröther*).
[55] Siehe den Barlaam betreffenden Paragraphen dieses Art.
[56] PG 161, 196A.
[57] Ebd.
[58] Ebd.
[59] Ebd.
[60] PG 161, 12–137.
[61] *H.-G. Beck*, Kirche und Theologische Literatur (oben Anm. 45) 767.
[62] Siehe z. B. PG 161, 56–57.

Eugenikos gegenüber Neilos Kabasilas [63] eine objektive Haltung beziehen müßte, wie er sie selber Thomas gegenüber praktiziere. Dennoch wird Thomas von Aquin vom anonymen Verfasser unter die bedeutenden Theologen des Westens eingereiht [64], die „zu Verteidigern der gemeinsamen Dogmen der Kirche geworden sind und zum Maßstab der Theologie die göttlichen Worte und die Lehren der Väter genommen und sie niemals preisgegeben haben" [65]. Der Fall dieses anonymen Autors zeigt, daß einzelne Prothomisten durch die Kritik der byzantinischen Theologen auf Schwächen des Thomismus aufmerksam wurden.

### III. Antithomisten

1. *Barlaam von Kalabrien* [66] (1290–1350): Einen besonderen Fall stellt Barlaam in der Geschichte der Theologie des 14. Jahrhunderts in Byzanz dar. Im Rahmen unserer Studie über Pro- und Antithomismus interessiert uns der Barlaam vor der Konversion zum römischen Katholizismus, weil er innerhalb dieses Zeitabschnittes zwei Bücher gegen Thomas von Aquin verfaßte, in denen er ihn aufs schärfste angreift. Diese beiden noch unedierten Bücher werden aber von den Mss von Moskau 250 und 251 (saec. 17) und vom Vind. Theol. gr. 101 und anderen unter den Titeln überliefert: (1) „Gegen Thomas, der sagt, daß sich die göttlichen Personen nicht nur nach den Relationen (πρός τι) unterscheiden" und (2) „Gegen Thomas, der sagt, daß nur die Vaterschaft konstitutiv ist für die Hypostase der ersten Ursache, das ‚ungezeugt' aber auf keinen Fall". Die Stellung Barlaams Thomas gegenüber ist von ganz besonderem Interesse, weil – im Gegensatz zu den übrigen byzantinischen Pro- oder Antithomisten – sein Antithomismus schon vor der Abfassung der Thomas-Übersetzungen, d. h. vor 1350–54, also vor den Jahren datiert, während derer Demetrios Kydones die S.c.G. übersetzte [67]. Barlaam hat also schon in Italien thomasisch-scholastische Werke im Original studiert. Dabei fand er, daß die theologische Argumentation des Thomas von Aquin

---

[63] PG 161, 57B, hier latein. 58B: ‚Tu etenim, ut caeteros magistros omittam, inter quos differentiam et gradum, quantum ad veritatis demonstrationem et vim ratiocinationum pro ipsa prolatarum, statuere licet, tu, inquam haud cuncta approbaveris Cabasilae, neque omnibus eodem modo veluti necessitate logica disputatis adhaeseris, imo sunt nonnulla, quae praeterire malueris ut ex magna abundantia dicta..., sed non propterea et illationem et alias eiusdem rationes ad idem tendentes spernis, pro quibus etiam vitam profundere paratus es.'

[64] PG 161, 53D. 56A.

[65] Ebd. 57A.

[66] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 117–120.

[67] Siehe S. 280, 299 f. dieses Art.

über den Hervorgang des Heiligen Geistes vorwiegend philosophisch und infolgedessen für einen orthodoxen Theologen unannehmbar sei [68].

Folgender Abschnitt eines Briefes Barlaams zeigt den absoluten Gegensatz zu Thomas, die Verbindung philosophischer Argumentation mit der Theologie betreffend: „Uns wird – das wird deutlich – zurecht kein Syllogismus davon überzeugen, daß auch der Sohn Prinzip des Heiligen Geistes sei; ein solcher Syllogismus, mag er aus zwei oder mehreren Prämissen bestehen, muß entweder diese alle aus der Heiligen Schrift holen und keine aus der menschlichen Vernunft, oder alle aus der menschlichen ratio und keine aus den Schriftworten, oder schließlich einige aus den Schriftworten, andere aber *aus der ratio (ἐκ τῶν λογισμῶν), so wie die meisten Syllogismen des Thomas beschaffen sind.* Wenn es also keine Prämisse im Syllogismus gibt, die den heiligen Worten (der Schrift) entnommen ist, so werden wir ihm billigerweise keinen Glauben schenken." [69]

Barlaam sieht im ganzen thomistischen System einen klaren und unverdeckten Rationalismus, der zu einer Vermischung von Geschaffenem und Ungeschaffenem, Materiellem und Immateriellem, Seiendem und Nicht-Seiendem führt [70]. Man kann nicht leugnen, daß hier die Verschiedenheit der Grundhaltungen östlicher und westlicher Theologie in der Begegnung mit Thomas bewußt gemacht worden ist.

2. *Neilos Kabasilas* [71] († 1363): Während Demetrios Kydones es war, der in erster Linie die Theologie des Aquinaten in das orthodox-byzantinische Denken eingeführt hat, so war Neilos Kabasilas, von 1361–1363 Erzbischof von Thessalonike, der erste konsequente Gegner dieser Theologie, und dies mit einer großen Breitenwirkung auf seine Zeitgenossen. Er zählt zu den großen Theologen des 14. Jahrhunderts und nimmt in der Reihe der kirchlichen Schriftsteller überhaupt einen ausgezeichneten Platz ein.

Neilos schrieb unter anderem über den päpstlichen Primat [72] und

---

[68] *G. Schirò*, a. a. O. (oben Anm. 43) 14.

[69] Dieser Abschnitt wiederholt sich in dem Brief Barlaams an Neilos Kabasilas, wie er sich im 5. Buch gegen die Lateiner fiindet, Cod. Paris. gr. 1278, fol. 84b; vgl. *G. Schirò*, Barlaam Calabro: Epistole Greche I. Primordi episodici e dottrinali della lotta esicasta (Palermo 1954) 273–274.

[70] Cod. Paris. gr. 1278, fol. 141. Siehe auch *J. Meyendorff*, Un mauvais théologien de l'unité au XIV[e] siècle, Barlaam le Calabrais: 1054–1954. L'Eglise et les Eglises II (Chevetogne 1955) (47–64) 54.

[71] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 121–128.

[72] PG 149, 684–730. Auf diese Schrift hat der röm.-kath. Bischof von Ikonion Matthaios Karyophyles geantwortet. Er widerlegt die Schriften des Neilos Kabasilas durch eines seiner Werke, das dem Papst Urban VIII. (1626) gewidmet war, hrsg. in PG 149, 729–878.

über den Hervorgang des Heiligen Geistes [73]. Letztere Schrift, in der er sogar ein Werk Barlaams aus dessen Zeit vor der Konversion zum Katholizismus benützte [74], diente der Widerlegung der „Syllogismen" über den Heiligen Geist und über die Identifizierung von Wesen und Energien in Gott durch die Theologie und im Denken der westlichen Kirche. Neilos schrieb mit dem Blick auf die Verbreitung solcher römisch-katholischer Auffassungen durch die in Konstantinopel ansässigen westlichen Mönche. Selbstverständlich war die Widerlegung der thomasischen Lehren nicht das Hauptziel dieses Werkes. Dies geschah darin vielmehr beiläufig, sooft sich Gelegenheit dazu bot. Neilos benutzte oder kritisierte nur ganz wenige thomasische Texte, und zwar (a) aus der S. Th. drei Artikel, der q. 1 der Pars Ia; (b) aus der S.c.G. zwei Kapitel aus dem ersten und vierten Buch, und (c) aus De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum das zweite Kapitel. Das Werk des Neilos hat seine besondere Bedeutung darin, daß es zum erstenmal die orthodoxe Theologie, wenn auch nur zum Teil, mit der thomistisch-scholastischen konfrontiert. Dreißig bis fünfzig Jahre später folgte eine umfassendere Konfrontation, vorgetragen nicht mehr von einem Bischof oder Laientheologen, sondern einem Theologen des Hesychasmus, nämlich von Kallistos Melenikiotes.

Das Werk des Kabasilas über den Hervorgang des Heiligen Geistes hat eine große Breiten- und Tiefenwirkung auf die nachfolgenden theologischen Generationen ausgeübt, wie u. a. auf Gennadios Scholarios [75] und Sylvester Syropulos [76]. Ihm wurde auch die besondere Aufmerksamkeit des Manuel Kalekas [77] und des Demetrios Chrysoloras [78] zuteil, die davon eine Zusammenfassung erarbeitet haben. Obwohl Kabasilas in seinem genannten Werk oft ausdrücklich zum Angriff gegen den Aquinaten und seine Theologie überging [79],

---

[73] *E. Candal,* Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti (ST 116) (Città del Vaticano 1945) 188–385. Neben dem griechischen Text wird eine lateinische Übersetzung geboten, die vom Herausgeber gemacht ist. Bemerkenswert ist, daß Neilos K. wegen seiner Autorität und der mangelnden Kenntnis der Überlieferung oft Werke zugeschrieben werden, die in Wirklichkeit keinen Bezug zu ihm haben, so z. B. ein Werk über das Fegfeuer (Neilos zugeschrieben durch F. Vernet, DictThCath II [1296] oder durch den Hrsg. Bon. Vulcanius [Leiden 1595]).

[74] Siehe jetzt *G. Schirò,* Il paradosso di Nilo Cabasila: StudBizNeoell 9 (1957) 362–388.

[75] Gennadios Scholarios, Opera omnia III, p. 2, 37; p. 22, 17; p. 40, 11–12; p. 127, 22 u. ö.

[76] Vera historia unionis non verae (Hagae Comitis 1660) 50.257. u. ö. Neue Ausgabe v. *V. Laurent,* Les „mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropulos sur le concile de Florence (1438–39) (Paris 1971) (= Conc. Florentinum, vol. 9) 170, 602–604.

[77] Cod. Vat. gr. 1093, fol. 25–32b.

[78] Cod. Vat. gr. 1109, fol. 1–66b.

[79] *E. Candal,* Nilus Cabasilas et theologia s. Thomae de processione Spiritus Sancti nr. 76 (oben Anm. 1) 248, 21–27 (griech.), hier latein. nach S. 249: ‚Ex fun-

ließ er sich doch nicht daran hindern, auch gelegentlich die Übereinstimmung mit ihm hervorzuheben [80].

3. *Matthaios Angelos Panaretos* [81]: Unter den ersten, die gegen Thomas geschrieben haben, ist auch Matthaios Angelos Panaretos. Er schrieb zwischen 1350 und ungefähr 1369, d. h. gleichzeitig mit oder etwas nach Neilos Kabasilas. Sein antithomasisches Werk besteht aus kleineren Büchern, von denen nur das eine veröffentlicht wurde. Das eine Buch zeigt ganz klar einen antithomasischen Zug und trägt den Titel „Gegen die Lehre des Thomas des Lateiners und scharfsinnigen Philosophen, über den Hervorgang des Heiligen Geistes" [82]. Das andere greift die Lehre des Thomas vom Fegfeuer an und beginnt: „Thomas des scharfen Denkers anderes Buch über die Beschaffenheit des besonderen Ortes, wo die Seelen durch das Fegfeuer gereinigt werden, bevor sie in das Paradies aufgenommen werden. . ., und Gegendarstellung dazu von Matthaios Panaretos, dem Quaestor" [83]. In seinem edierten, antithomasischen Logos und in seinen übrigen Werken, soweit bekannt, gibt sich Panaretos als einen Mann von mittelmäßigem theologischem und philosophischem Format. Denken und Argumente sind in keiner Weise originell.

Trotzdem ist mit der Edition dieses Buches des Panaretos für das gegen den Aquinaten gerichtete Schrifttum eine neue, äußerst interessante Phase gekommen. Diese betrifft jedoch hauptsächlich die Geschichte der Philosophie, insbesondere die der aristotelischen. Matthaios Panaretos, Würdenträger am byzantinisch-kaiserlichen Hof, war Laie aus dem Kreis der Intellektuellen. Seine Beschäftigung mit der Philosophie war dilettantisch. Er zog sie dem Umgang mit der Theologie vor und bemühte sich so, in den thomasischen Werken die aristotelischen Elemente festzustellen, um sie anschließend zu widerlegen.

---

damentis autem syllogismi, aliud quidem, minor nempe praemissa depromitur ex Scriptura et vi necessitatis pollet; aliud vero, quod maiorem constituit, neque ex doctrina Spiritus desumpsit Thomas, qui talium auctor est, neque ex Oecumenicis Synodis, vel ex Doctoribus quibusvis ipse unquam audivit. Sed, videlicet, quod ex sensibilibus haustum, tanquam verum simpliciter de rebus naturalibus invenit, illud ipsum admodum audacter, ne dicamus insipienter, ad res theologicas adaptavit.' Ferner ebd. nr. 98: Candal 266, 1–10; hier latein. p. 267: ‚Adhuc autem clariori in luce collocanda est (nescio quo illam nomine appellem) discrepantia, vel contentio, vel perversitas Latinorum erga fidem Ecclesiae. Etenim Thomas in capite septimo aiebat: „Non potest autem secundum aliam habitudinem Spiritus Sanctus dici Spiritus Filii Dei, nisi secundum aliquam originem: quia haec sola distinctio in divinis invenitur." Et in praesenti capite: „Relinquitur igitur- ait-, quod divinae Personae distingui non possunt, nisi oppositione relativa secundum originem." Sed haec quidem ille; Ecclesiae vero Doctoribus, si quis ex Apostolis initia inquisitionis sumit, nullatenus huiusmodi res veritati conformes esse videntur.'

[80] Ebd. 194, 18; 198, 22 u. ö.

[81] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 129–135.

[82] Cod. Sinait. 500 (s. 17.). Eine nicht streng kritische Ausgabe dieses Textes hat C. Buda (op. cit. oben Anm. 1) erstellt.

[83] Cod. Moscov. 245 (s. 16.) fol. 18–207.

4. *Indirekte synodale Verurteilung thomistischer Lehren:* Es war ein Ereignis von großer Bedeutung, daß die Synode, die unter dem Patriarchen Philotheos (1353–54 und 1364–76) im Jahre 1368 in Konstantinopel zusammengekommen war, die Thesen und Fragen des Prochoros Kydones, die dieser wortwörtlich der philosophisch-theologisch angelegten S.c.G. des Thomas entnommen hatte, verurteilte. Diese Synode hatte sich zum Ziel gesetzt, der Polemik gegen die Lehre des hl. Gregorios Palamas, die ja schon durch die Beschlüsse der Synoden der Jahre 1341 und 1351 [84], als die offizielle Lehre der Orthodoxen Kirche anerkannt war, Einhalt zu gebieten. Diesen Kampf hatten nach dem Tode des Palamas (1359), wenn auch in gemäßigter Form, die Protagonisten der antihesychastischen Bewegung geführt, wie Barlaam [85], Akindynos [86] und Gregoras [87], und nach ihrem Tode ihre Gesinnungsgenossen, unter ihnen die Brüder Demetrios und Prochoros Kydones, Johannes Kyparissiotes [88], Manuel Kalekas [89] und andere. Diese unterschieden sich von der zuerst genannten Gruppe der Antihesychasten nur dadurch, daß sie ihr streitbares Arsenal mit Argumenten füllten, die sie den Werken des Thomas von Aquin entnommen hatten. Seine systematischen Schriften waren ja im Jahrzehnt zwischen 1350 und 1360 ins Griechische übertragen worden. So haben die byzantinischen Theologen antipalamitischer Einstellung nach Gregoras mit Hilfe scholastischer Theologie den damaligen theologischen Horizont erweitert. Gegen diese Ausweitung, die eine wachsende Distanz zum orthodox-theologischen Denken zu schaffen imstande war, zielte mehr oder weniger der Tomos der Synode von 1368 ab, wenn er wiederholt betonte, daß Prochoros Kydones in seinem Denken „als viel schlechter, unangemessener und gottloser" [90] befunden wurde als Barlaam und Akindynos.

Hier stellt sich aber die Frage, ob der Verfasser dieses Tomos, der Patriarch Philotheos Kokkinos, schon die Quelle der neuen antihesychastischen Argumentation des Prochoros Kydones kannte. Allerdings ist zu beachten, daß dieser in seinem systematischen Werk „Über „Wesen und Energie" [91], das größtenteils ein Flickwerk aus Thomaszitaten darstellt [92], seine Quelle nirgendwo erwähnt. Der Text

---

[84] Vgl. die Tomi Synodici in PG 151, 679–692; 717–764.
[85] Er starb um das Jahre 1350.
[86] Er starb zwischen 1348 u. 1350 (ΘHE I) 1028.
[87] Er starb Ende 1359 oder Anfang 1360 (siehe Artikel vom *Verf.* ebd. 4, 690–695).
[88] Siehe *V. L. Dentakis,* op. cit. (s. oben Anm. 4).
[89] Siehe Artikel von *Papadopulos:* ΘHE 7, 225–229.
[90] PG 151, 714A u. 698A.
[91] Ebd. 1192–1241 (nur ein Teil des ganzen Werkes).
[92] Siehe S. 282 dieses Artikels.

des Tomos, in dem Teile aus „Wesen und Energien" widerlegt werden, gibt keine Antwort auf diese Frage, um so klarer aber auf die andere, welche das Hauptproblem darstellt: nämlich nach seiner gegnerischen Einstellung zur thomasischen Theologie. Diese wird ja in der Person des Prochoros verurteilt, da eben seine, den thomasischen Werken entnommenen Thesen verworfen werden. Die direkte Beurteilung seiner Thesen führen wir wie folgt an:
(1) Die geistige Tätigkeit Gottes ist sein Wesen.
(2) Die geistige Kraft Gottes ist sein Wesen.
(3) Die Weisheit Gottes ist sein Wesen.
(4) Die Wahrheit Gottes ist sein Wesen.
(5) Der Wille Gottes ist sein Wesen [93].
Diese Thesen finden sich wortwörtlich in S.c.G. I 45.46.8.22.45.60.73 und in IV 15.

So ist also die scholastische Theologie des Aquinaten nicht einfach auf die Reaktionen *einzelner* byzantinischer Theologen gestoßen, sondern mit der *ganzen* Orthodoxen Kirche und ihrer Theologie konfrontiert worden, wie diese auf der Synode durch ihre Bischöfe und Theologen vertreten waren.

5. *Makarios von Ankyra* [94]: Zu den Antithomisten des ausgehenden 14. und beginnenden 15. Jahrhunderts zählt auch der Metropolit von Ankyra, Makarios, ein Freund Manuels II. Palaeologos (1391–1425). Sein Hauptwerk ist gegen die Ansichten der westlichen Kirche gerichtet [95]. Originalität ist kein Charakteristikum seines Werkes. Beachtenswert ist immerhin, daß dieses ein Kapitel (59) enthält, welches betitelt ist: „Wenn auch Thomas und die Lateiner in ihrer Aufgeblasenheit von den Weisen der Ursächlichkeit (τρόποι αἰτιῶν) sprechen, nach denen einerseits der Sohn vom Vater gezeugt wird, der Heilige Geist andererseits hervorgeht, und zwar zugleich vom Vater und vom Sohn, so widerspricht dies in jeder Hinsicht der Lehre der Heiligen (Väter)." [96] In dem genannten Kapitel wird die Trinitätslehre des Aquinaten einer Kritik unterworfen, besonders die These vom Hervorgang des Heiligen Geistes ‚ad modum amoris' [97], um uns auf diesen Punkt bei Thomas – und bei Augustinus – zu beschränken, wo rationale Schemata zum Verständnis der processio S. Spiritus angewandt werden. Dieser Fall zeigt, daß die scholastische Theologie nicht nur von erstrangigen Theologen in Byzanz beachtet wurde, sondern auch von durchschnittlichen Männern wie Makarios von Ankyra.

---

[93] PG 151, 699B.
[94] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 138 f.
[95] Patr. Dositheos v. Jerusalem, Τόμος Καταλλαγῆς (Jassy 1962) 1–205.
[96] Ebd. 100.
[97] S.c.G. IV 21.

6. *Joseph Bryennios* [98] (ca. 1350 bis ca. 1431/32): Der Mönchspriester Joseph Bryennios, einer der repräsentativsten und bedeutendsten orthodoxen Theologen Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts, hat sich nicht besonders intensiv und ausführlich mit der Kritik thomasischer Werke abgegeben. Trotzdem bezieht er sich bei gegebener Gelegenheit auf Thomas und seine Theologie; ja, er übernimmt sogar in einem seiner Dialoge [99] größere Zitate aus Thomas, eine Tatsache, die erweist, daß Bryennios in ausreichendem Maße die in griechischer Sprache umlaufenden thomasischen Werke gekannt hat [100].

Dieses Faktum bekommt ein um so größeres Gewicht, als in der Epoche des Bryennios mehr als in jeder anderen der Austausch zwischen Orthodoxie und römischem Katholizismus über theologische und kirchliche Probleme an Intensität gewonnen hatte. Wenigstens die hervorragenderen unter den orthodoxen Theologen hatten Kenntnis von den theoretischen Voraussetzungen der westlichen Theologen und waren so imstande, die von den Lateinern gehaltenen Thesen leichter, sicherer und mit größerem Nutzen zu begreifen.

Bei einer öffentlichen Disputation, die auf Kreta Ende des 14. Jahrhunderts [101] zwischen Bryennios und Maximos Chrysoberges stattfand, versuchte Bryennios, die Argumente seines Diskussionspartners durch die Widerlegung der thomasischen Scholastik selber zu Fall zu bringen.

7. *Die Antithomisten des Cod. Urbinatus gr.* 155 (s. a. 1436): Auf dem ersten Blatt des Vat. Cod. Urb. gr. 155 werden folgende Antithomisten mit ihren Schriften erwähnt:
(a) Georgios Boïlas: Erstes Buch gegen die Lateiner.
(b) Matthaios Philaretos: 34 Bücher gegen Thomas.
(c) Angelos, genannt Aeidaros: 40 Bücher gegen Thomas.
(d) Kallistos Angelikudes: 40 Bücher gegen Thomas.

In Wirklichkeit aber enthält dieser Codex, wie wir genau feststellen konnten, keines dieser Werke, noch sind uns die Autoren – Kallistos

---

[98] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 139–142.

[99] „Erste Disputation über den Hervorgang des Heiligen Geistes mit dem Lateinisch gesinnten Maximos aus dem Predigerorden, die auf der berühmten Insel Kreta vor dem ganzen Volk des dortigen Erzbistums stattgefunden hat." Dieses Werk wurde von Eugenios Vulgaris herausgegeben in der (oben, Anm. 50) erwähnten Ausgabe der noch vorhandenen Werke des Mönchs Joseph Bryennios (Leipzig 1768) 407–423.

[100] E. Vulgaris erwähnt, daß Bryennios viele Bücher aus der Weisheit und der Sprache der Lateiner ins Griechische übersetzt hat. Ebd. 496. Trotzdem wurde bis heute kein solches „Buch" gefunden. Dies zeigt, daß Vulgaris ziemlich schlecht informiert war.

[101] *R.-J. Loenertz*, Correspondance de Manuel Calécas (Città del Vaticano 1950) 62. 37. 100; *N. Tomadakes*, Σύλλαβος βυζαντινῶν μελετῶν καὶ κειμένων (Athen 1961) 524.

Angelikudes ausgenommen – von irgend einer anderen Quelle her bekannt. Das antithomistische Werk des Angelikudes aber, das wir aus dem Cod. 337 des Iwiron-Klosters [102] auf dem Athos kennen, wird fälschlicherweise als „40 Bücher gegen Thomas" bezeichnet; fälschlich deshalb, weil es nicht in Logoi aufgeteilt ist. Es ist möglich, daß der Autor, der die ersten Seiten des Urb. gr. 155 geschrieben hat, das Werk „Gegen Thomas" mit einem anderen Werk (Cod. Vat. gr. 736) des Angelikudes verwechselt hat (das in der Tat in 30 Bücher aufgeteilt ist); aufgrund eines lapsus calami hat er μ′ statt λ′ geschrieben, vielleicht, weil er sich nicht genau informiert hat. Auch ist möglich, daß Kallistos Melenikiotes noch ein anderes Werk – neben dem uns bekannten – geschrieben hat, also wirklich „40 Bücher gegen Thomas", von dem wir aber nicht das geringste Bruchstück besitzen.

Georgios Boïlas, Matthaios Philaretos und Angelos Aeidaros müssen zwischen 1354, dem letzten Termin der Vollendung der Übersetzung der S.c.G. durch Demetrios Kydones, und 1436, dem Jahr der Niederschrift des Urb. gr. 155, gelebt haben.

8. *Demetrios Chrysoloras* [103]: Den Standpunkt des Chrysoloras, dem Aquinaten und seiner Theologie gegenüber, finden wir in einer seiner unedierten Schriften dargelegt, die in Dialogform verfaßt ist. Dabei sind die Personen des Dialogs der Verfasser selbst, Thomas von Aquin, Neilos Kabasilas und Demetrios Kydones. Dieses Werk ist betitelt: „Widerlegung des Buches, das Demetrios Kydones (†) gegen den seligen Neilos Kabasilas (†) von Thessalonike geschrieben hat" [104]. Bekanntlich wurde das „Buch" des Demetrios Kydones [105] 1. zur Verteidigung des Thomas, 2. zur Widerlegung des Neilos Kabasilas geschrieben. Das bedeutet, daß Demetrios Chrysoloras sich zum Ziel gesetzt hatte, die prothomasischen Argumente des Kydones zu widerlegen. So ist sein Werk im ganzen antithomasisch geprägt.

M. Jugie meinte nach einer oberflächlichen Prüfung des Manuskripts, daß „Thomas" zwar am Anfang des Dialogs als Teilnehmer dieser Disputation genannt werde, in Wirklichkeit aber nirgendwo im Dialog selbst als Diskussionspartner vorkomme [106]. Dies ist ungenau, weil wir nach einer Prüfung des Cod. Vat. gr. 1109 „Thomas" als „Teilnehmer" an der Diskussion feststellen konnten, und zwar auf fol. 103b, 107b, 109, 110b, 115b, 117b, 119b, 121, 123b, 126 u. a. a. O.

---

[102] Dieses Werk wurde vom *Verf.* herausgegeben (siehe oben Anm. 1).
[103] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 144–147.
[104] Dieses Werk ist erhalten in den Cod. Vat. gr. 1109, fol. 78–135; Laurentianus, XII. Plut. V. (s. 15.).
[105] Siehe S. 281 f. dieses Artikels.
[106] *M. Jugie*, Démétrius Cydonès et la théologie latine a Byzance: EchOr 27 (1928) 399, 3.

Demetrios Chrysoloras verklagt [107], wie alle anderen Antithomisten auch, den hl. Thomas hauptsächlich wegen seines Rationalismus und betrachtet den zwischen Neilos und Thomas bestehenden Unterschied als unüberbrückbar. So konnte er schreiben: „Und jetzt schauen wir dieses Buch an. . . .Neilos ist im Schreiben und Denken ein Gegner des Thomas, und zwischen beiden besteht eine große Kluft in der Lehre (dogmata); es gibt keine Gemeinsamkeit zwischen den beiden." [108] Trotzdem gebraucht Chrysoloras bei seiner Thomas-Widerlegung keine scharfen Ausdrücke. Dies gilt vor allem vom Epilog seines Werkes, von dem es sich lohnt, einen kurzen Auszug als Beispiel der abnehmenden Schärfe zu bringen, die sonst seine Diskussionspartner in dogmatischen und kirchlichen Fragen kennzeichnet:

„Darüber sprechen wir weniger, als Gott lieb ist. Da ich (nur) das Nötige zur Sache gesagt habe, ist es nicht recht, weiter darüber zu reden. Ihr alle zusammen, du (Kydones), wunderbarer Philosoph, und Thomas und Neilos, ihr dient jetzt in anderer Weise Gott, und jeder von euch hat die ihm (d. h. Gott) angemessene Erkenntnis gefunden. Mit ihnen werden wir, so Gott will, in Kürze zusammensein und auch die Gott entsprechende Erkenntis erlangen. Dir aber (Kydones), dem es, freiwillig oder unfreiwillig, passiert ist, Unnötiges zu reden, sei Gott der Allmächtige gnädig, wie auch uns zusammen mit dir." [109]

9. *Markos Eugenikos* (1392/1393–1444) [110]: Er hat die Werke des Aquinaten soweit studiert, daß er bei seiner Teilnahme an der Synode von Ferrara-Florenz (1438–1439) als Vertreter des Patriarchen von Antiochien in der Lage war, die Ansichten der westlichen Theologen und ihre Argumente, wie sie der Doctor communis der westlichen Kirche formuliert hat, zu verstehen. So kannte Markos – im Gegensatz zu einer da und dort vertretenen Meinung [111] der führende Geist unter den Vertretern der orthodoxen Bischöfe auf der Synode – die inzwischen sanktionierte und herrschend gewordene scholastische Theologie wenigstens in begrenztem Umfang. Werke, in denen Markos Eugenikos seine antithomistischen Ansichten vorträgt, sind z. B. die „Syllogistischen Kapitel gegen die Häresie der Akindynisten über die Unterscheidung von göttlichem Wesen und Energien" [112], die „Syllogistischen Kapitel an die Lateiner", die in Florenz verfaßt wurden, und die „Apologie an die Lateiner" [113].

---

[107] Cod. Vat. gr. 1109, fol. 84–87.
[108] Ebd., fol. 83b.
[109] Ebd. fol. 134b.
[110] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 147–149.
[111] *G. Koepgen*, Die Brücke zwischen den Konfessionen: Eckart 28 (1959) 13.
[112] Hrsg. von *W. Gass* in dem Werk über Nikolaus Kab.: Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo (Leipzig ²1899) 220. Das ganze Werk des Markos findet sich S. 217–232. Vgl. Thomas Aqu., S. Th. I q. 25 a. 1.
[113] Hrsg. von *L. Petit*, PO 15, 143, 28–38.

10. *Gennadios Scholarios* († 1472)[114]: Unserem Prinzip entsprechend, das wir der Behandlung der byzantinischen Theologen Thomas gegenüber zugrundegelegt haben, müssen wir den bekannten Gennadios Scholarios sowohl zu den Antithomisten als auch zu den Prothomisten rechnen. Seine Achtung und Bewunderung, die er für das theologische und vor allem philosophische Denken des Aquinaten hegte, hat er zum erstenmal schon als junger Mann in einer privaten Schule bekundet, als er vor Griechen und Lateinern[115] thomasische Werke mit großem Erfolg auslegte[116]; wie er selbst bekennt, war er ja ein ausgezeichneter Lateinkenner[117].

Willens, jedes Mißverständnis oder jede Mißdeutung seiner prothomistischen Äußerungen auszuschließen, jeden Vorwurf zu beseitigen und gleichzeitig seine späteren Ansichten gegen die Wiedervereinigung im Gegensatz zu seinen früheren zu erklären (es ist bekannt, daß er zumindest vor dem Jahr 1443 ein Henotiker war), betont Scholarios emphatisch: „Niemand sei verwirrt; in den Punkten, in denen Thomas sich von unserer heiligen Kirche unterscheidet, unterscheiden auch wir uns von ihm." [118] Indessen dort, wo Thomas mit „unserer" (d. h. der Orthodoxen) Kirche übereinstimmt, „muß er von uns studiert werden" [119]. Indem er aber „des Studiums wert ist", „lieben und verherrlichen wir ihn" als einen „weisen Mann" [120]. So nimmt sich denn auch Gennadios die Zeit, um die scholastische Methode des Thomas zu analysieren[121].

In einem Schreiben an seinen Schüler Matthaios Kamariotes erinnert er diesen daran, „daß wir die Freundschaft mit Thomas und die Verehrung zu ihm dringend nötig haben, obwohl ihm viele Italiener, und zwar vom Orden der Franziskaner, kaum die ihm gebührende Ehrfurcht erweisen" [122]. Eine seiner Bemerkungen ist besonders charakteristisch für seine Haltung Thomas gegenüber:

„Wärest du, Thomas, doch nicht im Abendland geblieben, um so nicht genötigt zu sein, die Fehler dieser Kirche zu verteidigen! Dann wäre es dir, unter anderem, auch nicht passiert, deine Lehren über den Hervorgang des Heiligen Geistes und die

---

[114] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 150–155.

[115] *M. Jugie*, Georges Scholarius, professeur de philosophie: StudBizNeoell 5 (1939) 485.

[116] *M. Jugie*, ebd. 483–484. Zur Frage der Beeinflussung des Scholarios in bezug auf das Thema von der göttlichen Vorsehung und der Prädestination durch das Studium des Aquinaten vgl. *M. Pharantos*, Περὶ θείας Προνοίας καὶ Προορισμοῦ κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου (Athen 1968) 249–255.

[117] Vgl. *L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie*, Œuvres complètes de Georges (Gennade) Scholarios III (Paris 1930) 253.

[118] Ebd. VI (Paris 1933) 177, 18–19.

[119] Ebd. 77, 26.

[120] Ebd. 178, 4–5.

[121] Ebd. II (Paris 1929) 94, 15–26.

[122] Ebd. VI 179, 29–31; 180, 21–22.

Unterscheidung zwischen göttlichem Wesen und Energien vorzutragen, und du wärest in deiner Gotteslehre so fehlerlos, wie du es in deiner Ethik bist." [123]

Mit anderen Worten: Gennadios nimmt die ganze Lehre des Thomas an, zwei Punkte ausgenommen: die Lehre über den Hervorgang des Heiligen Geistes auch vom Sohne (Filioque) und die Lehre von Identität von Wesen und Energien in Gott. Für Gennadios besteht also kein Unterschied an der Wurzel und in bestimmten Voraussetzungen der beiden Theologien, der orthodoxen und der westlich-scholastischen. Er meint weiter, daß dieser Unterschied seinen Ursprung in der je verschiedenen Antwort hat, die beide (Ost und West) auf Probleme geben, wie z. B. die Erbsünde, das Verhältnis zwischen menschlicher Vernunft und Offenbarung, die Voraussetzungen der Annahme der göttlichen Gnade im Menschen und die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien in Gott usw.

11. *Kallistos Angelikudes, Melenikiotes* [124]: Kallistos Angelikudes beschäftigt sich eingehend mit der scholastischen Theologie und Philosophie des Aquinaten und hat ein Werk mit dem Ziel verfaßt, die thomasische Theologie zu widerlegen. Dabei wollte er auch die Überlegenheit des orthodox-religiösen Denkens betonen. Es ist nicht genau bekannt, wann er geschrieben hat, auf jeden Fall in den drei oder vier letzten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts. Sein Werk von 360 Seiten ist uns schon bekannt. Es trägt den Titel: „Kallistos Melenikiotes, Über das sog. Buch des Thomas des Lateiners gegen die Griechen" und ist erhalten im Cod. 337 (fol. 1–185b) des Iwiron-Klosters auf dem Athos (Ende des 14., Anfang des 15. Jahrhunderts). Wir konnten keinen anderen Codex mit demselben Werk entdecken, obwohl wir die Manuskript-Kataloge und einige Bibliotheken an Ort und Stelle erforschten. Deswegen haben wir die Ausgabe dieses Werkes nur auf der Basis dieses einen Codex gemacht [125]. Zur Grundlage seiner Kritik an der Theologie des Aquinaten macht Angelikudes die S.c.G. und nicht das Werk Contra errores Graecorum, auch nicht De rationibus fidei (contra Saracenos, Graecos et Armenos) ad Cantorem Antiochenum [126], wie allgemein angenommen wird.

G. Mercati [127] und M. Jugie [128] ließen sich vom Cod. Urb. gr. 155 irritieren, wo sie lasen: „Kallistos' des Angelikudes 40 Bücher

---

[123] Ebd., S. 1. Diese Bemerkung findet sich am Rande des Cod. Vat. gr. 433, fol. 81, wo auch die Zusammenfassung der $I^{a}$ $II^{ae}$ der S. Th. gegeben ist.

[124] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 156–172, und *ders.*, Συνάντησις ... (oben Anm. 1).

[125] Kallistos Angelikudes, Κατὰ Θωμᾶ 'Ακινάτου (Athen 1970).

[126] Siehe z. B. *G. Mercati*, Callisto Angelicudes Meleniceota: Bessarione an. 19. vol. 31 (1915) 83 f.; *M. Jugie:* EchOr 27 (1928) 400; *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur (oben Anm. 45) 784.

[127] Siehe in Bessarione 31 (1915) 83–84.

[128] Siehe in EchOr 27 (1928) 400; vgl. *Beck*, a. a. O. 784.

(Logoi) gegen Thomas"; ohne den Codex, der das Werk des Kallistos gegegen Thomas enthält, zu untersuchen, haben sie angenommen, daß es aus 40 Büchern besteht. In Wirklichkeit ist es aber nicht nach Logoi eingeteilt, folgende acht Unterabschnitte ausgenommen, die sogar am Anfang des Werkes erwähnt werden:

1. „Über den Titel des Buches" (fol. 4b).
2. „Über die Weisheit" (fol. 6).
3. „Über die Vorsehung" (fol. 11b).
4. „Nochmals über die Vorsehung" (fol. 16b).
5. „Besondere Physiologie" (fol. 25b).
6. „Über die Bewegung" (fol. 26b).
7. „Darüber, daß der Himmel unbelebt ist" (fol. 39b).
8. „Über das letzte Ziel und die darauf gerichtete Dauerbewegung" (fol. 51b).

Soweit wir bis jetzt wissen, ist Kallistos Melenikiotes[129] der erste und einzige Schriftsteller, der als ausschließliches Ziel einer großen Schrift die Widerlegung thomasisch-theologischer Thesen gewählt hat, die den Interessen der Zeit entsprachen. Nach diesem seinem großen Werk zu urteilen, haben wir es mit einem wichtigen Theologen der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu tun, der die Theologie der Gottesschau vertreten und das persönliche Element in seiner Theologie besonders gut zu wahren verstanden hat.

Die Methode der Widerlegung bei Kallistos ist einfach und klar. Aus den 2000 thomistischen Loci, die er zitiert und mit denen er sich auseinandersetzt, ergibt sich, daß er den Text der S.c.G., wie sie Demetrios Kydones übersetzt hatte, mit großer Aufmerksamkeit studierte. In der Regel werden eine oder mehrere Stellen aus Thomas vorgelegt, damit die (thomasische) Meinung zu jedem Thema klar wird; darauf folgen die Gegenthesen und -vorschläge des Kallistos. Zur Widerlegung der thomasischen „Fehldeutungen" geht er einerseits nach seinen persönlichen theologischen Überlegungen voran, andererseits verwendet er die Kirchenväter, die gewöhnlich die Krönung seiner Argumentation und das letzte Kriterium darstellen, wogegen es keinen Einspruch gibt.

### IV. Die Übersetzungen thomasischer Werke

Wie schon gesagt, waren im geistig-byzantinischen Raum die pro- und antithomistische Einstellung, Literatur, Tendenz und Schule das Ergebnis der Übersetzung thomasischer Werke. In aller Kürze sprechen wir jetzt von diesen Übersetzungen, deren ungeheure Bedeutung und philologische Akribie im allgemeinen anerkannt ist.

---

[129] Siehe S. 293 f. dieses Artikels.

1. *Summa contra Gentiles:* Erster Übersetzer von Werken des Thomas von Aquin war Demetrios Kydones [130]. Ein Dominikanerpriester hatte ihm die S.c.G. gegeben, damit er die lateinische Sprache erlerne. Von der theologisch-scholastischen Methode war Demetrios sofort angezogen, so daß er, sobald seine Lateinkenntnisse es ihm erlaubten, einige Kapitel dieses Werkes übersetzte. Gleichzeitig sah er es als zweckmäßig an, seinen kaiserlichen Freund Johannes VI. Kantakuzenos an seiner „Entdeckung" teilnehmen zu lassen. Als dieser die ersten Übersetzungsversuche seines Ministers gelesen hatte, riet er ihm, die Übersetzung des zur Rede stehenden Buches zu Ende zu führen. Darauf ging Kydones [131] ein und konnte nach kurzer Zeit befriedigt melden: „Und jetzt ist das Buch des Thomas auf Griechisch in vielen Händen; seinem Autor bring' es Lob und seinen Lesern großen Nutzen" [132].

So trat die scholastische Theologie und Philosophie des Thomas von Aquin in Byzanz, im Zentrum der Orthodoxen Kirche und Theologie, mit einer nicht abzuschätzenden Wirkung in Erscheinung. Die Zeit, in der diese Übersetzung verwirklicht wurde, wird zwischen die Jahre 1348 und 1354, auf jeden Fall vor dem 22. November 1354 [133], angesetzt. Die Verbreitung scheint sehr rasch vor sich gegangen zu sein, wenn wir nach den ungefähr 40 Mss, in denen die Übersetzung überliefert ist, urteilen dürfen [134]. Es muß hier aber erwähnt werden, daß die S.c.G. des Thomas auch auf einem indirekten Wege nach Byzanz gekommen ist, d. h. durch die Übersetzung des Werkes Improbatio Alcorani des Italieners Ricoldo da Monte Croce aus Florenz durch Demetrios Kydones. Der Italiener stützte sich bei der Abfassung seines anti-islamischen Traktates in vielen Punkten auf die S.c.G. des Thomas [135].

2. *Summa Theologiae* [136]: Nach der S.c.G., einem Werk mit apologetischem und zugleich philosophischem Charakter, wandte sich Demetrios Kydones der S. Th. zu, dem systematischen Opus kat'exochen, dem theologischen Handbuch nicht nur des Aquinaten, sondern des ganzen westlichen Mittelalters. Von diesem Werk hat er nur die Pars Prima, die Prima Secundae und die Secunda Secundae übersetzt.

Aus der S. Th. wurden auch sechs Artikel übersetzt, nämlich aus Quaestio 45, 49, 54, 55 der Pars Tertia, wie auch 76 Artikel aus verschiedenen Quaestiones des

[130] Vgl. *Verf.*, Griech. Übersetzungen 24–43.
[131] Apologie des Kydones: *G. Mercati*, Notizie di Procoro (oben Anm. 1) 363.
[132] Ebd.
[133] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 28–32.
[134] Ebd. 34–42.
[135] Siehe *E. Trapp*, Manuel II. Palaeologos Dialog mit einem „Perser" (Wiener ByzStudn Bd. 2) (Wien 1966) 35–43.
[136] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 43–52.

Supplementum, das nicht direkt aus der Hand des Aquinaten stammt, sondern der S. Th. von einem seiner Freunde und Schüler in Auswertung eines Kommentars des hl. Thomas zu den Sentenzen des Petrus Lombardus hinzugefügt wurde. Diese fragmentarischen Übersetzungen stammen nicht aus der Feder des Demetrios Kydones, sondern eher aus der seines Bruders Prochoros [137]. Nach der großen Zahl der Codices zu schließen, die die S. Th. überliefern (ca. 30), fand sie eine genügende Verbreitung in Byzanz.

Neben der Übersetzung der zwei großen philosophisch-theologischen, handbuchartigen Werke des Aquinaten (der S.c.G. und der S.Th.) wurden auch andere Werke übersetzt und haben, nach der relativ kleinen Zahl der uns überlieferten Manuskripte zu schließen, ebenfalls eine gewisse Verbreitung in Byzanz gefunden.

3. *Quaestiones disputatae* [138]: In seinen beiden Kompendien, der S.c.G. und der S. Th., legte Thomas sozusagen seine Ergebnisse vor, um sie dann in den Quaestiones disputatae zu untersuchen und zu begründen. Aus dieser Reihe der elf verschiedenen Quaestiones disputatae wurden nur die Potentia und De Spiritualibus Creaturis ins Griechische übersetzt.

Bei den orthodoxen Griechen fand das Studium von De Potentia außerordentlich großes Interesse, weil Thomas darin das berühmte dogmatische Thema der Zeit untersuchte: die Frage des Hervorgangs des Heiligen Geistes. Als der Abschnitt dieses Buches, der sich auf den Heiligen Geist bezieht, übersetzt wurde, fand darin die kleine katholikenfreundliche Gruppe in Byzanz eine Beweisquelle, die sich für die Diskussionen zwischen ihr und den Orthodoxen als nützlich erweisen sollte. Die Orthodoxen aber kamen auf diese Weise in einen neuen direkten Kontakt mit der scholastischen Theologie des Mittelalters.

Wir wissen nicht, wer der Übersetzer der Quaestio disputata de Potentia war. Eines nur ist sicher, daß sich die Manuskripte dieser Schrift in zwei kleine Gruppen aufteilen: die eine überliefert fast den ganzen Text, die andere nur den 4. Artikel der q. 10 und auch diesen nicht vollständig. Zur ersten Gruppe gehören die nn. 1–4 unseres Katalogs; zur zweiten die nn. 5–7 [139]. Die Unterscheidung der Mss in zwei Gruppen hat darüber hinaus noch einen anderen Grund: der Übersetzer ist je ein anderer; leider sind uns beide unbekannt.

Die Übersetzung der Quaestio de Potentia trägt grundsätzlich zwei Titel, je nach den Mss-Gruppen, die diese Quaestio überliefern. Der Titel der ersten Gruppe übersetzt hauptsächlich den lateinischen Terminus ‚quaestiones' („Ζητήματά τινα Θωμᾶ τοῦ 'Ακινάτου, διδασκάλου τῶν Λατίνων") (Cod. Hierosol. 157, saec. 15, und Metochion des Hl. Grabes 331, saec. 17). Im Gegensatz dazu ist der Titel der zwei Manuskripte der zweiten Gruppe viel länger. Damit versucht der Übersetzer, die lateinischen Titel, sowohl des ganzen Werkes als auch der einzelnen Disputatio, wiederzugeben: „Θωμᾶ τοῦ ἀπὸ τῆς κηρύκων τάξεως ... ἐκ τῶν ἐν ταῖς διαλέξεσι ζητημάτων, ἐν τῷ περὶ δυνάμεως περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως" (Cod. Budapest. 13 und Vindobon. Theol. 190). Der Übersetzer kehrt den Titel um, als ob es hieße: Disputationes quaestionum.

[137] Ebd. 46.
[138] Ebd. 53–60.
[139] Ebd. 55–56.

Während die Quaestio de Potentia in mehreren Manuskripten überliefert wird, ist die De Spiritualibus Creaturis – soweit wir wissen – nur in einem Manuskript erhalten, d. h. im Coisl. 96, der aus dem Kloster der Megiste Lavra auf dem Athos stammt. Die Herkunft des Coisl. 96 erlaubt es uns, die Hypothese aufzustellen, daß möglicherweise die in ihm erhaltene Übersetzung von Prochoros Kydones verfertigt wurde, der von Jugend an in diesem genannten Kloster gelebt hat.

4. *De rationibus fidei (contra Saracenos, Graecos et Armenos) ad Cantorem Antiochenum* [140]: Diese Streitschrift des Aquinaten hat Demetrios Kydones übertragen. Dessen versichert uns die Überschrift seiner Übersetzung, die folgendermaßen lautet: „Des seligen Thomas 10 Kapitel an irgendeinen Antiochener Cantor, aus der lateinischen in die griechische Sprache übersetzt von Herrn Demetrios dem Kydones" (Cod. Vat. gr. 1122, fol. 84).

Der Codex 14 des Xenophon-Klosters auf dem Heiligen Berg [141] überliefert aus dem obengenannten Werk die Kapitel 7–10, ohne aber irgend etwas vom Autor oder Übersetzer zu erwähnen. Deswegen hat S. Lampros, der die Mss des hagioritischen Xenophon-Kloster katalogisierte, diesem Codex die Bezeichnung gegeben: „Ohne Überschrift" und „Von einem unbekannten Schriftsteller". G. Mercati [142] hat als erster bemerkt, daß der Text dieses Codex ohne Überschrift ein Teil des Werkes des Aquinaten „Ad Cantorem Ant." und durch Demetrios Kydones ins Griechische übertragen worden sei. Diese Bemerkung des hochgelehrten Kardinals G. Mercati ist nur zur Hälfte richtig, weil es sich hier zwar um eine Übersetzung des Werkes Ad Cantorem Ant. handelt, sein Übersetzer aber nicht Demetrios Kydones ist.

Zu diesem Ergebnis kamen wir nach einem Vergleich der Übersetzung, die vom Cod. Vat. gr. 1122 dem Kydones zugeschrieben wird, mit der anderen, die der Cod. 14 des Xenonphon-Klosters enthält. Der Unterschied der beiden Übertragungen liegt zutage. Wer aber der Verfasser der zweiten Übersetzung ist, bleibt im Dunkel. Es sei erwähnt, daß Matthaios Panaretos [143] in der Kritik, die er an der Theologie des Aquinaten geübt hat, schon die Übertragung des Anonymus vor Augen hatte.

So, wie das Werk De Rationibus Fidei ... zwei Übersetzer hatte, kennen wir den Text dieser Übersetzungen auch unter zwei Titeln. Charakteristisch für beide Titel ist, daß sie versäumen, die lateinischen Worte ‚contra Saracenos, Graecos et Armenos' wiederzugeben, während es Demetrios Kydones bei seiner Übersetzung der S. c. G. nicht unterlassen hatte, dieses Werk als „Buch gegen die Griechen" zu betiteln [144]. Diese Tatsache wird verständlich, wenn wir sie als Vorsichtsmaßnahme betrachten, die eine Erregung der Geister verhüten und den polemischen Charakter des Buches gegen die Ostchristen verbergen sollte.

5. *De Articulis Fidei et Ecclesiae Sacramentis ad Archiepiscopum Panormitanum* [145]: Dies kleine Werk des Thomas von Aquin, das in

---

[140] Ebd. 56–60.

[141] *S. Lampros*, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων, Α' (Cambridge 1895) p. 61.

[142] *G. Mercati*, Opere minori (1917–1936) IV (Città del Vaticano 1937) 58–59.

[143] Siehe den entsprechenden Abschnitt zu Panaretos in diesem Artikel 290 f.

[144] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 60. Zum originären kurzen Titel De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum siehe die ed. Lenonina t. XL, p. B-C (Romae 1968) B 55–6.

[145] Ebd. 60.

griechischer Übersetzung von zwei Codices in Moskau überliefert wird, scheint von Demetrios Kydones übertragen zu sein; der übersetzte Titel entspricht fast genau dem lateinischen Wortlaut. Im Vergleich zur Wiedergabe der Titel in anderen Übersetzungen aquinatischer Werke steht dieser seinem Original am nächsten.

6. *Devotissima Expositio super Symbolum Apostolorum* [146]: Die griechische Übersetzung dieses thomasischen Werkes wurde vordem von Montfaucon [147] dem Mönch Maximos Planudes zugeschrieben; dieser aber hatte keine Kenntnis der thomasischen Werke. Der Text, soweit er uns bekannt ist und soweit wir nach eingehender Durchforschung aller uns bekannten Kataloge griechischer Manuskripte wissen, ist nur von einem einzigen Codex überliefert, und zwar Ambros. 14 (saec. 15), fol. 1–89. Sein Inhalt ist: ‚Thomae Aquinatis in XII. Cap. distributa Fidei Orthodoxae seu super Symb. Apostolorum in Gr. conversa', fol. 1–89.

7. *Sermo de Festo Corporis Christi habitus in Consistorio pleno:* Diese Übersetzung von ungefähr zwei Dritteln des aquinatischen Originaltextes ist in drei Manuskripten erhalten: das erste, Escor. gr. Ψ IV 22, schreibt in späteren Randbemerkungen die Übertragung Demetrios Kydones zu: „Übersetzt aus dem römischen in den griechischen Dialekt von dem großen Philosophen und Geistesmann Herrn Demetrios dem Kydones" (fol. 1). R.-J. Loenertz spricht den Verdacht aus, daß die vorliegende Übersetzung vielleicht doch nicht von Kydones, sondern von Manuel Kalekas erstellt wurde, der seinerseits den Cod. Vat. gr. 1879 geschrieben hat, der auch die Übersetzung dieses Werkes bringt [148]. Bisher wurde im allgemeinen von M. Jugie [149], G. Mercati [150], H.-G. Beck [151] und anderen angenommen, daß diese Übertragung die eines anderen Werkes des Aquinaten darstellt, d. h. des Opusculum de Corpore et sanguine Domini. Doch wurde, soweit wir wissen, in Byzanz niemals eine griechische Übersetzung dieses Werkes vorgenommen.

8. *Pange lingua* (Hymnus): Dieser vom Aquinaten gedichtete Hymnus, der bis heute im Ritus der römischen Sakramentsandacht gesungen wird, hat eine rhythmische Übersetzung ins Griechische erhalten, die – unseres Wissens – nur von einem Manuskript, dem

---

[146] Ebd. 61.
[147] *Montfaucon,* Bibl. Bibliothecarum Mss. nova I (1739) 505E.
[148] *R.-J. Loenertz,* Correspondance de Manuel Calécas (Città del Vaticano 1950) 7.
[149] *M. Jugie,* Theologia Dogmatica Orientalis I (Parisiis 1926) 479.
[150] *G. Mercati,* Notizie di Procoro (oben Anm. 1) 506.
[151] *H.-G. Beck,* Kirche und theologische Literatur (oben Anm. 45) 734.

Valicell. 218 (saec. 18), überliefert wird. Der Übersetzer ist bis jetzt unbekannt [152].

9. *De Aeternitate Mundi contra Murmurantes:* Dieses thomasische Opusculum „Über die Ewigkeit der Welt" wurde von Prochoros Kydones ins Griechische übersetzt, was ausdrücklich im einzigen Cod. Vat. gr. 1102 erwähnt wird. Darin wird dieses Werk als Autograph des Prochoros überliefert [153].

10. *Prooemium des Kommentars zur Metaphysik des Aristoteles:* Übersetzer dieses Prooemium ist Prochoros Kydones; so nach dem eben genannten Codex, fol. 146b.

11. *Gennadios Scholarios* Επιτομαί, Μεταφράσεις καὶ Ὑπόμνημα: [154] Die eigene Achtung vor Thomas hat Gennadios Scholarios seinen Schülern mitgegeben, die von ihm erbaten, daß er hauptsächlich philosophische Werke des hl. Thomas übersetze und kommentiere. So gab er z. B. den Bitten des Matthaios Kamariotes nach und übersetzte und kommentierte das Opusculum ‚De ente et essentia'. Aus der Feder des Scholarios haben wir auch Epitomai hauptsächlich theologischer Werke des Aquinaten (S.c.G. und S. Th. p.I$^{a}$ und I$^{a}$ II$^{ae}$), andererseits Übersetzungen hauptsächlich philosophischer Werke (wie schon gesagt, von De ente et essentia), ferner des Kommentars zum Werk des Aristoteles „Über die Seele".

Diese Übersetzungen freilich und noch weniger die Epitomai haben keine breitere Wirkung auf das Zustandekommen der theologischen Strömungen in Byzanz ausgeübt, weil diese nur in einem engeren Kreis in Umlauf waren. Die Epitomai wurden von Scholarios für seinen ganz persönlichen Gebrauch verfaßt, wie er selbst gesteht [155]. Trotzdem haben diese Übertragungen einigermaßen den kleinen philosophisch-theologischen Kreis um Scholarios beeinflußt. Seine Schüler haben vielleicht unter dem Einfluß des westlichen Denkens nach einer Art philosophierender Theologie gesucht, die sie in den thomasischen Werken finden konnten, unter diesen besonders in De ente et essentia und im Kommentar zu De anima des Aristoteles. Die Wirkung dieser Übersetzungen aber beschränkte sich grundsätzlich auf den Kreis und die Epoche der hier behandelten Personen. Zu dieser Einengung hat selbstverständlich auch das für die allgemeine Bildung

---

[152] Siehe *A. Pertusi*, Di alcune traduzioni Greche di inni attributi a S. Tomaso e a S. Ambrogio: Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata 12 (1958) 142. Pertusi schlägt als wahrscheinliche Übersetzer vor: Demetrios Kydones, Manuel Chrysoloras, Manuel Kalekas.

[153] *G. Mercati*, Notizie di Procoro (oben Anm. 1) 33.

[154] Siehe *Verf.*, Griech. Übersetzungen 65–70.

[155] *L. Petit*, etc., Œuvres complètes de Georges (Gennade) Scholarios V (Paris 1931) 1–2.

ungünstige Klima beigetragen, das mit dem Fall der Kaiserstadt die Oberhand gewann.

**Epilog**

Der gelehrte Historiker Chrysostomos Papadopulos hat vor Jahren geschrieben: „Seit dem 14. Jahrhundert und darnach begannen... die Übersetzungen der Schriften der berühmteren scholastischen Theologen aus dem Lateinischen in die griechische Sprache. Diese aber haben keinen Einfluß auf die orthodoxe Theologie ausgeübt, wie die reiche Literatur jener Jahre bezeugt." [156]

Durch unsere Ausführungen wird deutlich, daß die Behauptung dieses hochgelehrten Erzbischofs von Athen unrichtig ist. Nicht nur Demetrios und Prochoros Kydones, Manuel Kalekas, Andreas Chrysoberges, Kardinal Bessarion und die übrigen in dieser Studie Genannten haben einen tiefgreifenden Einfluß der scholastischen Theologie und Philosophie des Fürsten der Scholastik erfahren, sondern vor allem auch Gennadios Scholarios selbst. Er wurde, wie wir gesehen haben, vom thomasischen System durch und durch geprägt. Die Auswirkungen und die Früchte dieses Einflusses blieben nicht auf das 14. und 15. Jahrhundert beschränkt, sondern haben auch Gültigkeit für die nachfolgenden Jahrhunderte erlangt [157], bis dann allerdings der Versklavung des Griechentums die geistige Lethargie folgte, in der jene, die darin lebten – mit wenigen Ausnahmen –, zu nichts anderem imstande waren, als abzuschreiben und nachzuahmen. Den Weg zu einer solchen, vornehmlich unbewußt und guten Glaubens geschehenden Hingabe an die Scholastik hat Gennadios Scholarios eröffnet.

Über diese Feststellung hinaus ist in diesem Zusammenhang zu sagen, daß heute noch – Jahrhunderte nach den Übersetzungen thomistischer Werke – wir Orthodoxen die scholastische Theologie und Philosophie des Mittelalters zu wenig kennen. Es trifft auch zu, daß die zeitgenössische westliche Theologie in vielem und mit Recht die scholastische Theologie anders bewertet, weil sie diese überwunden hat; dennoch lebt die scholastische Theologie mit ihr und in ihr – eine Tatsache, die bedeutet, daß unser Wunsch, die zeitgenössische westliche Theologie zu verstehen, nur in Erfüllung gehen kann, wenn wir ihre Wurzel und ihr Klima kennenlernen.

---

[156] Ἐξωτερικαὶ ἐπιδράσεις ἐπὶ τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας κατὰ τὸν ιστ' καί ιζ' αἰῶνα: Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Athen 1936–1937) 20.

[157] Siehe *J. Karmires*, Thomas des Aquinaten Summa Theologica I (Athen 1935) (griech. angeführt oben Anm. 1) 38: „Nach der Eroberung unterscheidet man zwei Richtungen: (1) die Richtung derer, die bei der Auslegung der Dogmen der alten Methode der Väter folgen; (2) die Richtung derer, die wenigstens teilweise die scholastische Methode des Westens rezipiert haben."

# Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios (ca. 1403—1472)*

Von Gerhard Podskalsky, S. J.

Εἴθε, ὦ βέλτιστε Θωμᾶ, μὴ ἐγένου ἐν Ἑσπέρᾳ, ἵνα καὶ εἶχες ἀνάγκην τῶν ἐκτροπῶν τῆς ἐκκλησίας ἐκείνης ὑπερδικεῖν, τῶν τε ἄλλων καὶ ἣν ἐπὶ τῇ τοῦ Πνεύματος ἐκπορεύσει καὶ τῇ διαφορᾷ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας πεπόνθει· ἢ γὰρ ἂν καὶ ἐν τοῖς θεολογικοῖς σου ἀδιάπτωτος ἦσθε, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἠθικοῖς τούτοις εἶ (Randbemerkung zum Résumé der $I^a$ $II^{ae}$: Œuvres VI, 1).

Kein anderer byzantinischer Theologe ist so tief in das Wesen des Thomismus, seine Inhalte und seine Methode, eingedrungen wie Gennadios Scholarios. Kein anderer hat sich gleichzeitig so sehr um eine Adaptation der Hochscholastik an die byzantinisch-patristische Tradition bemüht; kein anderer geriet dadurch bei Griechen und Lateinern so stark ins Zwielicht (so daß man bis ins 19. Jahrhundert an der Identität des Namensträgers zweifelte); und kein anderer erlebte – gemessen an der Breite und Originalität seines Werkes – einen so großen Mißerfolg, so geringe Nachwirkung, wie er.

Dies alles auf wenigen Seiten darzustellen, ist erschwert nicht nur durch den Umfang seines in Byzanz beispiellosen Gesamtwerkes [1], sondern auch durch das Fehlen detaillierter Quellenstudien und systematischer Monographien [2]. Unsere Bemühungen werden darum auf eine an vielen Stellen ergänzte Zusammenfassung des bisher vor allem von M. Jugie Geleisteten und einige hoffentlich weiterführende Bemerkungen hinauslaufen.

---

* Diese Untersuchung ist Teil einer größeren Arbeit über die Diskussion der theologischen Methodik in der byzantinischen Spätzeit (unter dem Einfluß der Scholastik).

[1] Œuvres complètes de Gennade Scholarios, ed. *L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie,* vol. I–VIII (Paris 1928–1936). (Im folgenden werden die Bände nur mit röm. Ziffern zitiert.) Eine leicht verbesserte Neuausgabe der Florentiner Konzilsreden (I 295–372) mit lat. Übers. ist in der röm. Edition der Dokumente dieses Konzils enthalten: Georgii Scholarii orationes in concilio Florentino habitae, ed. *J. Gill* (Rom 1964): Conc. Florentinum, Documenta et scriptores VIII, 1. – Der einzige bisher gelieferte Nachtrag ist ein kurzer polemischer Traktat gegen die Lateiner: Another Anti-Latin Work attributed to Gennadius Scholarius, ed. *C. J. G. Turner:* ByzZ 58 (1965) 337–347.

[2] Die ältere Literatur (vor Jugies Gesamtausgabe) ist veraltet; neuere Studien befassen sich vorwiegend mit historischen Fragen. J.s Anmerkungen, Einleitungen u. Aufsätze sind immer noch der verläßlichste Führer.

### 1. Der Übersetzer des hl. Thomas

Wie der ihm vorausgehende Initiator der thomistischen Bewegung in Byzanz, Demetrios Kydones [3], wuchs auch Gennadios Scholarios [4] zunächst als Übersetzer [5] in die thomistische Gedankenwelt hinein. Im Unterschied zu Kydones ist uns bei ihm nicht bekannt, wann und auf welche Weise er die lateinische Sprache erlernte [6], doch seine fast fehlerlosen Übersetzungen zeigen ihre musterhafte Beherrschung: Mehr als ein Viertel seiner überlieferten Werke besteht aus Kommentaren, Übersetzungen und resümierenden Kompendien der Opera des Aquinaten. Ein Verzeichnis dieser Werke und der sie enthaltenden Handschriften, das Jugies Angaben vervollständigt, verdanken wir St. G. Papadopulos [7]. Leider übergeht der Athener Byzantinist darin ohne die leiseste Erklärung nicht nur mit Sicherheit zugeschriebene, aber bisher unaufgefundene Übersetzungen, sondern auch zwei von Jugie edierte Schriften [8]. Darum seien hier noch einmal die Übersetzungen in der Reihenfolge ihrer Entstehung aufgeführt.

---

[3] Vgl. zu ihm: *St. G. Papadopulos,* Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμισταὶ καὶ Ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ (Athen 1967), bes. 78–90. Wichtige Rez. mit Ergänzungen, Verbesserungen, Ausstellungen: *N. G. Polites:* Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπ. 36 (1968) 429–433; *B. Kotter:* ZKirchGesch 89 (1970) 264–266. Papadopulos' Aufsatz in diesem Heft (Thomas in Byzanz, 274–304) stellt eine Neubearbeitung dieses Buches dar: vgl. bes. 274 f., 286 f., 296 f., 303 f. – Die Thomas-Übers. des Demetrios Kydones (darunter die Hauptwerke S. Th. und S. c. G.) sind noch nicht ediert. *L. Petit* hatte eine Edition vorbereitet (die Mss liegen im Institut français d'études byzantines, Paris). *J. Karmires* hat es dagegen vorgezogen, eine eigene neugriech. Übers. anzufertigen (Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου Σούμμα θεολογική, Α', τεύχη α' – β' (Athen 1935/1940). – Wir unterscheiden in unserem Artikel terminologisch zwischen thomasischer und thomistischer Theologie; dies entspricht westlichem Sprachgebrauch. Im Osten standen die Thomisten an Bekanntheit und Bedeutung so sehr hinter Thomas zurück, daß die entsprechenden Lehrdifferenzen kaum ins Bewußtsein traten.

[4] Die wichtigsten Arbeiten zu seiner Biographie (als Kirchenführer u. Theologe): die Einführungen M. Jugies zur Gesamtausgabe (vgl. Anm. 1!), bes. S. IX–XIV; VIII, 16*–19* (Chronologie der Werke) 20*–47*; *ders.*, Scholarios, Georges: DictThCath XIV 2 (1941) 1521–1527; *A. N. Diamantopulos,* Γεννάδιος ὁ Σχολάριος ὡς ἱστορικὴ πηγὴ τῶν περὶ τὴν ἅλωσιν χρόνων: Ἑλληνικά 9 (1936) 285–308; *H. G. Beck,* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (München 1959) 760–763: HAW II, 1; *J. Gill,* Personalities of the Council of Florence and other Essays (Oxford 1964) 79–94; zur Chronologie seiner drei Patriarchate: *V. Laurent,* Les premiers patriarches de C/ople sous domination turque (1454–1476): RevEtByz 26 (1968) 229–263; ferner: *C. J. G. Turner,* George-Gennadius Scholarius and the Union of Florence: JThStud N. S. 18 (1967) 83–103; *ders.*, The career of George-Gennadius Scholarius: Byzantion 39 (1969) 420–455 (die beiden letztgen. Artikel, Auszüge aus einer 1965 in Cambridge abgeschlossenen, unveröffentlichten These, bemühen sich um eine abgewogene Darstellung aller bisherigen Erkenntnisse und offenen Fragen. Dort ist auch alle weitere Sekundärliteratur verzeichnet).

[5] Œuvres VIII, 16*; *Turner,* The career . . ., 424–426 (Bekanntschaft mit früheren griech. Übers. aus der lat. Scholastik).

[6] *Turner,* The career . . ., 424 (u. 428): Empfehlung des Studiums der lat. Sprache, um die lat. Kultur aufnehmen zu können.

[7] Vgl. Anm. 3 (65–70; 150–155).

[8] Vgl. weiter unten Anm. 10 u. 12. – Auch in der Zusammenstellung der Codices finden sich die entsprechenden Lücken.

Unter seinem weltlichen Namen „Georgios (Kurteses) Scholarios" fand der spätere Patriarch am Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn einen ersten Arbeitsschwerpunkt in der Beschäftigung mit der aristotelischen Philosophie, besonders dessen Physik [9]. In diesem Zusammenhang lernte er Thomas als überragenden Aristoteles-Kommentator kennen und übersetzte zumindest zwei Bücher aus dessen Kommentar zu Aristoteles' ‚De physico auditu' [10]. Ein zweiter, fast gleichzeitig wirksamer Anziehungspunkt für Scholarios waren die logisch-technischen Standardwerke der Hochscholastik. Ist seine Übersetzung des Thomaskommentars zu den ‚Analytica posteriora' wohl für immer verloren [11], so findet sich unter den drei Übersetzungen logischer Werke auch der Traktat ‚De fallaciis', als dessen Verfasser Thomas umstritten ist [12]. Wichtig ist indessen, daß Scholarios selbst zweifelsfrei Thomas für dessen Autor hielt. Eine vertiefte Thomaskenntnis eröffnet sich Scholarios mit der Übersetzung des Kommentars zu Aristoteles' ‚De anima' [13]. Im Verlauf dieser Arbeit spürt er deutlich, daß Thomas nicht nur der Exegese des Alexander von Aphrodisias sachlich überlegen ist, sondern auch im Anschluß an Simplikios Aristoteles für den

---

[9] Vgl. die Randbemerkungen zur Physik des Aristoteles (Buch I–III), Œuvres VII, 486–509 (im Stile der Epitome aus Thomas' S. Th.); später folgten dann noch ausführlichere Erklärungen zu demselben Werk (Buch I–VIII), ebd. 349–408. Zwischen dieser letzten Schrift und den 9 Hymnen des eigenwilligen Johannes Kyparissiotes gibt es eine bemerkenswerte Übereinstimmung: vgl. *V. L. Dentakes,* Οἱ εἰς τὸν Ἰωάννην Κυπαρισσιώτην ἀποδιδόμενοι ἐννέα ὕμνοι εἰς τὸν τοῦ θεοῦ λόγον νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενοι (Athen 1964) 51* (= Ἡσυχαστικαὶ καὶ φιλοσοφικαὶ μελέται, 7). Liegt darin ein Hinweis auf ein gemeinsam benütztes Kompendium?

[10] Erhalten sind mit geringen Auslassungen die beiden ersten der insgesamt acht Bücher; vgl. Œuvres VIII, S. IV 134 (der Rest der „Prolegomena" ist in seiner Herkunft immer noch nicht geklärt) 163–254. – Papadopulos (vgl. Anm. 3!) erwähnt das Werk mit keinem Wort.

[11] VII 4, Z. 37–5, Z. 12. – Scholarios betont selbst, daß sein logisches Hauptwerk, der Kommentar zu Porphyrios' Isagoge, zu Aristoteles' Kategorien und Peri hermeneias (VII 7–348) der bei Thomas erlernten Kommentarmethode als der eindeutig besten folge: ebd. 5, Z. 23 (vgl. unten Anm. 56–59).

[12] VIII 255–282. Jugie hält das Werk (gg. Grabmann) für unecht: ebd. V, Anm. 2 (vgl. LThK, „Thomas von Aquin"). Auch dieses Werk übergeht Papadopulos (vgl. Anm. 3!) mit Schweigen, wie auch das in der vorhergehenden Anmerkung behandelte.

[13] VI 327–581. Eine philologische Untersuchung dieser Übers. (mit der Absicht, Übersetzungsfehler bzw. Abweichungen durch Quellenanalyse aufzuklären, wobei auch eine Reihe von Versehen in Jugies Edition berichtigt werden) hat *G. Brambillasca* unternommen: Prospettive di studio su opere di San Tommaso tradotte in greco: RivFilNeoscol 57 (1965) 403–419; *ders.,* Sulla traduzione greca di Giorgio Scolario al commento di S. Tommaso al De anima: Aevum 40 (1966) 242–253. – Zu der Bemerkung des Gennadios Scholarios, Thomas habe diesen Kommentar bei Johannes Philoponos (in lat. Übers.) kopiert (VI, S. X f., 327), der Jugie jedes reale Fundament abschreibt: vgl. *O. Schissel,* Kann die Expositio in De anima libros des Thomas Aquinas ein Kommentar des Johannes Philoponos zu Aristoteles περὶ ψυχῆς sein?: Byz.-Neugriech. Jahrbücher 9 (1930/32) 104–110, sowie die beiden Rez. von *H. Dondaine:* BullThom 6 (1940/42) 98 f. und *D. M. Cappuyns:* BullThAncMéd 3 (1938) 779 (Anm.). Diese Diskussion referierend, hält *D. A. Callus* die Frage für immer noch nicht endgültig bereinigt (Les sources de S. Thomas d'Aquin: Aristote et St. Thomas, ed. *P. Moraux* etc. (Louvain–Paris 1957) 127–129.

christlichen Glauben annehmbarer macht[14]. Schließlich übersetzte und kommentierte Scholarios für seinen Schüler Matthaios Kamariotes[15] das wohl meistgelesenste Werk des größten Scholastikers, ‚De ente et essentia'[16]. Auf den Inhalt des Kommentars werden wir noch einmal zurückkommen; aus seiner Einleitung sei hier nur herausgegriffen, daß Scholarios seine unerschütterliche Thomasverehrung („ich weiß nicht, wer ihn mehr geehrt hat als ich") keineswegs in Unkenntnis des westlichen Schulstreites zwischen Thomisten und Scotisten erworben hat, sich dagegen besonders durch die bis dahin unerreichte Breite der benutzten „übereinstimmenden Quellen" aus West und Ost beeindruckt zeigt[17].

Keine Übersetzungen und doch weitgehend dem Text folgend, waren die der um ein Jahrhundert früheren Erstübersetzung des Demetrios Kydones verpflichteten Auszüge aus der ‚Summa contra Gentiles' und der ‚Summa Theologica' ($I^a$, $I^a$ $II^{ae}$) mehr für den persönlichen Gebrauch als die Veröffentlichung bestimmt[18]. Über die Umstände, die ihn zur Abfassung dieser „Handbibliothek" veranlaßten (zunächst umfaßte sie nur die ausführlich exzerpierte S. c. G. und die stärker verkürzte Prima der S. Th.), berichtet Scholarios in einem kurzen Vorwort[19]. Empfängt Thomas auch hier wieder reiches Lob als weiser Ausleger der aristotelischen Philosophie sowie des Alten und Neuen Testamentes, die ihn alles in allem zum ‚ἄριστος τῆς χριστιανικῆς θεολογίας ἐξηγητὴς καὶ συνόπτης' machen, so präzisiert Scholarios die im Prolog zu ‚De ente et essentia' vage geäußerten „wenigen" Vorbehalte: Sie betreffen die Lehren vom Ausgang des Hl. Geistes und von der Unterscheidung von Wesen und Energien in Gott, für die er sich „bis zum Blut" eingesetzt habe.

Das Gesamturteil über den literarischen Wert der Übersetzungen bzw. Auszüge kann nur höchst positiv sein: Klarheit des Stiles, Genauigkeit in der Wiedergabe der wissenschaftlichen Termini, mit viel Sprachgefühl in der Wort(er)findung, Blick für das Wesentliche eines Abschnittes, kurz: alles, was zur kongenialen Erfassung eines Autors gehört, kennzeichnen die schöpferische Eigenleistung, der eine Reihe von Versehen und Fehlübersetzungen keinen Abbruch tun.

---

[14] IV 399, Z. 20–400, Z. 5.

[15] Vgl. *A. Biedl*, Matthaeus Camariotes, Specimen prosopographiae byzantinae: ByzZ 35 (1935) 337–339.

[16] VI 154–177 (Text), 177–326 (Kommentar). Auf die Übers. dieses Werks verwandte Scholarios besondere Mühe: Neben der Erstübersetzung gibt es eine überarbeitete Version (VI 154).

[17] VI 177–180; zur ausgewogenen Väterbenutzung vgl. auch II 94, Z. 15 ff.

[18] V 2–510; VI 1–153; zur Wertung der Übers. vgl. V S. V–IX. Eine erste Einführung hatte *M. Rackl* gegeben: Eine griechische Abbreviatio der Prima Secundae des hl. Thomas von Aquin: DivThom 9 (1922) 50–59.

[19] V 1 f.

### 2. Der thomistische Theologe

Hätte Gennadios Scholarios, in welchem Ausmaß auch immer, Thomas nur übersetzt und exzerpiert (komprimiert), so könnte man ihm unter den byzantinischen Philothomisten dennoch keinen besonderen Rang zusprechen. Seine Intention ging jedoch weiter, indem er die lateinische Theologie, und gerade das, was Thomas inhaltlich und methodisch an Neuem, Ungewohntem zu bieten hatte, in der byzantinischen Kirche heimisch zu machen versuchte: In der Verfolgung dieser Absicht gibt es keinen grundsätzlichen Bruch, auch nicht in der zweiten Hälfte seines Lebens, die durch die antiunionistische Reaktion gekennzeichnet ist.

*a) Inhaltliche Berührungspunkte:* Die Fülle der inhaltlichen Berührungspunkte mit Thomas von Aquin und die gelegentlichen Anspielungen auf andere scholastische Autoren und Schulen, vor allem Albert den Gr. und die Scotisten, zeigen deutlich, daß Scholarios nicht nur über eine minuziöse Detailkenntnis der thomasischen Hauptwerke und einiger Opuscula verfügte, die den Rahmen seiner Übersetzungen und Kompendien weit überschritt, sondern daß er auch den Abstand an Belesenheit, Klarheit und Tiefe, der Thomas von den übrigen Scholastikern trennte, angemessen abschätzte. Diese fundamentale Achtungsvorgabe hinderte ihn andererseits nicht, gelegentlich Thomas sachlich zu widersprechen bzw. die scotische Sentenz vorzuziehen. Die aus den letzten Lebensjahren stammende Homilie auf die Inkarnation Christi [20] enthält nach einer positiven Anspielung auf Augustinus' psychologische Trinitätssymbolik [21] den ganzen Katalog der heilsgeschichtlichen Mysterien, von der Erschaffung und dem Fall der menschlichen Seele bis zur Konvenienz und Verwirklichung der Menschwerdung, so wie wir ihn auch bei Thomas von Aquin wiederfinden [22]. Ähnlich steht es mit zwei vermutlich der gleichen Epoche angehörenden Lehrstücken über dasselbe Thema: Im ersten (Form: Ἀπορία – Ἀπόκρισις) hebt Scholarios besonders die auctoritas Dei als Glaubensmotiv hervor [23], im

[20] I 223–237.

[21] Ebd., 227, Z. 21 f.–236, Z. 15; 237, Z. 2 f.: vgl. Augustinus, De Trin. 1. 9, c. 4; 1. 10, c. 11. – Die Schwankungen in Scholarios' Einstellung zu Augustinus' psychologischer Trinitätslehre von der lange vorherrschenden, uneingeschränkten Zustimmung zu Kritik und Ablehnung und wieder zurück zur positiven Sicht hat *M. Jugie* ausführlich dargestellt: Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia dissidentium II (Paris 1933) 279–285. – Zu seiner Kritik von Maximos Planudes' ‚De trinitate'-Übersetzung: vgl. *W. O. Schmitt*, Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen des Maximos Planudes und die moderne Forschung: JbÖstByzGes 17 (1968) 132.

[22] Die inhaltlichen Parallelen sind über die ganze S. Th. verstreut; man vgl. z. B. zu nr. 6 (I 228 f.): Iª q. 93, a. 5–9, bes. 7 f.; zu nr. 9 (I 232, Z. 2–10): IIIª q. 2, a. 1–5.

[23] Als Vergleichsgrundlage kann die ganze IIIª dienen; zur auctoritas divina (nr. 2/III 345, Z. 22–37; nr. 3 ebd. 348, Z. 30–349, Z. 3. 13–20): Iª q. 1, a. 8. – Auch in dieser Schrift findet sich ein positiver Hinweis auf Augustinus' De Trin.: 356 Z. 18–25.

zweiten widerlegt er den Irrtum, daß Inkarnation die Annahme der Idee Menschheit bedeute [24].

Aus der thomistischen Schöpfungslehre übernimmt Scholarios besonders die These, daß die Schöpfung das Werk der Trinität als ganzer sei [25]. Neu für die byzantinische Theologie ist die realistische Sicht des irdischen Paradieses, in dem der Baum des Lebens das Leben verlängert, während der Baum der Erkenntnis dem ersten Menschen die Unsterblichkeit verleiht [26]. Wiederum im Anschluß an die von Thomas systematisch fundierte Lehre des Augustinus sieht Scholarios die menschliche Seele als Abbild der Trinität, in ihrem immanenten Handeln der Erkenntnis und Liebe [27]. Ebenfalls ungewohnt innerhalb der byzantinischen Theologie war auch die Sicht des Patriarchen über Vorsehung und Vorherbestimmung [28]. Alle diesbezüglichen Schriften sind nach dem Fall von Konstantinopel geschrieben, als Scholarios die Hoffnung auf eine Rettung des Reiches durch die Kirchenunion begraben hatte und nach neuen Leitlinien für die Zukunft seines Volkes und der byzantinischen Kirche Ausschau hielt [29]. Gennadios sucht in dieser Lage – ohne auf das Zerbrechen der kirchenpolitischen Erwartungen direkt anzuspielen – Trost und Stütze in der Lehre von der umfassenden Vorherbestimmung (bzw. Verwerfung) der Menschheit, der jeder einzelne und jedes Volk unterworfen sind. Ihr voraus geht freilich das Mysterium des göttlichen Vorherwissens, so daß der freie Wille des Menschen, seine Bestimmung über Gewährung oder Entzug des concursus divinus nicht gefährdet sind [30]. Vielleicht kann man diese fünf Traktate als das theologische Hauptwerk des Scholarios bezeichnen, in dem er übrigens neben der eigenen, am Beispiel Johannes' des Täufers und des Herodes exemplifizierten Grundidee auch eine stattliche Reihe von griechischen und lateinischen Vätern zu Rate zieht.

Zeitlich und inhaltlich der Prädestinationslehre nahestehend, ist die häufige Beschäftigung mit der Sündentheologie auffallend. Was vor-

---

[24] III 390–396; vgl. zu nr. 2 (391 f.): III[a] q. 4, a. 4.

[25] III 64, Z. 10–12 (cf. II 377, Z. 20 f.): vgl. I[a] q. 45, a. 6; im Anschluß ist auch (ablehnend) die abweichende Meinung des Duns Scotus referiert (ebd. Z. 13 f.).

[26] III 338–343: vgl. I[a] q. 97, a. 4 (u. q. 102, a. 1).

[27] Der Gedanke ist Teil eines polemischen, gegen die „Atheisten, Automatisten und Polytheisten" (= Plethon) gerichteten Traktats und wird im Anschluß an Gen 1, 26 entwickelt: IV 181–189; vgl. I[a] q. 79 f., bes. q. 79, a. 1.

[28] Vgl. *H. Beck*, Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner (Rom 1937): OrChrAnal 114. Die These liefert die gesamte literarische u. systematische Vorbereitung der Lehre des Scholarios. – *M. L. Pharantos*, Περὶ θείας Προνοίας καὶ προορισμοῦ κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου (Athen 1966) (thomist. Einfluß: 249–255) bringt darüber hinaus nichts Neues.

[29] Vgl. *Turner*, The career ... (Anm. 4!) 447–455; *ders.*, Pages from late Byzantine Philosophy of History: ByzZ 57 (1964) 365–372.

[30] III 390–460, bes. 1. Traktat (nr. 16–19/402–407) u. 3. Traktat (nr. 11–14/435–439): vgl. I[a] q. 23–24.

her nur allgemein [31] und global angeklungen war [32], erfährt nun eine eingehendere Darstellung in der Diatribe über den Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden [33]. Neben den zahlreichen, teils wörtlichen Übereinstimmungen mit Thomas von Aquin [34] begegnen wir hier erstmals auch einer unverhohlenen Lehrabweichung vom gepriesenen Meister [35].

Ausschließlich an Thomas orientiert sind zwei Abhandlungen zur Angelologie, die der Frage eines möglichen, wenn auch nur akzidentellen Erkenntnisfortschritts der Engel nachgehen [36]: Auch hier muß die verlockende Überzeugungskraft im spekulativen Genius des Aquinaten für die Annahme der byzantinischer Tradition fremden Denkweise ausschlaggebend gewesen sein [37]. Zentraler und für die praktische Theologie bedeutungsvoller ist die Brücke, die Scholarios zur thomasischen Eucharistielehre schlägt. Eine Homilie über das Geheimnis der Eucharistie, die der konfessionellen Kontroverse vergangener Jahrhunderte gerne als Beweismittel galt, ist nicht nur im Aufbau und Gedankenablauf von einem Opusculum des Thomas inspiriert, sondern machte darüber hinaus erstmalig den bis dahin nicht eindeutig rezipierten Terminus ‚μετουσίωσις' im orthodoxen Sprachgebrauch heimisch [38].

Für das Maß der Annäherung an die lateinische Kirche ist es vielleicht nicht belanglos, daß Scholarios sich auch in einer an sich zweit-

[31] Vgl. die für Byzanz erstmalig aufgegriffene Abhandlung über die Moralität der actus humani: III 407–416: cf. $I^a$ $II^{ae}$, q. 6 u. 72.

[32] Die sieben Hauptsünden: IV 194, Z. 5–38; der Abschnitt zeigt lat. Einfluß (Z. 28).

[33] IV 274–284.

[34] Parallelen sind über die ganze $I^a$ $II^{ae}$ und $II^a$ $II^{ea}$ hin zu finden: vgl. bes. zu nr. 4 (276 f.): $II^a$ $II^{ae}$, q. 25, a. 1 u. 8; q. 103, a. 3; zu nr. 8 (282, Z. 4–15): $II^a$ $II^{ae}$ q. 162, a. 7; (282, Z. 16–21): $II^a$ $II^{ae}$, q. 162, a. 4 (wörtlich); (282, Z. 22–26): $II^a$ $II^{ae}$, q. 36, a. 4 (wörtlich); (282, Z. 33–283, Z. 2): $II^a$ $II^{ae}$, q. 35, a. 4. Das Thema von IV 282 f. (vgl. ebd. 194, 5–38) ist wieder aufgegriffen in IV 307, Z. 20–308, Z. 39. – Zu IV 306, Z. 31–307, Z. 5: vgl. $I^a$ $II^{ae}$, q. 72.

[35] Während für Thomas von Aquin die Schwere der Sünde generell von der Intention ihres Urhebers abhängig ist ($II^a$ $II^{ae}$, q. 72, a. 2; ebenso: 73, 2; 75, 1; 76, 3) bringt Scholarios für einige Fälle das Maß der Tatausführung ins Spiel: nr. 2 u. 3 (275 f.).

[36] III 396–407: vgl. $I^a$, q. 62, a. 9; q. 58, a. 7. – Vgl. Symeon der Neue Theologe, Hymne II, éd. *J. Koder / J. Paramelle* (Paris 1956) 186, Z. 128–135 (= Sources Chr 156).

[37] Eine freiere Benutzung der Summa verrät sich in der Eratapokrisis über den dritten Himmel (IV 209 f.): vgl. $I^a$, q. 68, a. 4. Zum Gesamt der Schrift und ihres Einflusses, jedoch nicht zu diesem Abschnitt: vgl. *E. v. Dobschütz*, Ein Schreiben des Patriarchen Gennadios Scholarios an den Fürsten Georg von Serbien: ArchSlavPhilol 27 (1905) 246–257.

[38] I 123–136 (zu 129 ff.: vgl. *Thomas von Aquin*, Opusculum de sacramento eucharistiae ad modum praedicamentorum; aus den zehn aristotelischen Kategorien, unter denen das Sakrament gesichtet wird, greift Scholarios vor allem ‚substantia', ‚quantum' und ‚ubi' heraus). – Zur ‚μετουσίωσις' (128, Z. 5; vgl. III 202, Z. 4; IV 309, Z. 15: Abendmahlsbericht entscheidend für Konsekration, nicht Epiklese: cf. $III^a$ q. 74, q. 78, q. 82, q. 83 [a. 3]): vgl. *M. Jugie*, Le mot transsubstantiation chez les Grecs avant 1629: EchOr 10 (1907) 5–12; *ders.*, La forme de l'Eucharistie d'après Georges Scholarios, ebd. 33 (1934) 289–297.

rangigen, aber die lateinisch-griechische Kontroverse mitbelastenden Streitfrage wie dem Fasten[39] nicht scheut, die S. c. G. einzusehen[40]. Auch die anschließende Unterweisung über das Almosen weist Parallelen zu einer thomistischen Quaestio auf, die eine Abhängigkeit nahelegen[41].

Neben der thomasischen Theologie war Scholarios auch von der sie grundlegenden Philosophie fasziniert. Typisch aristotelisch-scholastische Probleme wie Vernunft – Instinkt[42], Individuation[43], aktive und passive Bewegung[44] und Gottes Erkenntnis der Futuribilien[45] fließen in seine eigenen philosophischen Kommentare ein. Die Unsterblichkeit der Seele gilt ihm im thomasischen Sinne als bewiesen[46]. Die zusammenfassende Bilanz zeigt, daß der thomasische Einfluß in den Werken des Scholarios nie sklavisches Kopieren bedeutet – die Zahl der wörtlichen Übernahmen ist gering, und Thomas ist in keinem Werk die einzige Quelle[47]. Die Auswertung des Lieblingsautors verrät nicht nur literarische Gewandtheit – oft ist das literarische Genus bei Scholarios völlig verschieden von der Vorlage –, sondern auch theologische Eigenständigkeit bis hin zum sachlichen und offenen Widerspruch, wie wir noch sehen werden. Dabei bleibt jedoch immer ein vornehmer Ton gewahrt, der sich nicht nur von der Polemik früherer Jahrhunderte, sondern auch der seiner Zeitgenossen wohltuend abhebt.

*b) Methodische Übereinstimmungen:* Die vielleicht eindringlichste Reflexion über den Kern der scholastischen Methode und ihren potentiell beispielhaften Nutzen für den theologischen Unterricht in Byzanz ist in der Antwort auf die Syllogismen des hartnäckigsten Verteidigers der Orthodoxie auf dem Konzil von Ferrara-Florenz, Markos Eugenikos, enthalten[48]. Ohne die von Jugie aufgestellten Kriterien für ihre

---

[39] Vgl. Περὶ τῶν Φράγγων . . ., ed. *J. Hergenröther*, Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia (Regensburg 1869) 62–71, bes. 64.

[40] I 81–91: vgl. II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 147, a. 5. Unter den vielen im Zusammenhang mit dem 40tägigen Fasten behandelten Beispielen für die Tetraktys figuriert auch das lat. Quadrivium (87, Z. 8 f.).

[41] I 91–102. Zu 99 f. vgl. II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 32, a. 5 (das Zitat aus Basileios sowie mehrere Schriftzitate sind identisch).

[42] VII 18, Z. 29 ff.: vgl. I$^{a}$ q. 83, a. 1; I$^{a}$ II$^{ae}$, q. 17, a. 2.

[43] Ebd. 77, Z. 18–21: vgl. I$^{a}$, q. 75, a. 5.

[44] Ebd. 135, Z. 24–26: vgl. III$^{a}$, q. 32, a. 4.

[45] Ebd. 300, Z. 28–31 (*einziges* von Scholarios gekennzeichnetes Zitat!): vgl. I$^{a}$, q. 14, a. 13. Scholarios stellt diesen Hinweis ans Ende einer ganz im thomistischen Stil verfaßten Quaestio (Ζήτημα) in einem aristotelischen Kontext: ebd. 297–300.

[46] I 265, Z. 13 ff.: vgl. II$^{a}$ II$^{ae}$, q. 164, a. 1.

[47] Vgl. zur Vielfalt der patristischen Quellen: II 497–509 (Index). Leider sind nicht alle Bände so gründlich auf die direkten und indirekten Zitationen hin aufgearbeitet. Bd. I, III–VIII haben nur eine Tabelle der Eigennamen (ohne Quellen). – Zur Benutzung anderer scholastischer Autoren: vgl. *Turner*, The career . . . (Anm. 4!) 427 (unvollständig).

[48] III 476–538 (Die Widerlegung des Scholarios umfaßt die ersten 17 Syllogismen des Markos Eugenikos; den Rest widerlegte Bessarion [PG 161, 138–244]). Die Edition v. Hergenröther in PG 161, 11–138 ist ebenfalls zuverlässig.

Authentizität stichhaltig widerlegen zu können, wurde Scholarios' Autorschaft bis in die jüngste Zeit immer noch vereinzelt bestritten [49]. Gerade in unserem Kontext wird jedoch die augenfällige Verbindung zu anderen Schriften hervortreten.

Für die Unionsgegner und besonders gegenüber Markos Eugenikos, der zwar in der patristischen Literatur belesen ist und auch Thomas kennt und zitiert [50], das Neue und Einmalige seiner theologischen Methode jedoch nicht erfaßt, wenn er ihn satzhaft zur Anklage zurechtlegt und unter die zahllosen Vertreter lateinischer „Technologie" einreiht, stellt Scholarios in einem knappen Statement zusammen, was er für den entscheidenden Vorsprung der lateinischen Theologen hält. Nicht noch so große Belesenheit oder Studium der Rhetorik noch auch das Urteil der ungebildeten Masse begründe bei ihnen die Geltung des wissenschaftlichen Lehrers, vielmehr könne keiner Magister der Philosophie werden, bevor er nicht Aristoteles und seine alten und neuen Kommentatoren studiert und sein Wissen in vielerlei Disputationen und Fragen unter Beweis gestellt habe. Ebenso vertraue man auch den Unterricht der Theologie niemandem an, wenn er nicht zuvor nach langen Studien öffentlich von Doktoren in seiner Befähigung erprobt worden sei. Zunächst müsse man ein tüchtiger Philosoph und Dialektiker sein, dann könne man an die Theologie herangehen. So sei man unter den Lateinern sehr darauf bedacht, daß keiner sich und anderen Schaden zufüge, nur weil er in Unkenntnis von Methode und Technik an die höchste Wissenschaft herantrete. Wie solle auch jemand richtige und falsche Konsequenzen aus Prinzipien erkennen und überhaupt eine Meinung auf sicherer Grundlage beurteilen können, wenn er nicht zuvor Dialektik erlernt und in verschiedenen Disziplinen angewandt, wenn er nicht vieles aus der Philosophie aufgenommen habe, nicht, um damit die Theologie zu begründen, sondern um sie auszubauen und zu entwickeln? Wer sich darum ohne Methode und Urteilsnormen an die Theologie heranwage, könne leicht authentische Dogmen als falsch zurückweisen oder Falsches (als echt) annehmen, kurz: leichtfertig über

---

[49] Zu *Jugies* vielfältigen Argumenten: vgl. III, S. XLV–L; VIII, 42*–47*; L'unionisme de Georges Scholarios: EchOr 36 (1937) 65–86; Scholarios, Georges (s. Anm. 4) 1541 f., 1556–1558. Jugies Meinung schließen sich vorbehaltlos an: *V. Laurent*, Les „mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de C/ople, sur le Concile de Florence (1438–1439) (Paris 1971) (= Conc. Flor. 9) 11, Anm. 7; J. Gill (s. Anm. 4) 85; Turner (Anm. 4) 93. Dagegen sprechen: Beck (Anm. 4) 767 (ohne Angabe von Gründen) sowie im Anschluß an ihn Papadopulos (Anm. 2) 114–116. (Die irrige Annahme eines anonymen Autors führt P. auch zur unzutreffenden Schlußfolgerung eines nur „bedingten" Thomismus, der die Schwächen des Systems zu erkennen beginne.)

[50] Der Umfang seiner Thomaskenntnis steht jedoch in keinem Vergleich zu Scholarios; Markos sieht Thomas nur mit den Augen des Polemikers, der nach Angriffspunkten sucht – das bedeutet Konzentration auf weniges. Vgl. neuestens *K.G. Mamones*, Μάρκος ὁ Εὐγενικός. Βίος καὶ ἔργον: Θεολογία 25 (1954) 377–404; 521–575; *dies.*, Ἐπὶ τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ: Ἀθηνᾶ 59 (1955) 198–221.

Dinge urteilen, weil er sich darin erfahren dünke. Wie könne man angesichts dieser Vorbildung der Lateiner annehmen, daß sie in ihrer theologischen Lehre ihren eigenen Prinzipien widersprächen, daß sie zwar gute Geometer und Physiker besäßen, aber schlechte Theologen, die ihre eigene Widersprüchlichkeit nicht erkennen sollten? [51]

Auf dem Hintergrund dieses „Theologenspiegels" kann es nicht verwundern, daß Scholarios und Gleichgesinnte, zumindest in der Phase des Unionskonzils, sich in Sprache, Kultur und Wissenschaft den Lateinern näher verwandt fühlten als einigen ihrer eigens nicht näher bezeichneten Glaubensgenossen (ὁμοδοξοῦτες) [52]. Doch hält er all jenen, die ihn als ‚λατινόφρων' (was kulturelle *und* dogmatische Affinität bedeuten kann) anprangern wollen, entgegen, daß er sehr wohl zwischen Hochschätzung der lateinischen Sprache und Kultur, d. h. des Studiensystems [53], und Konversion zur lateinischen Kirche zu unterscheiden wisse. Ihm gehe es allein darum, den wissenschaftlichen Vorsprung der Italiener aufzuholen, was das Studium ihrer Sprache einschließe. Statt sich des traurigen Zustandes der Studien in der Hauptstadt bewußt zu werden, in der es vielleicht nur „drei oder vier" wirkliche Gelehrte gebe, legten es die Unwissenden darauf ab, die Anklage der Häresie (als λατινόφρων) gegen jeden zu erheben, der logische Beweisführung und Methodik beherrsche [54]. Es paßt zu diesem düsteren Bild, wenn Scholarios gesteht, daß er sein Wissen in Rhetorik, Philosophie und Theologie nur eigenem Studium verdanke, da es keinen Lehrer gegeben habe, der dieses Namens würdig gewesen sei [55]. Weil er unter den Zeitgenossen keine Philosophen finden konnte, habe er sich den alten Lehrern, d. h. den Kommentatoren des Aristoteles, zugewandt; unter ihnen sei Averroes der bedeutendste. Die Lateiner besäßen jedoch nicht nur Übersetzungen aller griechischen, sondern auch arabischen und persischen Kommentarwerke. In seinen eigenen Kommentaren zur Logik, die den Schlüssel zu allen anderen Wissenschaften berge, folge er darum – als erster Grieche! – uneingeschränkt der lateinischen Methode, falls nicht, wie im Fall der ‚Analytica posteriora', ein Kommentar des Thomas von Aquin vorliege, dessen Übersetzung jede

---

[51] III 491, Z. 1–493, Z. 15. – Man vergleiche damit nur die schablonenhaften Urteile, die der Fanatiker Maximos der Grieche (slawisch auch: Maxim Grek) (1470 bis 1556) trotz seiner intimen Kenntnis Italiens aus den Jahren seiner Studien und Konversion nach seiner Rückkehr zur Orthodoxie abgab: *A. Palmieri*, Un' opera polemica di Massimo in greco tradotta da Giorgio Krijanitch: Bessarione 16 (1912) 66 f.

[52] Vierte Konzilsrede: I 334.

[53] Verteidigungsrede gegen den Vorwurf des Latinismus: I 376–389, bes. 382, Z. 31–383, Z. 24; 386, Z. 29–387, Z. 6.

[54] Brief an seine Schüler: IV 403–410, bes. 405, Z. 21–407, Z. 2. – Vgl. VII 2–4 (4, Z. 9: auch dort die Rede von „drei bis vier" Gelehrten in K/opel).

[55] Brief an Markos Eugenikos: IV 446, Z. 9–13.

eigene Bemühung überflüssig mache[56]. Die für ihn vorbildliche Methode wird dann ausführlich beschrieben: Präliminarien, Textaufteilung, Kommentar nach Perikopen, Quästionen, Objektionen, Responsionen; kurz: dasselbe Vorgehen, wie es Thomas von Averroes übernommen und ausgebaut hat[57]. Getreu diesem Programm wählt er als Auftakt seiner Schriften das Lob der Weisheit aus der S. c. G.[58]. Auch im Vorwort seines Kommentars zu ‚De ente et essentia' betont Scholarios, daß er Thomas, den von der römischen Kirche offiziell anerkannten Lehrer, in Inhalt und Methode unvermischt, d. h. ohne Einflechtung der scotischen Sentenz, sprechen lassen möchte[59].

Scholarios verfolgt also konsequent ein wohlüberlegtes und klar definiertes Ziel: den Aufbau bzw. die Rückgewinnung einer auf aristotelischer Philosophie begründeten theologischen Wissenschaft, die das eigene Erbe mit einbringt, gleichzeitig aber gegenüber der lateinischen Theologie seiner Zeit präsentierbar[60] und gesprächsfähig ist. Seiner nie aufgehobenen, aber in ihrer Intensität bzw. Interpretation schwankenden Treue zur Orthodoxie ist es zuzuschreiben, wenn er, vor allem in der Trinitätsdebatte, gelegentlich auf scheinbar unstimmige Topoi der byzantinischen Kontroverse zurückgreift: So stellt er bald nach der Rückkehr von Florenz ein Florilegium dialektik- und analogiefeindlicher Väterstellen zusammen (ohne die Frage ihrer eventuellen dialektischen Einbettung zu berücksichtigen)[61]. Augustinus wirft er einen unzulässigen Neuplatonismus vor[62]; selbst der von Neilos Kabasilas, dem meistgelesensten antithomistischen Polemiker[63], aus der Eunomios-Kontroverse entlehnte Terminus der (aristotelischen) „Technologie", der seit Barlaam von Seminara als Haupteinwand gegen die lateinische Scholastik endlos wiederholt wurde, wird gelegentlich aufgegriffen[64]. Aber eine vereinzelte Warnung vor den Gefahren des

[56] Widmungsbrief zu den logischen Schriften an Konstantinos Palaiologos: VII 1–6, bes. 2, Z. 28–5, Z. 11.
[57] VII 5, Z. 13 ff.
[58] VII 7 (= S. c. G. I 2).
[59] VI 177–180, bes. 179, Z. 25–180, Z. 26. In einer Fußnote (ebd. 180, Z. 30–35) werden Thomismus und Scotismus als „αἱρέσεις" bezeichnet, und zur Erklärung wird auf die klass. griech. Philosophenschulen verwiesen. – Vgl. ein Epigramm des Johannes Geometres (10. Jh.): PG 106, 921B sowie Nikeph. Blemmydes (13. Jh.): PG 142, 725C–728D.
[60] Vgl. VII 6, Z. 6–9.
[61] II 272–279.
[62] II 65–68, bes. 67; vgl. jedoch IV 328 (Fußnote: Autograph Scholarios).
[63] Vgl. die Teiledition seines Hauptwerkes: Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti (Città del Vaticano 1945) (= ST 116). Daß Neilos sein Hauptargument (keine analogia entis, darum keine Fundamentaltheologie bzw. philosophisch explizierte Dogmatik möglich) seinem „Gegner" Barlaam entnommen hatte, zeigt *G. Schirò*, Il paradosso di Nilo Cabasila: StudBizNeoell 9 (1957) 362–388. Im übrigen hatte Scholarios gegen ihn (und obige Schrift?) eine (verlorene) Erwiderung verfaßt: III 496, Z. 34–497, Z. 6. Auch sonst erwähnt er ihn öfters in seinen Werken, teils lobend (II 485 f.), teils ablehnend (VIII 502).
[64] I 358, Z. 27 f.; II 77, Z. 18.

Syllogismus [65] kann die Tatsache nicht aufwiegen, daß Scholarios den Syllogismus in Theorie [66] und Praxis [67] unerläßlich findet. Bezeichnend dafür ist auch, daß er seinen Lehrern Demetrios Kydones und dessen Schüler Manuel Kalekas OP nur ihren Übertritt zum lateinischen Dogma, nicht ihre Thomasverehrung, übelnahm [68]. Wenn Scholarios überhaupt in der Scholastik eine Bedrohung gesehen hätte, dann nicht im Sinne eines glaubensfeindlichen Rationalismus, sondern höchstens einer unzumutbaren Überlagerung einiger Dogmeninhalte der eigenen Tradition.

### 3. Der Kritiker des hl. Thomas

Damit kommen wir zu einem letzten, wichtigen Punkt der Thomasrezeption, der Kritik an der thomistischen Theologie. Sie sollte nicht nur negativ gesehen werden, ist sie doch nach allem Überschwang früherer Thomasübersetzer und -bearbeiter und der eigenen Faszination ein erstes Anzeichen einer beginnenden Eigenständigkeit, die aus dem Kindesalter des bloßen Aufnehmens ins Erwachsenendasein der einhaltenden Reflexion und der schöpferischen Gestaltung führen sollte. Die Kritik konzentriert sich auf zwei Bereiche: den Hervorgang des Hl. Geistes und die Unterscheidung von Wesen und Energien Gottes. Daneben gibt es eine Reihe von Lehrabweichungen sekundärer Art, die jedoch mehr der Verbundenheit mit der eigenen Tradition als der gewollten Konfrontation zuzuschreiben sind.

Es ist hier weder notwendig noch angebracht, Scholarios' nuancierte und zuweilen von kirchenpolitischen Gesichtspunkten mitbestimmte Lehre über den Ausgang des Hl. Geistes als Ganzes darzulegen; das diesbezügliche Schrifttum umfaßt mehrere Bände seines Gesamtwerkes [69]. Obwohl er die photianische Position grundsätzlich nie verließ, machte er doch den Lateinern sowohl auf dem Florentiner Konzil [70], das er später als unzuständig verwarf, als auch in der Folgezeit Zugeständnisse, die bis dahin in der orthodoxen Kirche undenkbar gewesen waren: So hält er die Formel ‚ἐκ τοῦ πατρὸς μόνου' nicht für absolut gesichert [71] und zieht bis zu einer verbindlichen Klärung durch ein ökumenisches Konzil das ‚ἐκ τοῦ πατρός' vor [72]. Andererseits gelte

[65] I 355, Z. 4–8; vgl. III 1–21. – *Dukas*, Hist. byz. (CSHB – Bonn 1834) 264 läßt sich nicht weiter belegen.
[66] Vgl. den Brief an seinen Schüler Johannes: IV 410–412.
[67] Vgl. 2. Traktat über den Ausgang des Hl. Geistes: II 410, Z. 21 ff.
[68] Vgl. II 399, Z. 25 ff., 486, bes. Z. 22 ff. mit VIII 507, Z. 15 f.
[69] Vgl. *Jugie*, Theol. dogm. (s. Anm. 211) II 406–416; *ders.*, Scholarios, Georges (s. Anm. 4) 1534–1538, 1562–1565.
[70] Vgl. III 115 f. (Rückbesinnung auf die Konzilsepoche: Ausgleich mit den Lateinern möglich); desgl.: III 23.
[71] II 256.
[72] III 433.

das ‚δι' υἱοῦ' auch für den ewigen Ausgang des Hl. Geistes [73]: Die Lateiner seien darum nicht als Häretiker, sondern nur als getrennte Kirche zu betrachten [74].

Wie Augustinus [75] erfährt auch Thomas eine schonende Behandlung. Das Rechten um die Sache wird verdrängt vom Streit um das zutreffende Verständnis der (griechischen) Väter. Ein mehrmals wiederholter Vorwurf gegen den Aquinaten geht dahin, daß Thomas die Aussage des Johannes von Damaskos, daß der Geist nicht vom Sohn ausgehe, als eine von den Nestorianern unbesehen übernommene Irrlehre ausgeben möchte, um den Damaszener, seinen bevorzugten Gewährsmann, zu „retten" [76]. Ansonsten wird Thomas einmal als glänzender Interpret der Väter apostrophiert [77], dann wieder in unaufhebbaren Gegensatz zu ihnen gestellt [78]. Das hindert Scholarios aber nicht, einzelne Überlegungen des thomasischen Systems in seine Ausführungen als rationes probantes miteinzubeziehen [79]. In seinen Exzerpten aus den beiden Summen hatte Scholarios dagegen alle Artikel, die das *filioque* berühren, ausgelassen.

Markos Eugenikos hatte Thomas in seinen „Syllogistischen Kapiteln" u. a. deswegen angegriffen, weil dieser – gegen die patristische Tradition – eine Unterscheidung von Sohn und Geist nur durch den Hervorgang des letzteren vom Vater und Sohn gegeben sehe (S. Th. I$^a$, q. 36, a. 2) [80]. Scholarios verweist in seiner Erwiderung darauf, daß auch in der lateinischen Kirche eine theologische Schule (Scotisten) dieses Argument ablehne, ohne deshalb die zweifelsfrei bewiesene Grundthese, nämlich die Verschiedenheit der zweiten und dritten Person in der Trinität, zu negieren oder gar Thomas ganz zu verwerfen. Auch in der griechischen Kirche sei es vorgekommen, daß man eine Wahrheit auf verschiedenen, teils überflüssigen Wegen zu beweisen versuchte, ohne deshalb im Dogma auseinanderzugehen. Ein zusätzlicher, aber nicht zutreffender Grund für eine Wahrheit hebe noch nicht die durch andere Beweise erhärtete Wahrheit selbst auf. Wer also Thomas tadele, müsse auch die Väter tadeln. Im übrigen wiederhole Markos hier nur Dinge, die schon Neilos Kabasilas vorgebracht habe, den wiederum Demetrios Kydones [81] unwidersprochen widerlegt

[73] II 199–203.

[74] III 95; IV 206; im übrigen möchte sie Scholarios vorläufig ruhig bei ihrem Glauben belassen: III 494, Z. 17 ff.

[75] Vgl. Anm. 21!

[76] II 18, Z. 6–26; desgl.: ebd. 59, Z. 33 f.; 229, Z. 26 f.; 251, Z. 17 ff. (behauptet fälschlich, Thomas betrachte Johannes von Damaskos als Nestorianer); 253, Z. 25–28.

[77] III 54, Z. 23 ff.; 55 f.

[78] III 139 f.

[79] II 384, Z. 26 ff. (vgl. I$^a$, q. 41, a. 3); 465, Anm. 24 (I$^a$, q. 43, a. 2); 469 f., Anm. 41 (I$^a$, q. 43, a. 8); III 66, Z. 24 f. (I$^a$, q. 43, a. 8); 100 21 ff.

[80] III 497.

[81] Vgl. *M. Rackl*, Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Demetrios Kydones für Thomas von Aquin gegen Neilos Kabasilas: DivThom 7 (1920) 303–317.

habe [82]. Doch in diesem einen Punkt seien Thomas und sein Verteidiger Kydones nicht überzeugend.

Angeregt von dieser Streitfrage, erwägt Scholarios vorsichtig den Gedanken, ob vielleicht die scotistische Sentenz einer je verschieden geprägten Zeugung (γονιμότης) des Sohnes (νόησις) und Geistes (θέλησις) dem griechischen Dogma näherstehe; wegen mangelnder patristischer Belege kann er jedoch keine echte Gemeinsamkeit zugestehen [83].

So können wir feststellen, daß Scholarios von einem Streben nach möglicher Übereinstimmung beseelt ist; wo er sie nicht findet oder nicht finden zu können glaubt, markiert er die Differenz, ohne dadurch eine systematische Gegenargumentation aufzubauen.

Das wird noch deutlicher in der Frage der Unterscheidung von Wesen und Energien. Anders als in der Trinitätskontroverse exzerpierte er nämlich in seinen Zusammenfassungen alle Artikel, in denen Thomas die Identität von Wesen und Energien bzw. Attributen in Gott behauptet, ohne irgendwo eine abweichende Meinung kundzutun. Sollte er gar keine Diskrepanz empfunden haben? Das Problem liegt darin, daß die griechische Terminologie der Distinktionen im 14. und 15. Jahrhundert nicht eindeutig festzulegen ist. S. Guichardan hatte die Meinung vertreten, Scholarios habe seine vagen, nur scheinbar palamitischen Formeln bei Duns Scotus entlehnt [84]. V. Grumel wandte dagegen ein, man müsse versuchen, eine byzantinische Terminologie durch Vergleiche mit anderen zeitgenössischen Autoren näher zu klären, bevor man die Parallele zu Duns Scotus ziehen könne [85]. Sicher ist jedenfalls, daß Scholarios *subjektiv* überzeugt war, mit Duns Scotus übereinzustimmen [86]. Er geht sogar so weit, die distinctio rationis (λόγῳ/ἐπινοίᾳ) bei Thomas dahin zu interpretieren, daß Thomas damit nur vereinfachend (ἐξηπλωμένως) alles ausschließen wolle, was nach distinctio realis (πράγματι) aussehen könnte [87]. Er möchte also bewußt offen-

[82] III 498–500.

[83] II 386–390, bes. 387; III 7, Z. 7 ff. (II 348 f.).

[84] Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident au XIV^e et XV^e siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios (Lyon 1933) 50, 183, 210–212.

[85] Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine: EchOr 34 (1935) 84–96, bes. 91. – Vgl. auch: *L. Cicchiotto*, Il palamismo e Duns Scoto in una recente pubblicazione: MiscFranc 34 (1934) 70–75. – Zur Terminologie der Distinktionen vgl. z. B. Symeon der Neue Theologe, Hymne XXI, éd. *J. Koder / L. Neyrand* (Paris 1971) 133, Z. 28–33 (= SourcesChr 174).

[86] Kommentar zu ‚De ente et essentia', Kap. 94: VI 283, Z. 14–19. – Genaugenommen glaubt Scholarios, eine Übereinstimmung zwischen Gregorios Palamas und Scotus (nicht namentl. genannt) feststellen zu können; dies mag zutreffen für Scholarios' Palamasinterpretation, aber sicher nicht für Palamas' Ausführungen selbst.

[87] Ebd. 283, Z. 20–284, Z. 14 (vgl. I^a passim); ähnlich habe Palamas die distinctio realis (πραγματικῶς) postuliert, um die (reine) distinctio rationis (λόγῳ / κατ' ἐπίνοιαν) auszuschließen: 285, Z. 15–18.

lassen, ob nicht seine Annahme, nämlich eine distinctio realis (διάκρισις πραγματική) [88], die er aber im Sinne einer distinctio formalis (διάκρισις εἰδική) [89] erläutert, doch noch mit der thomistischen Sentenz in Einklang gebracht werden könne [90]. Man spürt deutlich, daß Scholarios zwischen seinem ersten, polemischen Traktat, in dem er sich von der Barlaam und Akindynos unterschobenen, reinen distinctio rationis abgrenzt [91], und seiner zweiten systematischen Abhandlung [92], die allerdings auch mehr umschreibt als definiert, eine auf Thomas hinführende Entwicklung durchgemacht hat. Die vorläufige Bilanz führt auch in diesem zweiten, angeblich kapitalen Streitpunkt nicht zu einer endgültigen Abgrenzung, sondern eher an die Schwelle einer Verständigung.

Was die Lehrabweichungen angeht, die übrigens nicht bewußt als solche gekennzeichnet sind, sei nur auf zwei Punkte hingewiesen. Scholarios vertritt in sehr bestimmten und unzweideutigen Sätzen die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter [93], die Thomas bekanntlich aus der Systematik seiner Soteriologie nicht zugestehen zu können glaubte [94], und zeigt sich, trotz Konsens im Kern des Dogmas, als Anhänger einiger, durch die Einwirkung neutestamentlicher Apokryphen und Legenden entstandenen Sondermeinungen über zeitliche Sündenstrafen bzw. das Fegfeuer [95].

---

[88] III 213, Z. 3 ff.; zur näheren Erklärung 212–216.

[89] III 226, Z. 14 (vgl. 235, Z. 30–32). Zweifellos steht Scholarios hier unter dem Einfluß der scotistischen distinctio formalis a parte rei, die wiederum in ihrem Gehalt der scholastischen distinctio virtualis cum fundamento in re entspricht.

[90] VI 284, Z. 10–14.

[91] III 204–228, bes. 212 ff.; Barlaam und Akindynos hätten demzufolge die distinctio rationis ratiocinantis vertreten.

[92] Ebd. 228–239.

[93] I 202, Z. 27–203, Z. 3; I 40, Z. 14 ff.; I 501, Z. 22 ff. (Die beiden ersten Zitate stehen in homiletisch-rhetorischem Zusammenhang, das dritte im systematischen Traktat über den Ursprung der Seele.) I 197–210 handelt von der Himmelfahrt Mariens, die Scholarios ebenfalls bejaht, jedoch nicht in der kategorischen Weise wie die makellose Empfängnis. Vgl. *M. Jugie*, L'immaculée conception dans l'Ecriture Sainte et dans la tradition orientale: Bibl. Immaculatae Conceptionis 3 [Rom 1952] 301–307.

[94] III$^{a}$, q. 27.

[95] Im Unterschied zu Markos Eugenikos hält Gennadios an der Notwendigkeit zeitlicher Sündenstrafen fest (I 523 f.; 533; IV 281; dort gebraucht er die griech. Übers. von iustificatio / ἱκανοποίησις); im Einklang damit hält er die Wirksamkeit des Gebetes für eine Erleichterung der im Strafzustand befindlichen Seelen aufrecht (I 511; 524; 533). Soweit die Übereinstimmung mit der röm. Kirche (vgl. I$^{a}$ II$^{ae}$, q. 71–88). Doch weist er mit Markos das Feuer als Ort und die Idee der Reinigung als Strafart zurück (I 531–539, bes. 536, Z. 4–8). An ihre Stelle möchte er die τελώνια, eine Art peinvollen Grenzübertritts ins Jenseits, setzen, an dem die Seelen aufgehalten und von Dämonen gequält werden (I 513; 524 f.; 533). Mittels des Gebets von Heiligen und Bischöfen hält er sogar die Befreiung aus der Verdammung in Einzelfällen für möglich (I 533–535). Vgl. *M. Jugie*, Purgatoire dans l'Eglise gréco-russe après le concile de Florence: DictThCath XIII 1 (1936) 1329–1331; L. Kretzenbacher, Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende: SbBayerAkWiss, phil-hist Kl. 1971, 7 (München 1972).

### 4. Gesamtbewertung und Nachwirkung

Man könnte sicher noch manche andere Zeugnisse einer Übereinstimmung bzw. Abweichung zwischen Scholarios und Thomas finden [96]. Doch dazu reicht der zur Verfügung stehende Raum nicht aus, und es würde auch am Gesamtbild nichts Wesentliches ändern. Statt dessen sei noch auf drei Punkte der Konkordanz hingewiesen, die zwar nicht zur Lehre, aber zu den unerläßlichen Vorbedingungen der Hochscholastik gehörten.

*a) Umfassende Kenntnis der Patristik:* Scholarios besaß eine außergewöhnlich breite Kenntnis der griechischen Patristik, auch wenn er nicht immer alle Väter anführt, die genannt zu werden verdienten (z. B. in der Trinitätskontroverse: die dem lateinischen Dogma nahestehenden). In dieser Kenntnis ist er von Thomas unabhängig, dessen Zitationsweise er zwar bewundert, aber nicht nachahmt. Möglicherweise ist er jedoch durch Thomas auf den *Rang* einzelner lateinischer Väter (besonders des Augustinus) aufmerksam gemacht worden, die er im übrigen in einem für Byzanz in Umfang und Gründlichkeit beispiellosen Maß studierte. Dagegen gibt es keine Anzeichen dafür, daß ihm der besondere Rang der Verwendung einzelner griechischer Väter, vor allem des Ps-Dionysios Areopagites, durch Thomas aufgefallen wäre. Ein abschließendes Urteil ließe sich erst fällen, wenn Jugies Edition einmal mit einem vollständigen textkritischen Apparat versehen wäre.

*b) Hochschätzung der aristotelischen Philosophie:* Scholarios hätte Thomas schlecht verstanden, wenn er nicht den Stellenwert der aristotelischen Philosophie in seinem System erkannt hätte. Wir haben schon davon gesprochen, was Scholarios in dieser Beziehung von Thomas gelernt hat. Es kommt hinzu, daß der zurückgekehrte Konzilstheologe sozusagen gleichzeitig einen „Zweifrontenkrieg" zu starten hatte: gegen die Unionisten und die – wie es ihm schien – neuheidnischen Platoanhänger, allen voran seinen früheren Lehrer in Mistra, Georgios Gemistos Plethon. In die heftige literarische Fehde [97], die sich zwischen beiden um den Vorrang des Plato bzw. Aristoteles entspann, griff später Kardinal Bessarion vermittelnd und weiterführend ein. Scholarios spürte schnell, daß Plethon mit seinen Schriften zwar Aristoteles angriff, aber die sich auf ihn stützende christliche Theologie meinte. Er tadelt auch die oberflächliche Platonschwärmerei im Italien der Renaissance [98]. Aus der Argumentation des Scholarios sei hier nur her-

---

[96] Z. B. in der Doktrin über den Ursprung der Seele (I 461–504): rationale, vegetative, sensitive Seele ($I^a$, q. 78, a. 1; q. 102, a. 2); von Gott geschaffen ($I^a$, q. 90, a. 2 u. 3).

[97] IV 1–189.

[98] Ebd. 4, Z. 2–14.

ausgegriffen, daß er kein endgültiges Urteil über Plato und Aristoteles fällen oder exklusiv eine Alternative zwischen beiden postulieren möchte und darum Kritik an beiden für möglich hält, daß er jedoch, kategorisch und der These Plethons entgegengesetzt, behauptet, insgesamt stimme die aristotelische Philosophie besser mit dem Christentum zusammen[99]. Insbesondere treffe dies für die Schöpfungslehre zu, für die Aristoteles mit der effizienten Kausalität einen homogenen Beitrag liefere, auch wenn er von der Ewigkeit der Welt ausgehe[100]. In einem späteren Panegyrikus geht Scholarios dann so weit, Aristoteles den einzigen wirklichen Philosophen in Griechenland zu nennen: ‚σὺ γὰρ μόνος καὶ πρῶτος καὶ τελευταῖος τῆς φιλοσοφίας εὑρέτης καὶ συγγραφεὺς καὶ διδάσκαλος τῷ τῶν ἀνθρώπων ὑπήρξας γένει' [101]. Seiner grundsätzlichen Neigung zur Aufdeckung von Konkordanzen folgend, unternimmt er gleichzeitig den Versuch, die Übereinstimmung in der Definition der εὐδαιμονία bei Aristoteles und Plotinos aufzuzeigen[102].

*c) Ausbau eines adäquaten Schulsystems:* Was Scholarios von allen Philothomisten, soweit sie orthodox geblieben waren, unterscheidet, ist die organische Verbindung von Schriftstellerei und Lehrtätigkeit, die wiederum ihren reflexen Niederschlag in Briefen u. ä. fand. Zwar war sein Erfolg als Lehrer und Schulmeister, in Zahlen gemessen, nicht sehr groß, entgegen seinen eigenen Insinuationen[103]; namentlich sind uns nur drei seiner Schüler bekannt, und ihre Gesamtzahl dürfte nie das Fassungsvermögen eines Zimmers überschritten haben; dennoch haben die häufigen Überlegungen, die er über die Korrelation von anspruchsvoller Philosophie und Theologie und organisiertem, geregeltem Unterricht macht, gerade auf dem byzantinischen Hintergrund einer fehlenden Tradition theologischer Universitätsbildung die Bedeutung eines kulturpolitischen Manifestes. Wir haben davon schon bei der Behandlung der theologischen Methodik gesprochen. Maß des wissenschaftlichen Standards und nachahmenswertes Vorbild sind ihm die Universitäten Frankreichs und Italiens[104]. Er setzt sich bewußt von der sterilen Schulphilosophie seiner Umgebung und der Vermischung

---

[99] Ebd. 1–10, bes. 4, Z. 34–36.
[100] Ebd. 10–43, bes. 23, Z. 21–33.
[101] VIII 505–507; Zitat: 506, Z. 40–507, Z. 2.
[102] VIII 499–502.
[103] I 288, Z. 36–289, Z. 2 (VII 4, Z. 1–6); Scholarios ist stolz darauf, daß er neben Griechen auch Italiener – vermutl. in der Mehrzahl – zu seinen Schülern zählte (ebd. 289, Z. 12). Er strebte dies auch bewußt an (VII 6, Z. 6 f.).
[104] I 278; 386 f.; IV 405 f. – Mehr als 3 Jh. zuvor, nach der Eroberung K/opels durch die Kreuzfahrer (1204), hatte Papst Innozenz III. vergeblich versucht, das theol. Studium in Byzanz nach Pariser Muster zu reformieren: Epp. 70–71: PL 215, 636C–638A. – Zum Theologiestudium in Byzanz vgl. im übrigen: *H.-G. Beck*, Bildung und Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz: Polychronion (FS Fr. Dölger) (Heidelberg 1966) 69–81.

von Philosophie und billiger Rhetorik ab[105] und beklagt bitter die beschämende Unbildung des Klerus[106]; durch Rückkehr zu den soliden Quellen sucht er den verlorenen Anschluß an die lebendige Forschung zurückzugewinnen; darin glaubt er sich Johannes Philoponos und Michael Psellos überlegen[107]. Doch Schwerpunkt der Reform sollte die Schule auf der Grundlage aristotelischer Philosophie sein, für die er selber nach seinen Vorlesungen die Lehrbücher verfaßte[108]. Er mußte aber erleben, daß der Fall der Hauptstadt all seine Anstrengungen gegenstandslos machte[109].

Mit seiner glänzenden Kenntnis der lateinischen Sprache und Kultur hätte Scholarios ein wirkungsvoller Reformator der byzantinischen Bildungsszene werden können, doch die Zeitverhältnisse, nicht zuletzt die früh einsetzende Emigration der Besten nach Westeuropa[110], ließen ihn schon zu seinen Lebzeiten scheitern. Und auch seine Nachwirkung war nicht bedeutend[111]: Nur wenige Männer lassen sich ihm in den folgenden Jahrhunderten an die Seite stellen. Der kretische Unionstheologe Maximos Margunios (1530–1602) bemühte sich um einen Ausgleich der theologischen Kontroversen, vor allem in der Trinitätsfrage, doch seine philosophische Bildung steht weit hinter der des Scholarios zurück; so erkannte er auch als Privatgelehrter nicht die Dring-

---

[105] VII 2 f.
[106] IV 405–407.
[107] VII 3.
[108] VII 4; vgl. I 288; VIII 507.
[109] V 2.
[110] Vgl. *A. Vacalopulos*, The Exodus of Scholars from Byzantium in the Fifteenth Century: Cahiers d'hist. mond. 10 (1967) 463–480.
[111] In der Patriarchalakademie von K/opel gab es zwar immer wieder Scholarchen, die von der westlichen Scholastik beeinflußt waren; sie beriefen sich aber nicht auf Scholarios, dessen Name vergessen scheint (vgl. *M. Gedeon*, Χρονικὰ τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας. Ἱστορικαὶ εἰδήσεις περὶ τῆς Μεγάλης τοῦ Γένους Σχολῆς [1454–1830] [K/opel 1833]; *T. A. Gritsupulos*, Πατριαρχικὴ Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή, I–II [Athen 1966/1971]). Die Auseinandersetzung mit Thomas verlief hauptsächlich in den von Barlaam u. Neilos Kabasilas vorgezeichneten Bahnen, nur daß man die Argumentation noch weiter verflachen ließ und insofern total aneinander vorbeiredete, als der bildungsfeindliche Hesychasmus die (einzige) Alternative bildete. Ein typisches Beispiel dafür ist der antithomistische Traktat des Kallistos Angelikudes, der auf 300 S. mit ermüdender Monotonie im Grunde immer nur einen Satz wiederholt: Göttliches und Menschliches, Offenbarung und Philosophie haben in der Theologie nichts miteinander zu schaffen; Thomas gebe vor, ‚contra Gentiles' zu schreiben, sei jedoch selbst ein gottloser Heide. Kallistos hat zwar Thomas' Hauptwerk ganz gelesen, aber ohne jedes Verständnis für Analogie und Dialektik (vgl. Καλλίστου Ἀγγελικούδη κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου, ed. *St. Papadopulos* [Athen 1970]); der Hrsg. möchte dieses Werk als den einzig authentischen Weg einer Begegnung von Orthodoxie und Scholastik verstanden wissen; *ders.*, Συνάντησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς θεολογίας ἐν προσόπῳ Καλλίστου Ἀγγελικούδη καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτου [Thessalonike 1970]) (= Ἀναλέκτα Βλατάδων). – Beiläufig sei erwähnt, daß nur ein Werk des Scholarios ins Lateinische übersetzt wurde: Der Humanist Bonifacio Bembo aus Brescia († 1500) übersetzte die Prolegomena zur Logik und Isagoge des Prophyrios (VII 7–113), die im Cod. Vat. lat. 4560 erhalten sind.

lichkeit einer präliminaren Schulerneuerung[112]. Theophilos Korydalaios (1563–1646) hat sich um die Erneuerung der aristotelischen Philosophie verdient gemacht und strebte auch eine Reform des Unterrichts an; doch in seinem einzigen theologischen Brief verweigert er der Scholastik jegliche Daseinsberechtigung im Osten[113]. Gerasimos Vlachos (1605/7–1685), auch er ein Kreter, der wie sein Landsmann Margunios durch seine Bibliothek eine überdurchschnittliche Belesenheit in lateinischen Meisterwerken zeigt, blieb als Polyhistor in einer Vielfalt von guten Ansätzen stecken[114]. Eugenios Vulgaris (1716–1806) schließlich scheiterte nach wenigen Jahren mit seinem Projekt einer Athosakademie; seine philosophischen Werke zeigen weit höheren Rang als seine in traditionellen Geleisen verfaßten theologischen Traktate[115]. Eine wirkliche Synthese von Philosophie und Theologie blieb ihm, trotz seiner unbestrittenen Verdienste um die Vermittlung westlichen Gedankengutes, ebenso versagt wie seinen Vorgängern.

Gennadios Scholarios' Leistung und Anliegen fanden weder die gebührende Resonanz im Sinne einer kontinuierlichen Entfaltung, noch gerieten sie in die Hände einer Persönlichkeit, die sie auf anderem Wege übertroffen hätte: Der exemplarische Anfang einer Begegnung von Ost und West müßte heute von beiden Seiten auf neue Weise, aber mit dem gleichen Können und der gleichen Weitsicht noch einmal gewagt werden.

---

[112] *G. Fedalto*, Massimo Margunio e la sua opera per conciliare la sentenza degli orientali e dei latini sulla processione dello Spirito Santo (Padua 1961); *ders.*, Massimo Margunio e il suo commento al ‚De Trinitate' di S. Agostino (1588) (Brescia 1967); *D. J. Geanakoplos*, Byzantine East and Latin West (Oxford 1966) 165–193 (u. a. Überblick über seine im Athoskloster Iwiron erhaltene Bibliothek).

[113] Vgl. *K. Tsourkas*, Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1563–1646) (Thessalonike ²1967). – Der theol. Brief ist ediert bei *A. Zörnikawius*, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ... (St. Petersburg 1797) II 742–749, bes. 746: Οἱ δὲ σχολαστικοὶ πάντες (es folgen die wichtigsten Namen von Thomas bis Bellarmin) οὐδεμίαν ἔχουσιν χώραν ἐπὶ τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, τῆς ὄντως Ἀποστολικῆς. – *G. P. Henderson* (The revival of Greek Thought 1620–1830 [Edinburg–London 1971] 17) behauptet, Methodios Anthrakites († ca. 1748), ebenfalls der Gruppe der „Erneuerer" zugehörig, sei 1723 von der Hl. Synode verurteilt worden, weil er die peripatetische Philosophie nicht im Sinne des Korydalaios gelehrt habe. Dessen Name wird jedoch im Verurteilungsdekret (Mansi 37, 235), dem einzigen mir bekannten kirchenamtlichen Dokument des Ostens, in dem die peripatetische Philosophie als die von der Kirche offiziell rezipierte bezeichnet wird, nicht erwähnt. H.s Buch läßt leider die theologischen Werke der behandelten Intellektuellen außer acht (Preface, XI), was zu einer leichten Verzeichnung der Persönlichkeiten führt, bietet im übrigen jedoch die beste Zusammenfassung zu Korydalaios, Vlachos, Vulgaris u. a.

[114] *V.N. Tatakes*, Γεράσιμος Βλάχος ὁ Κρής (1605/7–1685) Φιλόσοφος, θεόλογος, φιλόλογος (Venezia 1973) (= Βιβλιοθήκη τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βενετίας βυζαντινῶν καὶ μεταβυζαντινῶν σπουδῶν, 5).

[115] *E.D. Kolokotsas*, Εὐγένιος ὁ Βούλγαρις καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ: Ἀθηνᾶ 30 (1919) 177–208.

# Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins

Von Manuel Cabada Castro

Auf der Ebene der philosophischen Systematik springt das Denken des Philosophen aus einer meist verborgenen oder unbewußt anwesenden Mitte, welche die ganze nachträgliche Entwicklung der eigenen Ideen innerlich bestimmt. Die Aufgabe einer echten philosophischen Hermeneutik besteht gerade darin, diese fruchtbare Mitte eines philosophischen Systems offenbar zu machen. Diese denkerische Mitte ist zugleich der Anfang oder das ‚principium' der eigenen Denkweise: sie ist jene einfache, irgendwie dunkle Intuition, die das weitere Nachdenken erleuchtet und regiert. Die ideengeschichtliche Untersuchung dieses bestimmenden Principiums geschieht aber nicht in reiner Neutralität. Der Grund liegt darin, daß jede Interpretation ein Geschehen der eigenen philosophischen Denkweise ist, die eine Annäherung an ein fremdes Denken zu vollziehen versucht, ohne sich selbst an dieses zu verlieren. Dies alles gilt unvermeidlich sowohl für unsere Interpretation des Thomasischen und Suarezischen Denkens als auch für die eigene Suarezische Interpretation des Thomasischen Systems. Trotz der strengen Systematik [1] der ‚Disputationes Metaphysicae' versteht sich nämlich Suárez irgendwie noch als Kommentator des Thomas von Aquin.

Aus welcher Mitte heraus versteht nun Suárez das Ganze der Wirklichkeit, und wie ist seine Interpretation des Thomasischen Denkens aufzufassen? Vorerst aber müßte man, mindestens in großen Zügen, die wichtigsten Ansatzpunkte des Thomasischen Denkens selbst zu beschreiben versuchen. Diese Aufgabe konkretisiert sich aber tatsächlich in der Bestimmung der Seinsauffassung sowohl bei Thomas wie bei Suárez und in der Analyse des Verhältnisses der Suarezischen Seinsauffassung zu der von Thomas. Man hat hier und da schon bemerkt, daß die eigentliche Aufgabe einer philosophischen Hermeneutik bezüglich der angegebenen Problematik darin bestehen soll, die verschiedenen Seinsauffassungen bei Thomas und Suárez herauszustellen. Nur von hier aus wäre letztlich möglich, ein richtiges

[1] M. Grabmann spricht von der „selbständigen konstruktiven Darstellung der Metaphysik" bei Suárez. Vgl. *M. Grabmann:* Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung. Franz Suárez, Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (Innsbruck 1917) 16. Vgl. auch: *J. Hirschberger,* Geschichte der Philosophie (Freiburg, [8]1969) II 73 f.; *X. Zubiri,* Naturaleza, Historia, Dios (Madrid 1944) 163 ff.

Verständnis der verschiedenen, sich einander widersprechenden Positionen zu gewinnen und zugleich einen Weg zur Überwindung der hier verwickelten Aporetik zu finden. „Der Hauptunterschied von Thomas – schreibt W. Brugger über Suárez – besteht in der Seinsauffassung“ [2]. „Todas as diferenças do suarezianismo com o tomismo vêm a radicar-se na concepçâo diversa do ser...“, bemerkt C. Abranches [3]. G. Morabito drückt dasselbe aus, wenn er schreibt: „... se si vuole avere un giudizio adeguato delle relazioni che corrono tra S. Tommaso e Suarez bisogna mettere accanto i due sistemi, alla luce dell' idea dell' essere, mettendo in chiaro le differenze che vi sono tra le due concezioni dell' essere, e le differenze che nelle varie parti dei due sistemi, le relative concezioni dell' essere apportano.“ [4] Einige Vertreter sowohl der thomistischen wie der Suarezianischen Schule haben auch gelegentlich darauf hingewiesen. Schon im Jahre 1929 nannte ein Anhänger der strengen thomistischen Schule, A. Breuer, die Frage um das Seiende „das Schibboleth der philosophischen Systeme und Theorien“ [5]; hier, d. h. in der Seinslehre, sei „die Quelle der Gegensätze zwischen Suárez und Thomas“ [6] zu finden. Der eifrige Suarezianer Pedro Descoqs (1877–1946) ist auch von derselben Tatsache überzeugt: „ce qui départage les différentes écoles à l'intérieur de la Scolastique, c'est, dès le point de départ, la notion que les unes et les autres se font de l'*Être* comme tel“ [7].

Man könnte erwarten, daß diese Hinweise auf die Seinsauffassung als Prinzip einer richtigen Hermeneutik eine kritische Analyse der Rolle des Seins bei Thomas und Suárez zur Folge haben würde. Das ist zum Teil auch geschehen, besonders was das Sein bei Thomas betrifft. Im großen und ganzen aber blieb die Polemik zwischen Thomisten und Suarezianern fast immer auf die herkömmlichen Streitpunkte begrenzt: Begrenzung des Aktes durch die Potenz

---

[2] *W. Brugger*, Suarezianismus: PhilosWb (Freiburg [8]1961) 313.

[3] *C. Abranches*, Ser e analogia: Pens 15 (1959) 44.

[4] *G. Morabito*, L'essere e la causalità in Suarez e in S. Tommaso: RivFilNeoscol 31 (1939) 18. Morabito erklärt besonders die verschiedenen Kausalitätsauffassungen bei Thomas und Suárez unter der Sicht der verschiedenen Seinsauffassungen. Vgl.: a. a. O. 32–46.

[5] *A. Breuer*, Der Gottesbeweis bei Thomas und Suárez. Der wissenschaftliche Gottesbeweis auf der Grundlage von Potenz- und Aktverhältnis (Freiburg 1929) 47.

[6] A. a. O. 58. Vgl. auch *É. Gilson*, L'être et l'essence (Paris 1948) 146; *A. Marc*, L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure: ArchPhilos vol. X, cahier I [114] f.

[7] *P. Descoqs*, Praelectiones Theologiae Naturalis. Cours de Théodicée II (Paris 1935) 531; vgl. 535. Ein anderer Suarezianer, J. Roig Gironella, glaubt ebenfalls, daß der wahre Grund der Polemik zwischen Thomisten und Suarezianern *hinter* den verschiedenen Meinungen selbst liegt: „La controversia y la investigación, para el adelanto de la filisofía escolástica, *han de llevarse íntegramente más atrás*, al punto en que empieza la discociación...“ *J. R. Gironella*, La síntesis metafísica de Suárez: Pens (1948, número extraordinario – Suárez) 203.

(Thomismus) oder auch durch die Wirkursache (Suarezianismus), Realunterschied von Wesen und Dasein (Thomismus) oder Realidentität (Suarezianismus), Formalabstraktion (Thomismus) oder Totalabstraktion (Suarezianismus), Proportionalitätsanalogie (Thomismus) oder Attributionsanalogie (Suarezianismus), die raum-zeitlich bestimmte Materie (‚materia signata quantitate') (Thomismus) oder die Einzelheit selbst (Suarezianismus) als Individuationsprinzip, nur mittelbare (Thomismus) oder unmittelbare (Suarezianismus) Erkenntnis des Individuellen usw. Der verborgene und wahre Grund dieser Schulunterschiede liegt aber in der verschiedenen Seinsauffassung selbst, welche die verschiedenen Teilpositionen notwendigerweise bestimmt. In einem seiner Frühwerke hatte schon Thomas selbst bezeichnenderweise darauf aufmerksam gemacht: ‚Quia *parvus error in principio magnus est in fine*, secundum Philosophum, I Caeli et Mundi (text. 33); ens autem et essentia sunt quae primo in intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in Metaphys. (lib. I, c. 6); ideo primo, ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam, dicendum est, quid nomine *essentiae* et *entis* significetur. . .' [8]

Man kann ohne Zweifel genügend Grund dafür haben, zu sagen, daß Thomas nie ausdrücklich und thematisch das Sein als solches bedenkt [9]. Und doch ist es nicht übertrieben, von Thomas zu sagen, daß er – wie Max Müller schreibt – „der ‚Seins-Philosoph' wie kein anderer" [10] ist. Wenn man nämlich bemerkt, daß die Geschichte der Philosophie die Geschichte des Seins selbst ist, das sich den Denkern langsam enthüllt, kann man wohl sagen, daß der mittelalterliche Thomas ein wichtiger Markstein in dieser Seinsgeschichte ist, auch wenn man ihn nicht als die große Ausnahme in der Heideggerschen „Seinsvergessenheit" betrachten will.

Für den Zweck dieser Arbeit ist es nun wichtig, die wesentlichen Merkmale des Thomasischen Seins zu zeigen. Nur so wird man fähig sein, zu entscheiden, ob die Suarezische Rezeption des Thomasischen Seins eine zuverlässige Hermeneutik oder eine Entstellung bedeutet.

---

[8] De ente et essentia, Proem. 1.

[9] Vgl. hierzu *B. Welte*, Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin. Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 185. L. Br. Puntel schreibt in demselben Sinne: „Dieser Rahmen, dieses Ganze, das bei Thomas den Namen ‚esse' erhält, wird von ihm *als solches* nicht weiter gedacht, es bleibt ein äußerlich-unreflektiertes Ganzes, das zum Gesamtrahmen der Thomanischen Lehrstücke dient." *L. Br. Puntel*, Analogie und Geschichtlichkeit. I Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik (Freiburg 1969) 177. Puntel spricht sonst über die „Äußerlichkeit – Unreflektiertheit des Thomanischen Denkens". Vgl. a. a. O. 205.

[10] *M. Müller*, Einleitung zu Thomas von Aquin, Gott und seine Schöpfung, Texte (übers. v. *P. Engelhardt OP* und *D. Eickelschulte OP*) (Freiburg 1963) 23.

## I Das Seinsdenken bei Thomas

Für Thomas ist das Sein jene Tiefe der Wirklichkeit, die sich dem Verstand am ehesten enthüllt und welche jede andere Erkenntnis ermöglicht und trägt: ‚primum... quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu' (In I Sent., d. 8, q. 1, a. 3); ‚illud... quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens' [11]. Dieses Sein ist die Mitte oder die Vermittlung im metaphysischen Geschehen und in jeder logischen Aussage; deshalb gibt es eine zweifache Bedeutung des Seins, welche allerdings einer inneren Entwicklung bei Thomas unterliegt. Thomas betrachtet nämlich immer entschiedener den ‚actus essendi' als das wichtigste Moment des Seins neben seiner Rolle als Kopula, d.h. als Ausdruck der Verbindung von Subjekt und Prädikat. A. Keller faßt das Ergebnis seiner Untersuchung über die diesbezügliche Entwicklung der Thomasischen Seinsauffassung folgendermaßen zusammen: „Grundsätzlich gibt es nach Thomas zwei Seiten, auf die man die Bedeutung des Seins aufteilen muß. Auf der einen steht gleichbleibend das im Satz als Kopula ausgesagte Sein. Das Glied auf der anderen Seite jedoch ändert sich mit der Zeit und entwickelt sich deutlich in eine Richtung: zunächst steht hier nur die Essenz, dann erscheint neben der ‚essentia' auch das ‚esse', bis schließlich die ‚essentia' verschwindet und der ‚actus essendi' allein übrigbleibt. So steht am Ende dieser Entwicklung das Sein bei Thomas nur noch in der doppelten Bedeutung entweder als Kopula oder als actus essendi!" [12]. Das Endmoment dieser Entwicklung wird von Thomas an folgender Stelle klar ausgedrückt: ‚esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto' [13]. Man hat allerdings bemerkt, daß diese Dichotomie der Bedeutung des Seins (d. h. letztlich als ‚actus essendi' und als Kopula) von Thomas in gleicher Gültigkeit sowohl dem ‚esse' als auch dem

---

[11] De ver., q. 1, a. 1, c. Vgl. auch: Expositio super librum Boethii de Trinitate, q. 6, a. 4, c; In IV Metaph., lect. 6, n. 605 (ed. Cathala); De pot., q. 9, a. 7, ad 15; S. Th. I–II, q. 94, a. 2, c.

[12] *A. Keller, S. J.*, Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik (München 1968) 230 f.

[13] S. Th. I, q. 3, a. 4, ad 2. Vgl. auch Quodl. XII, q. 1, ad 1. Die wichtigsten Stellen, welche die genannte Entwicklung bei Thomas zeigen, werden von Keller so angegeben. Zuerst steht auf der einen Seite das ‚esse' als *essentia*, auf der anderen Seite das Sein, das die ‚veritas compositionis' bezeichnet. Vgl. In I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, ad 1; De ente et essentia, cap. 1. Dann erscheint neben der Essenz (und der ‚veritas compositionis' gegenüber) auch der *‚actus essendi'*. Vgl. In I Sent., d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; In III Sent., d. 6, q. 2, a. 2; Quodl. IX, q. 2, a. 2, c. Später wird – an den am Anfang dieser Fußnote angegebenen Stellen – der ‚veritas propositionis' nur noch der *actus entis* oder *actus essendi* gegenübergestellt. Vgl. *A. Keller*, o. c. 227–231.

‚ens' zugeschrieben wird [14]. Jedenfalls steht aber fest, daß Thomas das Sein als ‚esse', als ‚actus essendi', immer tiefer bedenkt. Das Sein wird so letztlich als die gründende Wirklichkeit, und zwar in einem intimen Zusammenhang mit der Substanz [15], betrachtet. B. Montagnes spricht in diesem Sinn von einer fortschreitenden Vertiefung der Seinsauffassung bei Thomas [16]. Besonders wichtig ist, was A. Keller von der inneren Wandlung im Seinsverständnis bei Thomas sagt. Nach Keller betrachtet Thomas in seinen Frühwerken (besonders in seinem De ente et essentia, cap. 5) das Sein als bloße faktische Existenz, während der essentia oder der ‚quidditas' eine gewisse Priorität zuerkannt wird. Später (um die Jahre 1257/58) wird aber das Sein von Thomas immer ausdrücklicher als Fülle der Vollkommenheit und nicht mehr als der bloße Zustand des Existierens gesehen. Dies wird von Keller besonders in der Wandlung der thomasischen Ansicht bezüglich der Priorität zwischen dem ‚an sit' und dem ‚quid sit' gezeigt [17]. In seinen reifen Werken ist also Thomas sich des intimen Zusammenhangs zwischen ‚esse' und ‚perfectio' oder ‚actus' voll bewußt, was für den Vergleich mit der Suarezischen Auffassung des Seins von besonderer Bedeutung ist. In der S. Th. schreibt Thomas: ‚Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent' [18]. Besonders wichtig sind aber zwei Stellen aus der S. Th.

---

[14] L. Br. Puntel spricht deshalb von dem „Schwebecharakter" der Seinsauffassung des Thomas. Vgl. *L. Br. Puntel*, o. c. 240 f. (Anm. 85) 244 (Anm. 90). Tomo Veres schreibt seinerseits sogar, daß „dieser Befund [d. h., die angegebene schwankende Seinsauffassung des Thomas] ernste Folgen an die Interpretation des ontologischen Denkens stellt, die in den Werken von E. Gilson und C. Fabro zu finden sind, die das ens und das esse des Thomas nach Art der heideggerianischen Unterscheidung von Seienden und Sein unterscheiden wollen". Vgl. *Tomo Veres*, Eine fundamentale ontologische Dichotomie im Denken des Thomas von Aquin: PhilosJb 77 (1970) (81–98) 84 (Anm. 13).

[15] Hierzu vgl. *B. Welte*, o. c. 187 f.

[16] *B. Montagnes, O. P.*, La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin' (Louvain–Paris 1963) 60. Anstatt der früheren thomasischen Betrachtung des Seins als ‚forma' wird das Sein – nach Montagnes – seit der S. c. G. als ‚actus essendi' betrachtet. Vgl. B. Montagnes, ebd.

[17] Vgl. *A. Keller*, o. c. 232–239. Daß das Sein von Thomas in seinem Frühwerk ‚De ente et essentia' noch nicht als Vollkommenheit gesehen wird, kommt an folgender Stelle klar zum Ausdruck: ‚Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones vel nobilitates' (De ente et essentia, cap. 6). Später wird Thomas das Sein mit dem Akt oder der Fülle der Wirklichkeit selbst vergleichen oder gleichsetzen. Vgl. *A. Keller*, o. c. 248. Die reife thomasische Auffassung des Seins als Vollkommenheit wird von J. Hegyi oft betont. Vgl. *J. Hegyi, S. J.*, Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus – Silvester von Ferrara – Cajetan (Pullach bei München 1959) 3, 32 f., 119, 121. Hegyi beruft sich seinerseits auf L. De Raeymaeker und C. Fabro. Die thomasische Auffassung des Seins als Fülle wurde auch von G. Siewerth besonders herausgestellt. Vgl. *M. Cabada Castro*, Sein und Gott bei Gustav Siewerth (Düsseldorf 1971) 144 ff.

[18] S. Th. 1, q. 4, a. 2, c. Vgl. auch: S. Th. 1, q. 4, a. 1, c.

und aus der Quaestio disp. De Potentia, an welchen eine direkte Negation der in den betreffenden Einwänden vorausgesetzten Unvollkommenheit des Seins ausgesprochen wird: ‚Ad tertium dicendum – schreibt Thomas in der S. Th. I, q. 4, a. 1, ad 3 – quod ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens'. ‚Ad nonum dicendum – schreibt Thomas in der Quaestio disp. De Potentia, q. 7, a. 2, ad 9, in demselben Sinne –, quod hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur... Unde patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum... Unde non sic determinatur *esse* per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam... Et per hoc dicit Dionysius..., quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse'. Obwohl neben dem Ausdruck ‚actus' das Wort ‚actualitas' als Beschreibung des Seins erscheint, ist jedenfalls hier das Sein nicht mehr als bloß faktische Existenz zu verstehen, weil so das Sein als ‚perfectio omnium perfectionum' schwer zu verstehen wäre. In seinem Bezug auf Dionysius scheint außerdem Thomas ‚existentia' und ‚esse' klar auseinanderzuhalten. Das esse wird vielmehr als die Tiefe und Vollkommenheit der ganzen Wirklichkeit betrachtet, an der alles teilhat. So ist das Sein, das esse, wirklich „Akt": ‚Id quod est participare aliquid potest, ipsum autem esse nihil: quod enim participat potentia est, esse autem actus est' [19]. Das Sein ist sosehr Akt, daß neben ihm die Form selbst irgendwie als Potenz zu betrachten ist: ‚ad ipsam etiam formam comparatur ipsum ut actus' [20]. Deshalb sind alle Vollkommenheiten der Wirklichkeit letztlich nur Weisen des Seins, das aller Akt ist: ‚ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum' [21]. Der metaphysische, reale Unterschied von Sein und Wesen, von ‚esse' und ‚quod est' [22] ist nur die Folge des Akts- und

[19] S. c. G. 1, c. 38. Vgl. auch S. c. G. 2, c. 53.

[20] S. c. G. 2, c. 54. Das Sein ist Akt, nach Thomas, nicht bezüglich der Materie, sondern bezüglich der ganzen Substanz, die aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Vgl. S. c. G., ebd.

[21] In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio, cap. 5, lect. 1, n. 635 (ed. *Pera*); vgl. auch o. c. n. 639.

[22] Vgl. De Veritate, q. 27, a. 1, ad 8; S. c. G. 2. cap. 52 und 53.

Vollkommenheitscharakters des Seins bezüglich der ganzen Wirklichkeit, die nur durch das Sein das ist, was sie ist.

Wenn das Sein diesen Akts- und Vollkommenheitscharakter hat, so ist es auch Grund und Ursache der Erkenntnis: ‚esse rei... causat veritatem intellectus' [23]. Der Erkenntnisprozeß ist eine Wirkung des Seins, das die Erkenntnis bewegt und leitet: ‚intellectus speculativus... est quodammodo motus ab ipsis rebus; et ita res mensurant ipsum... Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans...' [24]. Das Sein ist das, was die innere Dynamik der Vernunft in Bewegung setzt, weil die ersten Prinzipien, welche vom Verstande intuitiv erkannt werden, die innere Struktur des Seins selber sind: ‚non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum' [25]. Selbst die Abstraktion ist bei Thomas nicht ein Erzeugnis der vereinfachenden und Begriffe bildenden Vernunft, sondern ein tiefes Eindringen in das Sein, das vom Sein selbst bewirkt wird. Wie J. Hirschberger richtig schreibt: „Abstraktion bei Thomas ist keine Abstraktion im modernen Sinn, sondern Wesensschau, ‚intuition abstractive' (Garrigou-Lagrange), was sie auch bei Aristoteles schon war" [26].

Die letzte Tiefe des Seins ist für Thomas Gott, das ‚esse per se subsistens'. Das, was man einfachhin das Sein nennt, ist deshalb für Thomas – im Anschluß an den Liber de Causis (prop. 4) – ‚prima rerum creatarum', die erste und vornehmste Wirkung Gottes [27], nicht weil das Sein irgend etwas *neben* den Seienden wäre, sondern weil diese nur durch das Sein das sind, was sie sind [28]. Das thomasische

---

[23] S. Th. 1, q. 16, a. 1, ad 3. Vgl. auch: In I. Sent., d. 19, q. 5, a. 1; S. Thomae de Aquino super librum de Causis expositio, prop. 6ª; De Veritate, q. 1, a. 1, c.

[24] De ver., q. 1, a, 2, c.

[25] De ver., q. 15, a. 1, c. Vgl. auch S. Th. 1, q. 79, a. 8, c.; II–IIae, 8, 1, ad 2. Über die intuitive Erkenntnis der ersten Prinzipien, vgl. De ver., q. 8, a. 15, c.

[26] *J. Hirschberger*, o. c. I 472. H. Happ nennt auch die Abstraktion des Thomas „Intuition", weil nur durch diese der Abstraktionsprozeß möglich ist. Vgl. *H. Happ*, HYLE. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff (Berlin–New York 1971) 653 (vgl. 650 f.). G. Siewerth spricht deshalb von der Abstraktion bei Thomas als „Eindringen ins Sein". Vgl. *M. Cabada Castro*, o. c. 85–90.

[27] Vgl. S. Thomae de Aquino super librum De Causis expositio, prop. 4ª; In de divin. Nominibus, cap. 5, lect. 1, n. 633 (ed. *Pera*); De pot., q. 3, a. 4, c.; De pot., q. 3, a. 7, c; 1, q. 45, a. 5, c.; Comp. th. 1, 68. Die Stellung Gottes *über* dem ‚esse' wird von Thomas besonders herausgestellt: In librum beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio, cap. 5, lect. 2, n. 660; cap. 11, lect. 2, n. 897 (ed. *Pera*).

[28] Thomas hat sich darüber klar ausgesprochen: „cum dicitur ‚prima rerum creatarum est esse', ly ‚esse' non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens: cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali... Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod ‚primum visibile est color', quamvis illud quod proprie videtur, sit ‚coloratum'" (1, q. 45, a. 5, ad 1).

Sein ist daher nicht ein „Begriff", der Gott und die Dinge umfaßt oder in sich einschließt, sondern die metaphysische Dimension der Wirklichkeit, welche uns die Gotteserkenntnis vermittelt. G. Siewerth hat diesen Ort des Seins bei Thomas richtig gesehen, wenn er schreibt, daß es für Thomas „sinnlos" wäre, das Sein „als eine begriffliche ‚ratio' oder ‚Gattung' auf alle geistigen Substanzen und Gott auszudehnen, da dieser ja erst durch die anwesenden Substanzen und das Sein und das Licht der ersten Urteile erschlossen werden muß" [29]. Die Unmöglichkeit eines Seinsbegriffes *über* Gott und die ganze Wirklichkeit bei Thomas wurde von B. Montagnes besonders herausgestellt: „En aucune façon nous n'avons le pouvoir d'abstraire une notion, fût-ce celle de l'être, par laquelle nous dominerions le créé et l'incréé; cela, S. Thomas l'exclut formellement en refusant toute analogie *duorum ad tertium.*" [30]

Es ist nicht schwer einzusehen, daß das thomasische Sein wesentliche Züge des neuplatonischen Seins in sich hat. Man weiß, daß das neuplatonische Sein Fülle und Vollkommenheit bedeutet. Wie Kl. Kremer gezeigt hat, ist dem dionysischen Sein „die Leere... genau so wesensfremd wie dem plotinischen und proklischen Sein" [31]. Diese neuplatonische Seinsauffassung hat einen wachsenden Einfluß auf Thomas ausgeübt [32], so daß man ihn nicht mehr als einen reinen Aristoteliker auffassen darf, wie etwa G. Manser in seinem „Das Wesen des Thomismus" (Freiburg 1949) es tat. Bei Thomas geschieht vielmehr eine höhere Synthese der platonischen und der aristotelischen Seinsauffassung [33]. Kl. Kremer sieht noch Elemente dieser beiden Seinsauffassungen in der zweideutigen Bedeutung des ‚esse commune' bei Thomas: „Fest steht eigentlich nur – schreibt er –, daß Thomas zwei Bedeutungen des esse commune kennt. Einmal versteht er darunter das Sein des Plotin, des Proklus und Dionysius, das nach dem

[29] *G. Siewerth*, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Einsiedeln 1959) 129. Die Siewerthsche Kritik an Suárez stützt sich gerade auf das Verschwinden der Vermittlungsrolle des Seins bei Suárez. Vgl. G. Siewerth, o. c. 123–126.

[30] *B. Montagnes*, o. c. 103 bezieht sich auf folgende Stelle bei Thomas: S. c. G. 1, 34. Vgl. B. Montagnes, o. c. 94 f., 104. M. bemerkt aber auch, mit guten Gründen, daß auch bei Thomas in diesem Zusammenhang eine Entwicklung „en ligne brisée" zu beobachten ist. Vgl. o. c. 72 u. noch dazu *J.-P. Planty-Bonjour*, Die Struktur des Gottesbeweises aus den Seinsstufen: PhilosJb 69 (1961) 295; *C. Fabro*, Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin (Louvain–Paris 1961) 660; *H. Beck*, Der Akt-Charakter des Seins (München 1965) 33 (Anm. 6).

[31] *Kl. Kremer*, Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Leiden 1971) 353; vgl. auch 379.

[32] Über den Einfluß des Neuplatonismus auf die thomasische Seinsauffassung, vgl. besonders *L. De Raeymaeker*, Philosophie de l'être, Essai de synthèse métaphysique (Louvain ²1947) 159; *J. Hirschberger*, o. c. I 312 f., 474 und passim; *C. Fabro*, o. c. 195 f., 217, 229; *Kl. Kremer*, o. c. 447, 460; *J. Gómez Caffarena*, Metafísica Transcendental (Madrid 1970) 122.

[33] Vgl. hierzu *J. Hirschberger*, o. c. 504; *C. Fabro*, o. c. 198 f., 290.

Einen oder Gott das realste aller Wesen ist... Die zweite Bedeutung des esse commune liegt im rein Logischen; es ist bloßes ens rationis und daher zur Bezeichnung Gottes völlig ungeeignet. Hinter diesen beiden Bedeutungen stehen letztlich zwei philosophische Lager, nämlich das platonische und aristotelische; ersteres erblickt die eigentliche Realität im Allgemeinen, letzteres im Konkreten, so daß das Allgemeine ein bloßes Gedankending ist." [34] Thomas hat sich aber immer eindeutiger der platonisch-neuplatonischen Seinsauffassung zugeneigt, wie er auch seine frühere Annahme des Seins als ‚accidens' (im Sinne Avicennas) zurückgewiesen hat, und zwar wegen seiner zunehmenden Intuition des platonischen Seins [35]. Das Sein ist das überhaupt erst Verständnis Ermöglichende. Eine rein aposteriorische Erkenntnis wäre für ihn deshalb unmöglich. Jede einzelne Erkenntnis ist von der Weite und Fülle des Seins ermöglicht und getragen. Hier wäre allerdings der Ort für die thomasische Ansicht anzusetzen, daß der Verstand nur das Allgemeine oder Universale direkt erkennt [36]. In seiner Behandlung der Gottesproblematik ist auch Thomas von seiner Seinsauffassung bestimmt. Es ist zwar richtig, daß Thomas gegen einen übertriebenen Augustinismus die Meinung vertritt, daß Gott nicht das erst Erkannte ist und daß man deshalb „Wege" zur Erkenntnis seiner Existenz braucht; und doch ist sich Thomas auch dessen bewußt, daß Gott, als die letzte Tiefe des Seins, seine eigene Erkenntnis im Menschen irgendwie selbst vollziehen muß. Dies bemerkt man schon darin, daß Thomas sagt, daß die Erkenntnis des ‚quid est' Gottes der Erkenntnis des ‚an est' vorausgehen muß: ‚Et tamen sciendum quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo sciatur de ea quid est vel cognitione perfecta vel saltem cognitione confusa ... Sic ergo et de deo et aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est, nisi sciremus quoquo modo de eis quid est sub quadam confusione' [37]. Dies bedeutet, daß man von Gott immer schon irgendwie wissen muß, damit man nach ihm, nach seiner Existenz, fragen kann. Thomas schreibt deshalb, daß man sagen darf, daß die Erkenntnis Gottes dem Menschen in irgendeinem Sinn eingeboren ist, oder daß man von ihm eine unausdrückliche Erkenntnis in jeder einzelnen Erkenntnis hat [38]. Letztlich ist Gott der Abgrund des Seins, wie das alles beleuchtende Licht, das sich dem Sehenden verbirgt und doch in jedem Beleuchteten, als Grund und Ursache des Sehens, irgendwie gesehen wird [39].

---

[34] *Kl. Kremer*, o. c. 359.

[35] Vgl. hierzu *A. Keller*, o. c. 258 (Anm. 5); *J. Gómez Caffarena*, o. c. 61 f., 123 ff., 186 f., 191.

[36] Vgl. S. Th. 1. q. 86, a. 1; De ver., q. 10, a. 5 u. 6.

[37] Expos. super librum Boethii de Trinit., q. 6, a. 3 (ed *Decker*).

[38] Vgl. Exposit. super librum Boethii de Trinit., q. 1, a. 3, ad 6; De ver., q. 10, a. 12, ad 1; De ver., q. 22, a. 2, ad 1 u. ad 2; 1, q. 2, a. 1. ad 1.

[39] Vgl. Exposit. super librum Boethii de Trinit., q. 1, a. 3, ad 1.

Diesem Gedanken wird in dem berühmten „vierten Weg" des Thomas Rechnung getragen, der einen eindeutigen neuplatonischen Hintergrund hat. Wichtig ist dabei zu sehen, daß die Fülle und Unendlichkeit der Vollkommenheit das ist, was – als Maß und unbewußter Orientierungspunkt – die Erkenntnis des ‚magis' und des ‚minus' ermöglicht. Die unbewußte Präsenz des Absoluten im Menschen ist irgendwie auch für Thomas Bedingung der Möglichkeit des Verständnisses der Kontingenz und der Grenze. Der Verstand kommt erst zu sich selbst in seinem Überwältigtwerden durch das Sein. Eine echt gelungene Synthese der aristotelischen und platonisch-neuplatonischen Tradition würde deshalb den angegebenen thomasischen vierten Weg nicht als einen in sich geschlossenen und von den anderen getrennten Weg, sondern als den verborgenen Ermöglichungsgrund der anderen Wege zu Gott betrachten. In Wirklichkeit vollzieht sich nämlich in jedem Weg zu Gott jene innere Dynamik der ‚affirmitio' (causalitas), ‚negatio' und ‚eminentia' (excessus), die Thomas vom Pseudo-Dionysius übernommen hat [40]. Dabei ist der excessus nicht – sozusagen – der letzte Schritt, den der menschliche Verstand zu Gott vollzieht, sondern jene immer schon vorhandene Erfahrung der Unendlichkeit, welche die Bewegung der affirmatio und der negatio erst möglich macht. L. Br. Puntel bezieht sich darauf, wenn er schreibt, daß bei Thomas „‚excessus' nicht ein Moment neben den beiden anderen ist, sondern den ursprünglichen Boden anvisiert, auf dem Affirmation und Negation erst vollzogen werden können" [41]. Bezüglich der Priorität der affirmatio vor der negatio sagt schon Thomas: ‚intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione... unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare' (De pot., q. 7, a. 5, c.). Wenn dies alles so ist, dann dürfte man sagen, daß Thomas nicht ganz konsequent ist, wenn er gegenüber dem sogenannten ontologischen Argument eine ablehnende Haltung einnimmt [42]. Wegen der neuplatonischen Elemente der thomasischen Seinsauffassung könnte man eine nuanciertere Haltung von Thomas erwarten. Kl. Kremer schreibt, daß das ontologische Gottesargument „nur unter Voraussetzung der neuplatonischen Ontologie und Metaphysik akzeptiert werden kann", daß es „auf dem Untergrund der neuplatonischen Formenmetaphysik

---

[40] Vgl. In de Divin. Nominibus, cap. 7, lect. 4 (ed. *Pera*); De pot., q. 7, a. 5, ad. 2.

[41] *L. Br. Puntel*, o. c. 298.

[42] Vgl. De ver., q. 10, a. 12, ad 2; S. c. G. 1, cap. 10 u. 11; S. Th. 1, q. 2, a. 1. ad 2. Dieselbe Inkonsequenz sieht auch A. Amor Ruibal bei Thomas. Vgl. *A. Amor Ruibal*, Los Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma (Santiago de Compostela 1914–1934) Bd. 6, 608 f. *P. Descoqs* kritisiert dasselbe in: o. c. 50, 56 f., 64, 68, 70.

gesehen und gewürdigt werden muß“ [43]. Danach wäre die Idee des anselmianischen ‚aliquid quo maius nihil cogitari potest‘ keine abstrakte Idee, sondern die Wirkung oder der Effekt der Erfahrung der Unendlichkeit des Seins im menschlichen Geist. Kremer hat dies richtig gesehen, wenn er schreibt: „Unzutreffend sind... all die Darstellungen, nach denen der ontologische Gottesbeweis angeblich vom ‚Begriff‘ auf die ‚Wirklichkeit‘ Gottes schließen soll. Das ist eine Verkennung der Situation aufgrund vorgefaßter Vorstellungen. In unserem Argument braucht die Brücke von der ‚Begriffs-‘ zur ‚Dingwelt‘ deshalb nicht erst gebaut zu werden, weil die Begriffe hier nie ‚bloße Begriffe‘ sind, die einer begriffsfremden Realität gegenüberstehen. Entsprechend der neuplatonischen Komplementarität von Denken und Sein deckt hier der nicht modern, sondern als Idee gefaßte Begriff immer schon eine gegenüber der Idee vorgängige Realität. Mit dem (wahren) Begriff ist die ‚Sache‘ eo ipso gegeben...“ [44] Wenn Thomas auf den Unterschied zwischen ‚esse in rerum natura‘ und ‚esse in intellectu‘ hinweist [45], so ist dieser Unterschied richtig und wird er auch von Anselm nicht geleugnet. Wichtiger wäre es aber, die Möglichkeitsbedingungen einer solchen Idee des ‚quo maius nihil cogitari potest‘ zu untersuchen, die nicht anderswo als im Sein liegen können, das sowohl für den Neuplatonismus als auch für Thomas Grund und Ursache der Erkenntnis ist.

### II Der Seinsbegriff bei Suárez

Was wir bis jetzt über die Seinsauffassung des Thomas gesagt haben, ist – wie man ohne weiteres sehen wird – notwendig, um zu prüfen, ob die Seinsauffassung des Suárez der des Thomas entspricht oder nicht. Suárez will sich selbst nämlich als Schüler des Thomas verstehen. Thomisten waren ja die Lehrer des jungen Suárez [46], und dieser selbst hat sich immer ehrlich bemüht, Thomas zum Lehrer zu haben [47]. Es fehlen deshalb nicht diejenigen, die glauben, daß die

[43] Vgl. *Kl. Kremer*, o. c. 258, 385, 135–139, 292.
[44] *Kl. Kremer*, o. c. 387.
[45] Vgl. S. c. G. 1, cap. 11; S. Th. 1, q. 2, a. 1, ad 2.
[46] Vgl. *R. de Scorraille*, El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús (Barcelona 1917) (2 Bde.) II, 430.
[47] Vgl. *R. de Scorraille*, o. c. II 430 ff.; *J. Muncunill*, Eximius Doctor P. Suarez fidelis St. Thomae Discipulus: EstudEcl 22 (1948) 512 f.; *J. Iturrioz*, Fuentes de la Metafísica de Suárez: Pens 4 (1948) [número extraordinario: Suárez] 41, 47, 50, 62 ff. Auf 64 ff., 68–74, 77 werden von Iturrioz alle Stellen der Summa Theologica angeführt, die von Suárez in den Disputationes Metaphysicae zitiert werden. Über den guten Willen des Suárez, Thomas zu folgen, trotz des Verdachts des Visitators Avellaneda, daß er Thomas verläßt, vgl. *R. de Scorraille*, o. c. I 153–156, 181, 194 f., 201–204, 256; *E. Ugarte de Ercilla*, Suárez, vindicado: Razón y Fe XXXIII (1912) 330–342; *R. de Scorraille*, François Suarez a-t-il été blamé par ses supérieurs?: Études 49 (1912) 654–666. Die Ehrfurcht des Suárez vor Thomas erscheint klar an

Philosophie des Suárez von der des Thomas nicht sehr abweicht. So z. B., dem Kardinal Z. González O. P. folgend, M. Grabmann, N. Monaco, G. Picard, J. Hirschberger usw.[48]. Wenn man sich aber auf das Problem der Seinsauffassung bei beiden Denkern konzentriert, dann kann man B. Jansen verstehen, wenn er schreibt: „*Thomismus und Suaresianismus besagen zwei wesentlich verschiedene Haltungen*, Ansätze, nicht bloße einzelne Gründe und Gegengründe[49]." Aber dies muß noch schrittweise geklärt werden.

Suárez spricht zwar auch vom ‚ens' als ‚notum' usw.[50]; aber bei ihm ist schon hier mehr vom ‚conceptus' (Begriff) des Seins als vom Sein selbst die Rede[51]. Bei Thomas wie bei Suárez vollzieht sich die Konkretion des Seins ‚per modum expressioris conceptionis'[52]; aber der Sinn dieser Konkretion ist bei beiden verschieden, weil das Sein auf verschiedene Weise gedacht wird. Während bei Thomas das Sein die verborgene Tiefe aller Seienden ist, an der alle teilhaben, ist der „Begriff" des Seins bei Suárez die Einheit eines Begriffes, der auf verschiedene Weise in den Seienden konkretisiert wird[53]. Man muß deshalb genau analysieren, was Suárez unter Sein versteht. Schon im Jahre 1939 sagte in diesem Sinn G. Morabito: „Tutta l'opera del Suárez bisognerebbe studiarla alla luce della sua dottrina dell' ente, e

---

folgender Stelle: ‚Sed videndum est, quamvis sententia haec [die „materia signata quantitate" als Individuationsprinzip] ratione convinci non possit, an valeat convenienter defendi ac sustineri, nam hoc satis nobis erit, ut saltem propter Aristotelis et D. Thomae auctoritatem illam defendamus'. DM (= Disputationes Metaphysicae. Suárez Opera Omnia, ed. *C. Berton*, Parisiis, Vivès, 1861, Bde. 25 und 26) 5, s. 3, n. 8.

[48] Vgl. *Z. González*, Historia de la Filosofía (Madrid 1878) II 540; *M. Grabmann*, MAtl. Geistesleben (München 1926) 550; *N. Monaco*, La Metafisica di Suarez e la Metafisica di S. Tommaso d'Aquino: RivFilNeoscol 10 (1918) 37–65; *G. Picard*, Le Thomisme de Suarez: ArchPhilos XVIII (1949) 109; *J. Hirschberger*, o. c. II 75. Eine ähnliche Übereinstimmung auf dem theologischen Gebiet zwischen Thomas und Suárez wird behauptet von *L. Teixidor*, Suárez y Santo Tomás. Notas críticas: EstudEcl 12 (1933) 75–99, 199–227, 473–502; 13 (1934) 111–154, 262–286; 15 (1936) 67–82, 289–310; *J. Muncunill*, o. c. 511, 514, 518 ff.

[49] *B. Jansen*, Die Wesensart der Metaphysik des Suarez: Schol XV (1940) 178.

[50] DM 1, s. 4, n. 13; 2, proem.

[51] Vgl. DM 2, s. 1, n. 9.

[52] DM 2, s. 6, n. 7. Vgl. bei Thomas: De ver., q. 1, a. 1, c.

[53] A. Marc bezieht sich darauf, wenn er schreibt: „Cependant les mêmes termes [*per modum expressioris conceptus*] rendent dans l'un et l'autre système un son différent et ne portent pas le même sens. Pour Suarez l'être représente confusément ses inférieurs, parce qu'il les exprime en tant que pareils, parce qu'il dégage d'eux un trait commun: il les représente en tant que semblables, si l'on veut, mais en ajoutant cette importante précision, en tant qu'ils sont diversement semblables, c'est-à-dire en tant qu'une même note, l'être, se retrouve en tous, mais selon la manière propre à chacun. Il ne les représente donc pas seulement en tant qu'êtres, mais en tant que tels êtres. Ainsi la diversité confuse des choses est en lui déjà formellement, actuellement, ou mieux implicitement. Dès lors chaque théorie se caractérisera ainsi: la méthode de détermination de l'être est un passage du confus au distinct qui n'est pas chez Suarez ni chez les Scotistes, mais qui est chez saint Thomas un progrès de l'implicite à l'explicite." *A. Marc*, o. c. [115].

allora si vedrebbe che tale dottrina è veramente la chiave di volta del sistema." [54] Das Sein des Suárez kann aber nur verstanden werden, wenn man auf das geistige Klima achtet, welches das Denken des Suárez innerlich und äußerlich bestimmt: das durch die Renaissance bedingte Humanismus-Pathos und zugleich die Neigung zum Individualismus, die Entwicklung der Naturwissenschaften und das geschichtliche Ereignis der Reformation. Mehr als drei Jahrhunderte trennen Suárez von Thomas. In diesem Sinn hat man gesagt, daß Suárez mehr ein Wissenschaftler als ein Metaphysiker ist [55]. Suárez liebt die Analyse und die sorgfältige Prüfung jeder Aussage. Wie B. Jansen richtig bemerkt hat, „*geht Suárez stets vom Aktuellen, Existentiellen aus.* Darum geht Suárez von unten, vom Konkreten aus... *Deshalb hütet er sich mit einer Art Ehrfurcht und Scheu, es durch logische Konstruktionen, vorhergefaßte Gedankendinge, konstruierte Systemformen zu sichten*" [56]. Und dies wird von Suárez gerade im Anschluß an die aristotelische und thomasische Annahme der Priorität des actus vor der potentia ausgesagt: ‚non enim possumus – sagt Suárez – cognitionem rerum consequi, nisi a rebus existentibus initium sumamus. Neque enim res possibiles cognoscimus, nisi ex actualibus, neque praeteritas aut futuras nisi ex iis quae aliquando praesentes fuerunt; neque privationes cognoscimus, nisi ex rebus positivis, neque entia rationis, nisi ex realibus' (DM 43, s. 6, n. 3). Im Gegensatz aber zu Thomas fordert Suárez eine *direkte* Erkenntnis des einzelnen, was bezüglich der neuzeitlichen Erforschung der konkreten Natur geradezu notwendig war [57]. Suárez interessiert sich nicht eigentlich an den „Prinzipien" der Dinge, sondern an den Dingen selbst. Für ihn gibt es deshalb kein anderes Individuationsprinzip als das ganze und konkret existierende Seiende. Man darf nicht unterschätzen, daß zwischen Thomas und Suárez der Nominalismus steht, dessen Problematik das Denken des Suárez tief bedingt. Suárez ist sicher kein Nominalist, aber er nimmt die Argumente des Nominalismus ernst. Seine Hauptsorge ist, wie Walter M. Neidl richtig schreibt, „wissenschaftlich zu erhärten, daß metaphysisches Denken trotz der Angriffe seitens des Nominalismus

[54] *G. Morabito*, o. c. 46.

[55] *S. Castellote Cubells*, La posición de Suárez en la historia. Separata de „Anales del Seminario de Valencia" II (1962) 23.

[56] *B. Jansen*, o. c. 165 (vgl. 168, 181 f.). Vgl. auch *ders.*, Der Konservativismus in den „Disputationes Metaphysicae" des Suarez: Greg XXI (1940) 463. Descoqs meint dasselbe, wenn er über das Denken des Suárez schreibt: „le mouvement de sa pensée avant tout critique, concrète et antisystématique, était à cent lieues d'une méthode qui eût voulu, comme celle de nos modernes, transformer la métaphysique, en une ‚déduction close'. Et c'est ce qui lui permettra de vivre et de durer." *P. Descoqs*, o. c. 565.

[57] Vgl. hierzu *J. de Vries*, Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus: Schol 19–24 (1944–1949) 344.

möglich ist" [58]. Das geistige Klima der Metaphysik des Suárez ist also von dem der Werke des Thomas recht verschieden.

Von hier aus ist es verständlich, daß Suárez keinen Sinn mehr für das thomasische Sein als die Tiefe der Wirklichkeit selbst hat. ‚Esse' ist für ihn nur die ‚existentia'. So wird das thomasische Sein von Suárez ausdrücklich interpretiert [59]. Die Einheit des ‚conceptus formalis' der Existenz oder des esse bestimmt gerade die Einheit des Suarezischen ‚conceptus formalis entis' [60]. Dasselbe gilt für die Einheit des ‚conceptus obiectivus': ‚sicut conceptus obiectivus ipsius esse seu existentiae unus est, ita etiam conceptus entis' (DM 2, s. 2, n. 14). In seiner Disputatio 31, s. 1, behandelt Suárez die Frage: ‚An esse et essentiae entis creati distinguantur in re'. Aber Suárez bemerkt sofort mit aller Klarheit: ‚Suppono autem per esse nos intelligere existentiam actualem rerum...' (DM 31, s. 1, n. 2). Diese Gleichsetzung des esse mit der Existenz bedingt auch den Sinn und die Richtung anderer Fragen bei Suárez. Charakteristisch hierzu wäre die Polemik des Suárez mit Thomas über die Gründe der Schöpfung als eigentümlicher Handlung Gottes, in welcher das Verständnis des esse entscheidend ist [61]. Die existentia ist bei Suárez nur die Tatsache oder der Zustand des „Existierens" selbst: ‚esse existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid' (DM 31, s. 4, n. 6). ‚Existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura' (DM 34, s. 4, n. 23). Mit diesem Begriff des Seins als Existenz ist Suárez viel näher bei Kant als bei Thomas. Vom Sein hat nämlich Kant gesagt, daß es „kein reales Prädikat", sondern „bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst" ist, was dem Begriff des Suarezischen esse oder Existenz sehr ähnlich ist [62]. Diese Suarezische Auffassung des Seins als Existenz ist übrigens bei den Suarezianern wesentlich gleich geblieben [63]. In

---

[58] *W. M. Neidl,* Der Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae (München 1966) 283. Eine detaillierte Angabe der Zitate aus dem Nominalismus in den ‚Disputationes Metaphysicae' findet sich bei *J. Iturrioz,* Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez, S. J. (Madrid 1949) 147–156.

[59] Vgl. DM 31, s. 13, nn. 21 u. 23.

[60] Vgl. DM 2, s. 1, n. 9.

[61] Vgl. DM 20, s. 2, nn. 23–31.

[62] Vgl. *Kant I.,* Kritik der reinen Vernunft, B 626. Diese Verwandtschaft des Suarezischen Seins mit dem Kantischen wird von Hans Seigfried bejaht, wenn er schreibt: „There is an undeniable parallel between the thesis of Suarez about being and Kant's thesis that being is not a predicate or determination of a thing but merely the positing of the thing in itself and in nature." *H. Seigfried,* Kant's Thesis about Being anticipated by Suarez?: Proceedings of the third International Kant Congress, ed. *L. W. Beck* (Dordrecht–Holland 1972) 510.

[63] Vgl. u. a. *P. Descoqs,* Institutiones Metaphysicae Generalis, A I (Paris 1925) 133. *Ders.,* Praelectiones Theologiae Naturalis II 531 f., 534, 569, 571, 673. *Ders.,* Thomisme et Scolastique: ArchPhilos V (1927) 137. Gegen Descoqs hat sich *C. Fabro*

diesem Sinn ist das esse oder die existentia kein ontologisches Prinzip des Seins, keine eigentliche Wirklichkeit in sich selbst, sondern nur ein Zustand, der Zustand nämlich des Existierens der in sich selbst schon vollendeten Essenz. Die Essenz bekommt auf diese Weise ein ontologisches Gewicht und eine Vollkommenheit, die der thomasischen essentia fremd sind. Suárez sagt folgerichtig: ‚si comparatio fiat inter existentiam praecise conceptam ut modum, et essentiam, ut actu existentem, sic essentia concipitur ut quid perfectius...' (DM 31, s. 13, n. 23). Das entscheidende Element am ens ist deshalb die essentia, weil man im Sein von der aktuellen Existenz absieht: ‚ens... in vi nominis sumptum significat id, quod habet essentiam realem, praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam, seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo' (DM 2, s. 4, n. 9). Descoqs interpretiert so richtig Suárez, wenn er schreibt: „Tandis que, pour Scot, l'*ens* est l'*existence ou l'esse désessencié*, on pourrait dire que pour Suarez, c'est *l'essence* prescindant de *l'esse* (actualité) mais le connotant" [64]. In diesem Sinn hat Gilson recht: „pour Suarez, la notion d'essence est adéquate à la notion d'être" [65]. Wenn aber die essentia als actualis gedacht wird, dann wird es zwischen ihr und dem als existentia begriffenen esse keinen realen Unterschied geben können, wie Suárez in der Disputation 31 ausführlich erklärt. Aber diese Fragestellung hat mit der Problematik der Beziehung zwischen essentia und esse (im thomasischen Sinn) bei Thomas nichts mehr zu tun [66]. Das Verständnis des esse und der essentia ist nämlich bei Thomas und Suárez vollkommen verschieden. E. Coreth spricht deshalb richtig von einem „fundamentalen Unterschied der Auffassungen": „In der thomistischen Lehre ist die Rede von Sein und Wesen (esse und essentia), d. h. vom Seinsakt und von dem ihn begrenzenden Prinzip der Potentialität; in der suarezianischen Auffassung dagegen ist die Rede von Dasein und Sosein (existentia und quidditas), d. h. von dem bloßen Zustand des Existierens und der in diesen Zustand versetzbaren

---

gewandt: Neotomismo e Neosuarezismo: una battaglia di principî: DivThom (Piac.) 18 (1941) 468 f. Über die Auffassung des Seins als Existenz bei Descoqs, vgl. noch *A. Keller*, o. c. 58–62, 195 f. Außer P. Descoqs († 1946) wäre auch *J. Hellín* (1883–1973) zu nennen, von dem L. M. Gómez geschrieben hat, daß er „der bedeutendste Vertreter des philosophischen Suarezianismus in Spanien und vielleicht auch im Ausland während der letzten fünfzig Jahre" war. Vgl. Pens 15 (1959) 25. Über seine Auffassung des Seins als Existenz, vgl. sein Werk: La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez (Madrid 1947) 289 f.

[64] *P. Descoqs*, Praelectiones Theologiae Naturalis II 562. – Vgl. *ders.*, Institutiones Metaphysicae Generalis I 436: ‚Ens ut nomen significat essentiam realem.' Vgl. auch *J. Hellín*, o. c. 210 f.

[65] *E. Gilson*, o. c. 147.

[66] Vgl. hierzu *C. Fabro*, Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin, 282, 284; *E. Coreth*, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung (Innsbruck ²1964) 207.

Inhaltlichkeit."[67] Thomas interessiert sich für das Sein, Suárez dagegen für das Wesen: „Thomistisches Denken ist *Metaphysik des Seins*, suarezianisches Denken dagegen *Philosophie des Wesens*." [68]

Aber Suárez spricht doch auch vom Sein, vom ‚ens'. Entspricht vielleicht dieses ens des Suárez dem thomasischen Sein? Suárez sagt, daß das ‚ens in quantum ens reale' (DM 1, s. 1, n. 26) das adäquate Objekt der Metaphysik ist. Die Realität dieses Seins schließt von demselben Objekt die ‚entia rationis' und ‚omnino per accidens' (DM 1, s. 1, n. 26) aus. ‚Essentia realis' als der metaphysische Inhalt des ‚ens nominaliter sumptum' bedeutet nämlich nach Suárez ‚[essentiam] non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum' (DM 2, s. 4, n. 5). Damit ist das Sein des Suárez „kein *bloß* logischer Begriff" [69], aber es bleibt doch wesentlich ein *Begriff*, der die ganze Wirklichkeit – Gott selbst nicht ausgenommen – umfaßt. Diese „Verbegrifflichung" des Suarezischen Seins bemerkt man schon daran, daß Suárez das Sein weniger vollkommen als seine ‚inferiora' auffaßt, wenn er sagt: ‚ens in quantum ens... in esse rei habet minimam perfectionem, nam maior est in determinatis entibus'[70]. Suárez muß allerdings das Sein als logischen Begriff auffassen, weil er einerseits den ideellen Einheitspunkt aller Wirklichkeit sucht und andererseits, wie Thomas von Aquin, die ‚analogia duorum ad tertium' nicht annehmen will, wenn er schreibt: ‚in qua re imprimis certum est, hanc attributionem non esse plurium ad unum, id est, Dei et creaturae ad unum tertium..., quia nihil potest excogitari prius Deo et creatura, ut per ordinem ad illud tam Deus, quam creatura, entia nominentur. Est ergo attributio unius ad alium' (DM 28, s. 3, n. 12). Das ens des Suárez, das Gott und die ganze Wirklichkeit umfaßt, ist deshalb nur ‚secundum abstractionem vel considerationem intellectus' über oder vor Gott. Es ist ‚secundum rationem prior Deo in universalitate praedicationis', aber nicht ‚prior natura Deo' (DM 1, s. 1, n. 13), d. h., es ist ein logischer Begriff. Suárez bewegt sich tatsächlich zwischen der Einheit des Seinsbegriffs und der Vielheit der Seienden. Die Einheit des Seinsbegriffs ist darin begründet, daß er ‚expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo' (DM 2, s. 2, n. 8). Suárez bemerkt, daß Thomas, mindestens in seinen späteren Werken, mit einer solchen, Gott und die Dinge umfassenden Einheit des Seinsbegriffes nicht sympathisiert und beruft sich daher auf das

[67] *E. Coreth*, o. c. 193.
[68] *Ders.*, o. c. 202.
[69] Vgl. *W. M. Neidl*, o. c. 72.
[70] DM 1, s. 5, n. 15. Eine nuanciertere Haltung nimmt Suárez im Anschluß an die thomasische Stelle, I q. 4, a. 2, ad 3, in DM 1, s. 1, n. 30, ein.

Frühwerk ‚De Veritate', wo Thomas – nach B. Montagnes – noch ziemlich formalistisch dachte [71]. Suárez gesteht offen seine Neigung zur Einheit des Seinsbegriffes, so daß diese – wie er sagt – sicherer als die Analogie ist, wenn man auch die letzte doch annehmen muß:

‚nunc solum assero, omnia, quae diximus de unitate conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda. Re tamen vera neutram negari necesse est, quia ad univocationem non sufficit quod conceptus in se sit aliquo modo unus, sed necesse est ut aequali habitudine et ordine respiciat multa, quod non habet conceptus entis.' [72]

Suárez vertritt also, trotz seiner Sympathie mit der Einheit des ‚conceptus obiectivus entis', doch letztlich auch die Aanalogie des Seins. Besonders in diesem Punkt bemerkt man, daß er das thomasische Analogie-Denken, ungeachtet des Einflusses des Skotismus auf ihn, ernst genommen hat. Suárez interpretiert außerdem das thomasische Denken nicht nur aufgrund der Analogiestellen aus den Quaestionen de Veritate, wie z. B. Cajetan, der deshalb das Hauptgewicht auf die ‚analogia proportionalitatis' gelegt hat, sondern bezieht sich auch auf die Stellen aus den späteren Werken des Thomas, wo dieser dem Gedanken der Attributionsanalogie Rechnung trägt, obwohl Suárez die letzte gegen Cajetan zu ausschließlich oder einseitig verteidigte [73].

Wie leicht zu beobachten ist, bewegt sich das Denken des Suárez in einem inneren Zwiespalt zwischen Begriff und Realität, Essenz und Existenz, Einheit und Analogie, ‚ens in vi nominis sumptum' und ‚ens in vi participii sumptum', auf den W.M. Neidl besonders aufmerksam gemacht hat. Neidl spricht vom „Zwiespalt" als Wesensmerkmal des Seinskonzepts des Suárez [74]. Thomas denkt einheitlicher, weil die Mitte seines Denkens im Sein selbst liegt, das weder ein logischer Begriff noch die einfache Summe aller Seienden, sondern die Tiefe selbst aller Wirklichkeit ist. Suárez dagegen befindet sich in der schwierigen Lage, die logische Einheit seines Seinsbegriffes mit der Vielheit der Seienden zu verbinden, die sein eigentliches Interesse ausmachen. Seine Unterscheidung zwischen ‚ens nominaliter sumptum' und ‚ens participialiter sumptum' hilft hierzu nicht viel, weil er selbst zugeben muß, daß diese beiden Termini zueinander in einem äquivoken,

---

[71] Vgl. *B. Montagnes*, o. c. 84, 91 ff. Vgl. die von Suárez zit. thomasischen Stellen: DM 2, s. 2, nn. 4 u. 8.

[72] DM 2, s. 2, n. 36; vgl. DM 28, s. 3, n. 17.

[73] Vgl. DM 28, s. 3, nn. 10 u. 11. B. Montagnes zeigt in seinem o. a. Werk die Entwicklung des Analogie-Denkens des Thomas und seine Annahme der später genannten ‚analogia attributionis'.

[74] Vgl. *W. M. Neidl*, o. c. 291; vgl. auch o. c. 84 f., 87, 89 f., 94, 97, 109, 286 f., 297.

nicht einheitlichen, Verhältnis stehen: ‚Ita ergo *ens* non significat conceptum aliquem communem enti nominaliter et participialiter sumpto, sed immediate habet duplicem significationem, qua significat, vel ens praescindendo ab actuali existentia, vel ens actu existens. Quodcirca illa duplex significatio vel aequivoca est, vel maxime ad aequivocationem accedit secundum quamdam translationem fundatam in aliqua proportionalitate' (DM 2, s. 4, n. 9). Suárez bedenkt nicht das Sein, sondern die Seienden und den, alle Seienden umfassenden, ideellen Seins*begriff*. Coreth bezeichnet deshalb richtig die suarezianische Philosophie als „ontisches" Denken, das sich allein mit dem Seienden beschäftigt, während die thomistische Philosophie „ontologisches" Denken ist [75]. Thomas beginnt mit dem Sein, Suárez dagegen mit dem Seienden. „Für Thomas – wie B. Jansen richtig schreibt – ist nicht eigentlich das Unendliche, Absolute, Göttliche, Einfache das Problem, sondern das Endliche, Beschränkte, Viele, Zusammengesetzte: durch Ausgang von der Seinsfülle, der Seinsexistenz, durch Herabsteigen von dem Unendlichen bis zum stufenweise stets abnehmenden Endlichen wird es erklärt. Diesen Weg konnte Suárez bei seinem Ausgang vom Existentiellen, Endlichen nicht gehen." [76] Wir haben schon angegeben, daß das Denken des Thomas immer stärker von dem Platonismus und dem Neuplatonismus beeinflußt und bestimmt wurde, wie man heute immer sicherer weiß. Es ist zugleich eine Tatsache, daß man in der Geschichte des Thomismus dieses entscheidende Element des thomasischen Denkens oft nicht beachtet hat. Suárez liest auch Thomas hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt des Aristoteles. Dies bemerkt man schon daran, daß Aristoteles der weitaus am häufigsten zitierte Autor der suarezianischen Metaphysik ist [77]. Aber noch wichtiger ist die eindeutige Suarezische Ablehnung der thomasischen 4ª via, die bei Thomas einen starken neuplatonischen Hintergrund hat. Hier versucht Thomas Aristoteles zu interpretieren: ‚Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis' (1, q. 2, a. 3, c.). Suárez

---

[75] *E. Coreth*, o. c. 202; vgl. 192.

[76] *B. Jansen*, Der Konservativismus in den ‚Diputationes Metaphysicae' des Suarez: Greg XXI (1940) 465.

[77] J. Iturrioz schreibt hierzu: „Aristóteles es la fuente más citada por Suárez en la Metafísica, con una proporción desmedida, no sólo sobre los demás griegos, sino aun sobre Santo Tomás, cuyas 1000 referencias son rebasadas en un tercio por las 1735 citas de Aristóteles. Este solo hecho decide ya de por sí una tendencia fundamental en la metafísica. Junto a Aristóteles desaparece Platón con sus 88 referencias, y todavía es muy inferior el conjunto de los otros platónicos. Con lo cual puede ya afirmarse que la orientación metafísica de Suárez entra por los cauces del aristotelismo, abandonando los caminos antiguamente los más frecuentados del platonismo." Vgl. *J. Iturrioz*, Fuentes . . ., 43; vgl. auch 37 ff., 47 ff. An Anfang selbst der ‚Disputationes Metaphysicae' stellt außerdem schon Suárez den 66 S. umfassenden ‚Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis'.

aber zeigt mit Recht, daß Thomas in der aristotelischen Stelle das Subjekt mit dem Prädikat falsch vertauscht: ‚Aristoteles non dicit omne, quod est maxime tale, esse causam caeterorum, sed e converso, id quod est maxime tale, esse causam caeterorum, esse maxime tale.' [78] Aber auch abgesehen davon, daß Thomas mit jenem Satz Aristoteles nicht richtig interpretiert, kritisiert Suárez anschließend und direkt die platonisierende Interpretation der angegebenen Stelle. Hier sieht man klar, wie wenig Suárez mit dem Platonismus und dem Neuplatonismus sympathisierte und wie Thomas im Gegenteil kein reiner Aristoteliker war [79]. Der Aristotelismus des Suárez bedingt seine mangelhafte Rezeption des thomasischen Seins, wie es auch bei den Thomisten geschehen ist. J. Hegyi sieht tatsächlich den Aristotelismus der Scholastiker als Grund ihres Unverständnisses des thomasischen Seins: „Ein weiterer Grund liegt wohl darin, daß der heilige Thomas allgemein als ‚Aristoteliker' angesehen und bewertet wurde. Deshalb bemühten sich nicht nur seine Schüler, den Aquinaten auf dem Hintergrund des Aristoteles immer besser zu verstehen; auch die Gegner... haben immer wieder versucht, Thomas aus ihrem mehr platonischen Gesichtswinkel heraus als Aristoteliker anzugreifen und zu kritisieren; dabei haben sie allerdings ganz vergessen, daß dieser ‚Aquinate' ihrer Phantasie nur ein Zerrbild des echten heiligen Thomas ist, dessen Größe und Genialität sich eben darin offenbart, daß er die beiden großen, sich entgegenstehenden Systeme des Aristoteles und Plato auf der Ebene der Metaphysik zu einer organischen Einheit zumsammengefaßt hat. Diese falsche, einseitige Bewertung des heiligen Thomas hat es mit sich gebracht, daß sein Seinsbegriff mit dem des Aristoteles verwechselt wurde."[80] Nicht nur Suárez, auch die meisten seiner Vorgänger und Nachfolger, nicht nur unter den Suarezianern, sondern auch unter den Thomisten, haben deshalb das thomasische Sein anders verstanden als Thomas selbst [81]. Die Lösung des jahrhundertelang dauernden Streites zwischen Thomisten und Suarezianern liegt darum nur in der Rückkehr beider philosophischen Richtungen zum echten spekulativen Verständnis des thomasischen Seins.

---

[78] DM 29, s. 3, n. 21. Vgl. die aristotelische Stelle: Bk 993b 24–27. Suárez analysiert ausführlicher die aristotelische Stelle in seinem ‚Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis', Bd. 25 (ed. *Vivès)* V f. Nur hier bezieht sich Suárez ausdrücklich auf Thomas.

[79] Dieselbe Ablehnung der metaphysischen Voraussetzungen der 4ª via beobachtet man bei den Suarezianern. Vgl. *J. J. Urráburu*, Institutiones Philosophicae (Vallisoleti 1891) 567 f.; *P. Descoqs*, Praelectiones Theologiae Naturalis, Bd. I 219; Bd. II 15–74, 584–587.

[80] *J. Hegyi*, o. c. 152 f.

[81] Vgl. hierzu *J. Hegyi*, o. c. 71 f., 75, 82, 121–135, 138, 141, 149–152; *C. Fabro*, o. c. 62 f., 280–315; *A. Keller*, o. c. 47–63, 102, 106, 123, 139, 197–200, 211.

# Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels

## Prolegomena zu einer angemessenen Problemstellung

Von L. Bruno Puntel

1. Vorbemerkungen
1.1 Einleitung
1.2 Zur heutigen Interpretation des *esse* bei Thomas
1.3 Hinweis auf den heutigen Interpretationsstand der Philosophie Hegels
2. Das *esse* bei Thomas und die Problematik seiner Bestimmung(en)
2.1 Problemstellung
2.2 Die Problematik der „Bestimmung" bei Thomas
2.3 Das „System" der Bestimmungen des *esse* und dessen Aporien
3. Hegels Logik als System der Bestimmungen
3.1 Vorbemerkung
3.2 Das Logische als Seinsphilosophie (Ontologie)?
3.3 Das System des Logischen und die einzelnen Bestimmungen
4. *Esse* und „absolute Idee": Konvergenz und Unterschiedlichkeit
4.1 Zwei Aspekte der Problematik des *esse*
4.2 Innere Struktur und „Variabilität" der „absoluten Idee" und des *esse*

1.1 Das Thema „Thomas und Hegel" ist in den letzten Jahrzehnten Gegenstand zahlreicher Veröffentlichungen gewesen. Bei den in der Tradition der thomistischen Philosophie denkenden Autoren, die eine Annäherung zwischen Thomas und dem neuzeitlichen Denken versuchten, war schon früh ein mehr oder weniger ausgeprägtes Bewußtsein darüber vorhanden, daß der eigentliche spekulative Gesprächspartner des Aquinaten in der Neuzeit weder Descartes noch Kant, sondern Hegel ist. Das gilt allerdings nicht für die scholastischen Lehrbücher, die sich mehr oder weniger mit einer Karikatur des Hegelschen Denkens begnügten. Die in diesen Lehrbüchern dargelegte Philosophie Hegels war und ist um so leichter zu widerlegen, als sie nicht nur von einem völligen Unverständnis zeugte, sondern auch gewisser komischer Züge nicht entbehrte. Doch die eigentliche Erneuerung und Fortentwicklung der neuscholastischen Philosophie vollzog sich bekanntlich außerhalb der Tradition der Lehrbücher.

Die ersten Versuche einer Konfrontation zwischen Thomas und Hegel waren recht allgemein und schematisch. Hingewiesen sei z.B. auf *E. Przywaras* Abhandlung „Thomas oder Hegel?" aus dem Jahre 1926 [1]. Der erste große spekulative Versuch einer positiven Begegnung

[1] Logos XV (1926) 1–20, wieder abgedr. unter dem Titel „Thomas und Hegel": *E. Przywara,* Ringen der Gegenwart, Bd. II (Augsburg 1929) 930–957.

zwischen Thomas und Hegel wurde von *G. Siewerth* in seinem Buch „Der Thomismus als Identitätssystem“ [2] unternommen. So großartig dieser Versuch auch gewesen ist, er litt doch unter einem mangelhaften Verständnis sowohl des Thomanischen als auch des Hegelschen Denkens, wie Siewerths weitere Entwicklung deutlich gezeigt hat. Die schrittweise Neuentdeckung des ursprünglichen Sinnes des esse bei Thomas modifizierte mehr und mehr die Problemstellung. Jene Autoren, die die „Originalität“ des Thomanischen esse herausgearbeitet haben (C. Fabro, L.B. Geiger, L. De Raeymaeker, E. Gilson, J. Maritain, B. Montagnes u.a.), trugen entscheidend dazu bei, daß der eigentliche Streitpunkt sichtbar wurde. Heute werden Thomas und Hegel vorwiegend im Hinblick auf die Bedeutung und die Problematik des esse bzw. des Logischen konfrontiert.

Diese Entwicklung bedeutet ohne jeden Zweifel einen entscheidenden Schritt zu einem besseren Verständnis, denn sie bezeichnet bei diesen zwei großen Denkern den Kern ihrer jeweiligen spekulativen Entwürfe. Doch der Eindruck scheint sich zu bestätigen, daß auf thomistischer Seite eine gewisse Stagnation eingetreten ist. Der unverkennbaren Euphorie der vierziger, fünfziger und sechziger Jahre über die Neuentdeckung des Thomanischen esse scheint eine Zeit der reinen Wiederholung und der sterilen Polemik gefolgt zu sein. Die großen Auseinandersetzungen zwischen C. Fabro und L.B. Geiger über die zentralen metaphysischen Positionen des Thomas von Aquin (Partizipation und damit auch Bedeutung des esse) wurden nur von B. Montagnes' Versuch einer Neuinterpretation der Thomanischen Analogielehre fortgesetzt [3]. Seitdem scheint die „immanent“ verfahrende Thomasinterpretation irgendwie an ihr Ende gelangt zu sein. Die wichtigsten Mißverständnisse über die Thomanische Lehre wurden zwar beseitigt, der positive Ertrag aber ist äußerst dünn: einerseits wird auf die beachtliche Entwicklung des Thomanischen Denkens hingewiesen, andererseits bleibt die Interpretation der endgültigen Position des späten Thomas äußerst fragwürdig. Großangelegte Versuche einer weiterführenden Interpretation von außen sind in den letzten Jahren selten geworden. Ein Grund dafür dürfte sicher darin liegen, daß auch die Interpretation anderer großer Denker, wie z.B. Hegels, inzwischen beachtliche Fortschritte gemacht hat, so daß es nicht mehr so leicht ist, große Konfrontationen im früheren allgemeinen und schematisierenden Stil durchzuführen. Wenig ertragreich sind auch die meisten bisherigen Arbeiten über das Thema

[2] Frankfurt/M. ($^2$1961).

[3] *C. Fabro*, La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino (Torino $^2$1950); *L. B. Geiger*, La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin (Paris $^2$1953); *B. Montagnes*, La doctrine de l'analogie de l'être d'après St. Thomas d'Aquin (Paris-Louvain 1963).

„Thomas und Hegel", die sich mit allgemeinen Aussagen über den Unterschied zwischen Analogie und Dialektik, Seinsmetaphysik und Geistphilosophie, Partizipation und absolutem System u.ä. begnügen. Solche Arbeiten führen deshalb nicht weiter, weil die bloße Wiederholung von fixierten Interpretationsschemata die Problematik eher verunklärt [3a].

Wie aus den kurzen Hinweisen auf die Geschichte der „Begegnung" bzw. der „Konfrontation" zwischen Thomas und Hegel in den letzten fünfzig Jahren hervorgehen dürfte, beruhen die bisherigen Versuche einer Rezeption des Thomanischen Denkens von Hegel her bzw. umgekehrt des Hegelschen Denkens von Thomas und/oder dem Thomismus her auf noch weitgehend ungeklärten Voraussetzungen. Ob und in welchem Sinn von einer Rezeption im eigentliche Sinne gesprochen werden kann, dies im einzelnen zu untersuchen und darzustellen, wäre sicher ein interessantes Thema. Angesichts der Fortschritte in der Interpretation und Einschätzung der beiden großen Denker aber dürfte eine solche Arbeit mit Sicherheit zum Ergebnis führen, daß die Problematik einer Rezeption heute unter anderen Voraussetzungen und Gesichtspunkten aufgeworfen werden muß. Aus diesem Grund wird die vorliegende Abhandlung nicht so sehr die Geschichte, als vielmehr die grundsätzliche Möglichkeit einer Rezeption erörtern. Hier soll das Thema „Thomas und Hegel" unter dem Titel „Das *esse* bei Thomas und das Logische bei Hegel" wieder aufgenommen werden. Es wird lediglich beabsichtigt, Prolegomena zu einer angemessenen Problemstellung zu erarbeiten.

1.2 Zunächst ist es unerläßlich, einige Vorbemerkungen zum heutigen Stand der Interpretation des *esse* bei Thomas zu machen. *A. Keller* hat in seinem Buch „Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik" [4] eine zusammenfassende Darstellung der heutigen Interpretationslage innerhalb der

[3a] Wie solche allgemein gehaltenen Konfrontationen aussehen, kann man einem Zitat aus dem in Anm. 1 erwähnten Aufsatz v. *E. Przywara* entnehmen. Die Charakterisierung des Thomanischen Ansatzes als *analogia entis* und des Hegelschen als Dialektik wird folgendermaßen verdeutlicht und zusammengefaßt: „Damit aber ist in der Tiefe des Ausgangspunktes aller Philosophie der gesamte weitere Weg bereits sozusagen vorbestimmt: der Weg Hegels zur Verabsolutierung und darin Verkrampfung der geschöpflichen Schwebe der ‚Einheit der Gegensätze' zum göttlichen ‚absoluten Werden' des ‚absoluten Ich' und darin zur Auflösung aller Religion in logisches Wissen – und der Weg des Aquinaten zur Ehrfurcht vor dem Geheimnis des unbegreiflichen Gottes jenseits aller ‚Einheit der Gegensätze' aus der Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Gewoge der geschöpflichen, unverkrampften ‚Einheit der Gegensätze', und Religion bereits im ersten Wissen" (a. a. O. 17). Daß ein solcher Stil der Konfrontation auch in der Gegenwart fortbesteht, zeigt eine Kontroverse zwischen zwei bekannten Theologen: *J. Moltmann*, „Dialektik, die umschlägt in Identität" – was ist das?: ThQschr 153 (1973) 346–350; *W. Kasper*, Zur Sachfrage: Schöpfung und Erlösung: ebd. 351–352.

[4] Pullacher PhForschn, Bd. VII (München 1968).

Neuscholastik gegeben. Er unterscheidet drei Interpretationsrichtungen. Die erste, die er die traditionelle nennt, und die von den Anfängen der Neuscholastik bis ins 3. Jahrzehnt unseres Jahrhunderts fast ausschließlich herrschte, versteht das esse bei Thomas als Existenz, und zwar teils als bloßen äußeren Zustand des Daseins, teils als das Prinzip, wodurch die Wesenheit in den Zustand der Existenz gesetzt wird (‚extra nihilum et extra causas ponitur'). Die zweite Interpretationsrichtung versteht das esse ebenfalls als reine Existenz, unterscheidet sich aber von der ersten Richtung dadurch, daß sie im esse bzw. in der Existenz die zentrale Idee bzw. These der Philosophie des Aquinaten sieht (E. Gilson, J. Maritain, J. de Finance). Eine gewisse Übergangs- bzw. Mittelstellung zwischen der Interpretation des esse als Existenz und der dritten noch zu nennenden Richtung kommt nach Keller jenen Auslegungen zu, die vom Urteil und, so muß man wohl hinzufügen, von der Frage ausgehen (J.B. Lotz, K. Rahner, E. Coreth): von diesen Ansätzen her bleibt es nämlich offen, ob das esse als bloße bzw. reine Existenz oder als Fülle aller Vollkommenheiten zu deuten ist. Die dritte Interpretationsrichtung versteht das esse bei Thomas mit aller Entschiedenheit als Fülle aller Vollkommenheiten (C. Fabro, L. De Rayemaeker u.a.). Sie geht also von den berühmten Texten des späten Thomas über das esse als perfectio perfectionum aus.

Hinsichtlich der Entwicklung des Thomas stellt Keller fest, sie habe dahin geführt, daß Thomas im esse jedenfalls mehr als nur die Existenz gesehen hat. Keller geht nicht mehr auf die Frage ein, wie das esse als Fülle aller Vollkommenheiten eigentlich zu begreifen ist. Dies ist nun gerade der Punkt, an dem die Diskussionen heute mehr oder weniger stehengeblieben sind. Seit der Neuentdeckung des esse gibt es zwei Richtungen. Für die eine besagt das esse als ‚perfectio perfectionum' an erster Stelle Akt. Aus dieser These ergeben sich schwerwiegende Konsequenzen, vor allem für die Lehre der Partizipation: Gott als ‚Ipsum esse per se subsistens' wird als ‚Actus purus' verstanden, was zur Folge hat, daß für die metaphysische Erklärung des Endlichen das Schema der Zusammensetzung bzw. der Distinktion von esse = Akt und einem es limitierenden Komprinzip, nämlich der essentia = Potenz, herangezogen werden muß. Diese Richtung erblickt konsequenterweise in der berühmten distinctio realis von esse und essentia im Endlichen die zentrale These des Thomismus (so vor allem C. Fabro). Daß sich aus dieser These ein ganzer Rattenschwanz von Problemen ergibt, ist leicht zu sehen. Wie ist nämlich das Komprinzip, die Wesenheit, zu deuten? Wenn für Thomas feststeht, daß dem esse nichts äußerlich sein kann, es sei denn das Nichtsein, wie kann es von der Wesenheit *begrenzt* werden? *L.B. Geiger* hat daher

schon in seinem großen oben zitierten Buch „La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin das esse als einen Begriff interpretiert, der eine ursprünglichere Synthese der beiden Prinzipien des Endlichen in sich enthält. Danach ist also das esse nicht identisch mit Akt. Diese Auffassung hat B. Montagnes weiterentwickelt und genauer präzisiert. Mit Geiger deutet er die Partizipation primär nicht im Sinne der Zusammensetzung, sondern als „defiziente Ähnlichkeit" der perfectio essendi: das Endliche ist ein defizienter modus essendi. Die perfectio essendi ist kein Komprinzip zur essentia, sondern der Inbegriff der drei Momente ‚subiectum-essentia-esse' (= Akt) [5]. Der Verfasser der vorliegenden Studie hat diese Interpretation im einzelnen ausgeführt und begründet [6].

1.3 Was den heutigen Interpretationsstand des Hegelschen Denkens anbelangt, so sei nur kurz angemerkt, daß in den letzten Jahren große Fortschritte erzielt wurden. Man beginnt langsam von den bis zur totalen Unverständlichkeit stereotyp wiederholten Allgemeinplätzen abzugehen, um Hegel sozusagen „mikrostruktural" zu interpretieren. Während noch vor einigen Jahren die „Phänomenologie des Geistes" im Vordergrund der Interpretationsbemühungen stand, widmet man sich seit kurzem mit großer Intensität einer Reinterpretation der Wissenschaft der Logik (WdL). Das Logische bei Hegel wird immer mehr als der Kern seiner Philosophie angesehen. Alle anderen Werke Hegels können nämlich nur verstanden werden, wenn die logischen Strukturen, die diese Werke durchziehen, berücksichtigt und herausgearbeitet werden. Wie sehr sich das Verständnis der Hegelschen Philosophie in den letzten Jahren gewandelt hat, kann der Verfasser durch einen Hinweis auf sein früheres Werk „Analogie und Geschichtlichkeit I" verdeutlichen: in diesem Werk hat er noch eine Hegelinterpretation vorgelegt, die er fünf Jahre später in seinem neuen Werk „Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie Hegels" [7] einer radikalen Revision unterzog. Den wichtigsten Gesichtspunkt bildet dabei ein

---

[5] Vgl. *B. Montagnes,* a. a. O. 159. Vgl. ferner seine sehr präzisen Formulierungen in einer Auseinandersetzung mit Fabro: „Au fond toute la discussion revient à la question suivante: comment peut'on à la fois accorder une positivité à l'essence comme acte formel et attribuer toute la perfection à l'*esse* entendu de facon précisive? Sans doute faut'il reconnaître que la *perfectio essendi* inclut la triple *détermination* de l'essence comme principe formel, de l'*esse* comme acte et du sujet qui exerce l'acte moyennant la forme; les *trois* ne s'identifiant réellement qu'en Dieu seul" (BullThom 11 [1960] 20–21; Hervorh. v. Verf.).

[6] Vgl. *L. B. Puntel,* Analogie und Geschichtlichkeit. I: Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik (Freiburg–Basel–Wien 1969) 192–234, bes. 222 ff.

[7] Hegel-Studien, Beiheft 10 (Bonn 1973).

neues Verständnis des Logischen bei Hegel. Worin dieses neue Verständnis besteht, wird sich im folgenden zeigen.

2.1 Versucht man, das Thomanische Seinsverständnis mit Hegels WdL zu vergleichen, so fällt als erstes die scheinbar diametral entgegengesetzte Bedeutung des Thomanischen ‚esse' und des Hegelschen „Seins" auf. Besagt das esse Fülle aller Vollkommenheiten, so bedeutet das Hegelsche Sein reine, abstrakte Unmittelbarkeit. Die thomistischen Hegelkritiker haben dementsprechend an diesem angeblich radikalen Gegensatz angesetzt, um die Überlegenheit des Thomanischen esse zu demonstrieren. Jedoch ist es voreilig, hier sogleich von Überlegenheit zu sprechen; erforderlich ist vielmehr zunächst eine gründliche Klärung der Ansätze und der Perspektiven.

Je nachdem, wie man das esse bei Thomas interpretiert, wird der Vergleich zwischen Thomas und Hegel entweder in der Feststellung einer letzten radikalen Unterschiedlichkeit und Unvereinbarkeit der Entwürfe oder in der Möglichkeit einer positiven Begegnung und einer wechselseitigen Klärung der jeweiligen Ansätze bestehen. Auf die zwei Interpretationsrichtungen hinsichtlich des esse als ‚perfectio perfectionum' wurde schon kurz hingewiesen. Auf diesen Punkt ist im Hinblick auf das Thema „Thomas-Hegel" etwas näher einzugehen.

Die Charakterisierung des esse als perfectio perfectionum ist zweideutig. Wird das esse in dem Sinne als Vollkommenheit der Vollkommenheiten aufgefaßt, daß es jenseits aller Vollkommenheiten als das diese Vollkommenheiten Aktuierende verstanden wird, dann ist esse der reine Seinsakt oder der reine Akt des Existierens (Existieren als die oberste Vollkommenheit genommen, nicht als bloßer Zustand) ohne weitere Bestimmung. Jede Bestimmung wird in den Bereich des Anderen, des Komprinzips, der ‚essentia', verlegt. Auf die Aporien dieses metaphysischen Dualismus wurde schon oben kurz hingewiesen. Hinzuzufügen ist noch, daß nicht einzusehen ist, welchen Sinn ein reiner Seinsakt bzw. ein reiner Akt des Existierens überhaupt haben kann. Es ist die Frage zu stellen, ob dies nicht einer gewaltigen, ins Unendliche ausgeweiteten Abstraktion gleichkommt. Wie dem auch sei, sicher ist jedenfalls, daß unter Voraussetzung dieser Interpretation des Thomanischen esse nicht einzusehen ist, wie ein positiver Vergleich zwischen Thomas und Hegel möglich sein könnte. Es bliebe nur die Feststellung, daß Hegel das esse als reinen, von sich her unendlichen Akt des Seins oder des Existierens nicht kennt, daß er in seiner WdL „Bestimmungen" darlegt, die ausschließlich in den Bereich der Essenz gehören: Hegel wäre der radikalste Essentialist. Diese Kritik an Hegel wurde in den letzten Jahrzehnten nur allzuoft wiederholt. Zugunsten dieser Interpretation des Thomanischen esse können sehr viele Stellen angeführt werden. Es handelt sich um alle jene Texte, in denen das esse

als complementum substantiae existentis [8], als actualitas substantiae vel essentiae [9], als actus ultimus [10], als actualitas omnium rerum [11] usw. bezeichnet wird.

Möglich ist aber auch eine zweite Interpretation, die eher dem inneren Duktus und dem endgültigen Stadium des Thomanischen Denkens entsprechen dürfte. Nach dieser Interpretation wird das esse nicht getrennt von, sondern in Einheit mit seinen Bestimmungen begriffen: das esse ist in dem Sinne ‚perfectio perfectionum', daß es als Inbegriff aller Vollkommenheiten, d.h. aller Bestimmungen angesehen wird. Dies ist ein grundlegend anderer Sinn von esse. In dieser Perspektive ist ein Vergleich mit Hegels WdL möglich und aufschlußreich. Zugunsten dieser zweiten Interpretation sprechen zwei Aussagenreihen bei Thomas, die zwar nicht so häufig vorkommen, deren methodisch-systematischer Stellenwert aber um so größer ist: erstens die Aussagen, die die fundamentale Einsicht artikulieren, dem esse könne nichts Äußerliches hinzugefügt werden (die entsprechenden Texte werden unten erörtert); zweitens die Aussagen, in denen dem esse die Bedeutung einer Zusammenfassung bzw. eines Enthaltens hinsichtlich der anderen Vollkommenheiten zugesprochen wird: esse eben als Inbegriff, wie z. B.: ‚Omnium perfectiones pertinent ad perfectionem essendi' [12].

2.2 Legt man dem Versuch eines Vergleichs zwischen Thomas und Hegel die zweite Interpretationsmöglichkeit des Thomanischen esse zugrunde, so taucht sofort die Frage auf, wie dieses esse als Inbegriff zu verstehen ist. Anders formuliert: Wie ist das esse bestimmt zu begreifen? Die Frage der Bestimmung ist eine außerordentlich schwierige und komplexe Problematik. Kann man überhaupt von einer Bestimmung des esse bei Thomas sprechen? Eine positive Antwort dürfte nicht als selbstverständlich gelten. Denn seit Spinoza wird immer wieder das Axiom aufgestellt, dem Hegel eine fundamentale Bedeutung zuwies: ‚Omnis determinatio est negatio'. Zunächst also ist die Frage der „Bestimmung" bei Thomas zu klären.

Thomas bestimmt die Bedeutung der *determinatio* folgendermaßen: ‚Aliquid dicitur determinatum dupliciter: primo modo ratione limitationis, alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est quid determinatum primo modo, sed secundo modo.' [13] Daß Thomas entgegen allen üblichen Interpretationen das Axiom Spinozas bestätigt, geht einwandfrei aus der Weise hervor, wie er ‚distinctio'

[8] S. c. G. II 57.
[9] S. Th. I q. 54 a. 1.
[10] Quaest. disp. de anima a. 6 ad 2.
[11] S. Th. I q. 4 a. 1 ad 3.
[12] S. Th. I q. 4 a. 2.
[13] Quodlibetum VII q. 1 a. 1 ad 1.

definiert: ‚In ratione distinctionis est negatio; distincta enim sunt quorum unum non est aliud.'[14] Es ist jetzt zu fragen, ob das esse nach der doppelten Bedeutung von determinatio bestimmt ist. Um diese Frage zu klären, muß man eine Reihe von Voraussetzungen, Denkschemata und Aussagen bei Thomas beachten.

(a) Ein erstes Denkschema, das den Aussagen über das esse zugrunde liegt, ist die scharfe Unterscheidung: ‚in intellectu tantum – in rerum natura'[15]. Auf dieser Basis unterscheidet Thomas streng zwischen esse commune und esse divinum bzw. esse finitum. Daß das esse finitum bestimmt ist, ergibt sich daraus, daß es begrenzt ist (eine andere Frage wäre, wie diese Begrenzung selbst zu deuten ist). Die Bestimmung des esse divinum erscheint bei Thomas in der bedeutsamen Aussage: „... per ipsam suam puritatem est esse [divinum] distinctum ab omni esse.'[16] Das esse tantum (so nennt Thomas Gott im 5. Kapitel von De ente et essentia) ist bestimmt *durch sich selbst.* Eine additio, eine Bestimmung von außen, ist ausgeschlossen. Von diesen beiden „Fällen" des esse in rerum natura unterscheidet Thomas scharf das esse commune, dem er den Status ‚in intellectu tantum' zuweist.

Diese Unterscheidung scheint zunächst einleuchtend, ja selbstverständlich zu sein. Bei näherem Zusehen aber erweist sie sich als außerordentlich fragwürdig. Es taucht nämlich sofort die Frage auf: Worin besteht der Unterschied zwischen der „Gedachtheit" des esse und (wie soll man hier reden?) der „Realität" des esse? Gibt es diesen Unterschied, so kann das nur bedeuten, daß das „reale" esse ein Mehr oder Anderes oder Weiteres besagt als das „gedachte" esse. Dieses Mehr, dieses Andere wäre dann per definitionem mit der Gedachtheit des esse nicht identisch bzw. dadurch nicht erfaßt. Daraus wäre zu folgern, daß man einen neuen, weiteren oder anderen Begriff (was sonst?) brauchte, um diesen Unterschied, dieses Mehr oder dieses Andere (worin gerade das Unterscheidende des „realen" esse gegenüber dem esse in intellectu tantum bestehen soll) zu erfassen, kurz: man brauchte einen neuen Begriff, um die „Realität" des esse zu erfassen. Aber dann würde dasselbe Problem hinsichtlich des neuen Begriffs wieder entstehen. Man müßte nämlich auf eine weitere „Instanz" rekurrieren, etwa auf das *tatsächliche Vorhandensein* des „realen Seins", dann weiter: auf die *Subjektunabhängigkeit* des tatsächlichen Vorhandenseins des realen Seins... – und so ins

[14] S. c. G. I 71.
[15] Vgl. z. B. S. c. G. I 26.
[16] De ente et essentia, c. 5. Im Kommentar zum *Liber de Causis* nennt Thomas als Bestimmung des *esse* divinum die ‚infinitas' (Pr.po IX lect. 9 nr. 233–234). In den *Quaestiones de potentia* heißt es: ‚Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens' (q. 7 a. 2 ad 5).

Unendliche. Man mag sagen, daß diese Unterscheidung – besonders in den empirisch verfahrenden Wissenschaften – nützlich, ja unentbehrlich ist. Es ist aber die Frage, ob das, was man damit sagen will, mit Hilfe dieser Unterscheidung richtig bzw. angemessen artikuliert wird. Auch wenn man bereit ist, dieser Unterscheidung einen Sinn zu geben, ist es zumindest fraglich, ob eine solche Formulierung genau und daher zu empfehlen ist (ist es nicht sinnlos oder gar widersprüchlich, von einem „nur gedachten Sein" zu sprechen? Was meint hier „Sein"?). Auf jeden Fall genügt es nicht, nur die Unterscheidung zu machen und dabei vorauszusetzen, es sei klar, was mit „realem Sein" gemeint ist. Was mit „realem Sein" (esse in rerum natura) gemeint ist, ist alles andere als klar. Eine solche Unterscheidung setzt immer schon einen bestimmten Sinn oder ein bestimmtes Verständnis von Sein = Realität=Wirklichkeit... voraus. Man kann diesen Sinn oder dieses Verständnis ganz allgemein so formulieren: Sein=Realität=Wirklichkeit... meint das Gesamtgefüge der Welt oder des Erfahrbaren oder wie immer. „Seiend"="real"="wirklich"... ist demnach etwas dann zu nennen, wenn es eingeordnet ist (bzw. eingeordnet werden kann) in dieses Gesamtgefüge. Die gemachte Unterscheidung beruht auf der Annahme eines solchen Gesamtgefüges, sie bewegt sich in diesem Rahmen, indem sie zwei „Zustände" unterscheidet, den Rahmen selbst oder das Gesamtgefüge aber nicht thematisiert. Innerhalb dieses Rahmens sich bewegend, überschlägt sich sozusagen das kritisierte Denkschema selbst, indem es auf sich selbst angewendet wird: die Eingeordnetheit in das Gesamtgefüge wird demnach wieder als ‚solum in intellectu' aufgefaßt – und so ins Unendliche. Im Rahmen dieses Schemas ist kein Halt... Wie immer es um die praktische Relevanz der kritisierten Unterscheidung bestellt sein mag, eine Philosophie, die grundsätzlich im Rahmen dieses Denkschemas denkt, erreicht nicht die Dimension der radikalen philosophischen Frage: Was heißt „Sein-Realität-Wirklichkeit..."? Aber dieses Schema ist für die Philosophie nicht nur ungenügend, es ist auch im höchsten Maß irreführend, insofern die Philosophie dadurch in die Gefahr gerät, nicht nur unangemessen formulierten Fragen, sondern auch Scheinproblemen nachzujagen. Ferner übersieht die Philosophie dabei, daß es verschiedene „Gestalten" oder „Konstellationen" des Sinnes bzw. des Verständnisses von Sein=Realität=Wirklichkeit... gibt, die sie thematisieren sollte. Diese verschiedenen Gestalten des Seinsverständnisses sind, wie noch bei Hegel zu zeigen sein wird, verschiedene „Konstellationen" von Bestimmungen, die das jeweilige Gesamtgefüge strukturieren.

Was Thomas anbelangt, so seien noch zwei Bemerkungen zur methodischen Stellung des dargelegten Denkschemas in seinem Denken ge-

macht. (aα) In ähnlichen Zusammenhängen verwendet er auch einen anderen Ausdruck, der die herausgestellten Aporien des kritisierten Denkschemas vermeidet. Es heißt oft bei ihm: ‚Esse commune, sicut *in intellectu suo* non includit aliquam additionem, ita nec includit *in intellectu suo* aliquam praecisionem additionis . . .'[17] In anderen Texten[18] ist von der *ratio* des esse die Rede. In ‚intellectu suo' und ‚ratio' meinen den Sinn, die Eigenbestimmung des esse. Hier wird das *begriffene* esse nicht abgehoben vom esse *in rerum natura*. Diese Perspektive deckt sich im Grund mit Hegels Verständnis des Logischen. (aβ) Zu welchen unannehmbaren und sinnlosen Konsequenzen die strenge Aufrechterhaltung des kritisierten Denkschemas ‚in intellectu tantum – in rerum natura' führt, wird an den Aussagen ersichtlich, die Thomas in diesem Zusammenhang über Gott macht. Im Bemühen zu zeigen, Gott sei nicht das esse commune, schreibt er: ‚... ipsum esse commune [non] est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit *aliqua res* nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est... *Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura*. . .'[19] Wie Gott, der doch von Thomas als *Ipsum esse per se subsistens* „bestimmt" wird, als *aliquid in rerum natura* bezeichnet werden kann, ist unerfindlich. Aber die Aussage des Thomas ist insofern konsequent, als sie sich aus dem kritisierten Denkschema ergibt.

(b) In diesen Aussagen wird der Ausdruck *additio*=Bestimmung verwendet. Welches Denkschema hier zugrunde liegt, ergibt sich aus der Weise, in der Thomas von der additio hinsichtlich des esse commune spricht. Das esse commune schließt eine additio weder ein noch aus; es kann nicht sein (d.h. existieren in rerum natura) ohne additio, wird aber ohne additio betrachtet[20]. In allen diesen Formulierungen besagt additio Fremdbestimmung. Dies ist nur konsequent, insofern Thomas dabei im Rahmen des *Gattung-Art-Schemas* denkt, wie sein Beispiel in der S. c. G. I 26 (animal – rationale) zeigt. Aber wieder muß man dazu bemerken, daß diese Aussagen insofern eine große Inkonsequenz beinhalten, als sie jener zentralen Einsicht widersprechen, dergemäß das ens (und erst recht das esse) kein genus ist.

(c) Hinsichtlich der additio = Bestimmung des esse finden sich bei Thomas andere bedeutsame Aussagen, die kaum auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind. So heißt es auf der einen Seite:

---

[17] De ente et essentia c. 5 (Hervorh. v. Verf.).

[18] Z. B. De pot. q. 7 a. 2 ad 6.

[19] S. c. G. I 26; ferner: De pot. q. 7 a. 2 ad 7. Vgl. v. *Verf.*: Analogie und Geschichtlichkeit (Anm. 6) 220 ff.

[20] Vgl. S. c. G. I 26; De pot. q. 7 a. 2 ad 6; De ente et essentia c. 5.

‚Esse ... inquantum est esse non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est *praeter esse*.' [21] Auf der anderen Seite aber betont Thomas: „... nulla differentia ... posset inveniri, quae esset extra ens; quia non-ens non potest esse differentia' [22]; eine besonders wichtige Aussage lautet: ‚Nihil ... potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur proprie materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae.' [23]

In diesem Text sind mehrere wichtige Aussagen zu beachten. (cα) Es wird grundsätzlich eingeräumt, daß zum esse etwas *hinzugefügt* werden kann. (cβ) Die Hinzufügungen werden grundsätzlich als Bestimmungen angesehen. Eine Klärung dessen, was Bestimmung hier heißt, wird in negativer und positiver Hinsicht versucht: das esse wird nicht wie die Potenz durch den Akt bestimmt, sondern eher wie der Akt durch die Potenz. (cγ) Diese Klärung der Bedeutung von „Bestimmung" wird im Rahmen des vorausgesetzten und nicht im geringsten problematisierten Akt-Potenz-Schemas durchgeführt. Auf der Basis dieses Schemas macht Thomas die negativ-positive Aussage cβ [23a]. (cδ) Der Text scheint zu besagen, daß „Bestimmung" nicht als „Entfaltung" des esse-an-ihm-selbst (thomanisch gesprochen: des esse in intellectu suo) verstanden wird, sondern als die Begrenzung des schon vorausgesetzten esse-an-ihm-selbst auf einen bestimmten Typ oder Bereich (natura talis). Wird das esse in intellectu suo begriffen, so heißt das, daß der Sinn oder die Eigenbestimmung des esse erfaßt wird. Wird aber determinatio im Sinne des Textes genommen, so scheint sie nur Begrenzung zu besagen. Ist aber Bestimmung = Begrenzung nicht Fremdbestimmung? Wie läßt sich dann Fremdbestim-

---

[21] S. c. G. II 52 (Hervorh. v. Verf.).

[22] S. Th. I q. 3 a. 5.

[23] De pot. q. 7 a. 2 ad 9.

[23a] Das Akt-Potenz-Schema erscheint bei Thomas in mehreren Variationen: potentia-actus, subiectum-forma, recipiens-receptum, habens-habitum, participans-participatum, in etwas anderer Hinsicht: substantia-accidens usw. So schreibt er z. B.: ‚Omne quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo est actus eius' (De ente et essentia c. 4). Wie die Bestimmung des *esse* im Rahmen dieses Schemas bzw. seiner Variationen aussieht, kann man einem Text der Lectio II *in Boetii de hebdomadibus* entnehmen, jener *lectio*, die die radikalste Formulierung der Partizipation durch Zusammensetzung bzw. der Realunterscheidung von *esse* und *essentia* enthält: ‚Circa ens consideratur ipsum esse quasi quiddam commune et *indeterminatum;* quod quidem *dupliciter determinatur;* uno modo ex parte *subiecti,* quod *esse habet;* alio modo ex parte praedicati, utpote cum dicimus de homine, vel de quacumque alia re, non quidem quod sit simpliciter, sed quod sit aliquid, puta album vel nigrum. Primo ergo ponit (Boetius) conceptiones quae accipiuntur secundum comparationem esse ad id quod est. Secundo ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparationem eius quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid' (l. II nr. 21). Hier wird also die *Bestimmung* des *esse* im Rahmen des Schemas *subiectum(materia)-forma* bzw. *substantia-accidens* gedacht.

mung mit der im Text behaupteten Einsicht, dem esse könne nichts Fremdes hinzugefügt werden, in Einklang bringen?
(d) Eine letzte Aussagenreihe ist noch anzuführen, die die Bedeutung der determinatio hinsichtlich des esse entscheidend zu erhellen vermag. Es handelt sich um die berühmte Quaestio I aus De veritate. Dort heißt es: „... enti non potest addi aliquid quasi extranea natura...; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.'[24] Dazu seien einige Bemerkungen gemacht: (dα) Viele Thomisten und Thomas-Interpreten vereinfachen die anstehende Problematik, indem sie zwischen dem conceptus entis und dem esse unterscheiden und nur hinsichtlich des ens, nicht aber des esse von Bestimmungen sprechen: der Begriff ens werde durch die (begrifflichen) Differenzen weiter bestimmt. Aus dem esse hingegen machen sie ein rein metaphysisches Prinzip. Doch dieses Denkschema entspricht nicht den Texten des Thomas. Schon ein kurzer Vergleich zwischen dem Text aus De potentia (additio ad esse) und dem Text aus De veritate (additio ad ens) bestätigt diese Behauptung. Im übrigen verwendet Thomas die Ausdrücke ens commune und esse commune in derselben Bedeutung [25]. (dβ) Der Text ist außerordentlich aufschlußreich, weil er die Bedeutung der ‚determinatio' hinsichtlich des ens bzw. esse anders bestimmt: determinatio heißt ‚expressio'. Ferner wird in diesem Text zwischen einem doppelten Modus der expressio bzw. determinatio unterschieden: Thomas nennt den ersten ‚specialis modus' und den zweiten ‚modus generaliter consequens omne ens' (vom anderen Text her gesehen wäre zu sagen: ‚modus consequens esse ipsum'). Ist nun die Problematik der Bestimmung des esse auf die in diesem Text formulierte Unterscheidung zwischen Transzendentalien und Kategorien zurückzuführen? Dies scheint zwar zunächst eine einsichtige Lösung des anstehenden Problems zu sein. Wie sich aber gleich herausstellen wird, ist diese Unterscheidung außerordentlich fragwürdig. Dies geht schon daraus hervor, daß das ens bzw. das esse alles, d. h. alle Bestimmungen, welcher Art auch immer, in sich enthalten muß, was – positiv gewendet – bedeutet: es muß gezeigt werden, wie die Bestimmungen auch im Sinne der ‚limitatio' (bzw. der ‚modi speciales', der Kategorien) *innerlich* zum esse gehören.
(e) Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Bedeutung und die Problematik der Bestimmung bei Thomas außerordentlich komplex

---

[24] De ver. q. 1 a. 1.
[25] Vergleicht man S. Th. 1 q. 3 a. 4 ob. 1 und ad 1 mit der Parallelstelle De pot. q. 7 a. 2 ob. 6 und ad 6, so ergibt sich, daß Thomas denselben Sachverhalt das eine Mal als *esse commune* (Summa), das andere Mal als *ens commune* (De pot.) bezeichnet (im übrigen werden beide Ausdrücke in beiden Werken nebeneinander, und zwar als gleichbedeutend, verwendet).

und vielschichtig ist. Thomas schwankt zwischen Eigenbestimmung und Fremdbestimmung des esse. Wie immer man die Problematik aufrollen mag, eines darf dabei nicht außer acht gelassen werden: die Frage der Bestimmung des esse-an-ihm-selbst, der Eigenbestimmung, des Sinnes des esse, kurz die Frage: Was heißt ‚esse'?

2.3 Wie sieht nun das „System" der Seinsbestimmungen bei Thomas aus? Thomas kennt folgende Bestimmungen des esse (bzw. des ens):

(1) die ‚nomina transcendentia', die Transzendentalien, die von Thomas als ‚modi generaliter consequentes omne ens' (bzw. ‚ipsum esse') definiert werden;
(2) die Kategorien (‚praedicamenta'): ‚modi speciales entis' (bzw. ‚modi speciales perfectionis essendi');
(3) die ‚perfectiones', und zwar sowohl die ‚perfectiones simpliciter vel absolute', d. h. die reinen Vollkommenheiten, als auch die „gemischten" Vollkommenheiten, d. h. die mit Endlichkeit behafteten Vollkommenheiten;
(4) die Prinzipien: das Akt-Potenz-Gefüge und das Ursachensystem;
(5) die Seinsgrade (‚modi entis, modi perfectionis essendi');
(6) die Modalitäten.

Dazu seien folgende Bemerkungen gemacht:
(a) Es ist bezeichnend, daß diese Bestimmungen bei Thomas nicht systematisch entfaltet werden. Die meisten dieser Bestimmungen werden anläßlich der Erörterung eines bestimmten Problems genannt und verdeutlicht. Nur teilweise werden Zusammenhänge aufgezeigt, wie z.B. zwischen Transzendentalien und Kategorien. Diese unsystematische Aufzählung und Anwendung von Bestimmungen kennzeichnet bis in die Gegenwart hinein auch die thomistischen Lehrbücher, in denen kaum mehr als eine lose Aneinanderreihung dieser Bestimmungen zu finden ist [26].
(b) Der Versuch, die genannten Bestimmungen in eine systematische Ordnung zu bringen, offenbart merkwürdige Überschneidungen, ungeklärte, ja widersprüchliche Zusammenhänge. Auf zwei Beispiele sei kurz eingegangen. (bα) Das erste Beispiel ist die schon mehrmals angeschnittene Problematik des Verhältnisses von esse und essentia. In den meisten Werken behauptet Thomas die Zusammensetzung des endlichen Seienden aus esse = Akt und essentia = Potenz. Thomas gibt sich darüber keine Rechenschaft, daß er hier das Akt-Potenz-Schema voraussetzt und in diesen Rahmen das esse zu bestimmen versucht. Er unternimmt nie den Versuch einer systematischen Klärung der Bedeutung und des Stellenwertes des Akt-Potenz-Schemas im Ganzen des Denkens bzw. des esse. Die endlosen Diskussionen der

[26] Als Beispiel sei auf *J. de Finance*, Connaissance de l'être, Traité d'Ontologie (Paris–Bruges 1966) hingewiesen. Dieses Buch ist in folgende 5 Kap. gegliedert: I. Das Sein;; II. Die Aspekte des Seins (Die Transzendentalien); III. Die Struktur des Seins (Akt und Potenz, Einheit und Vielheit, Essenz und Sein); IV. Das System des Seins, die Ursachen; V. Das System des Seins, die Typen des Seins (Kategorien und Stufen des Seins).

thomistischen Thomasinterpreten über Sinn und Stellenwert der Realzusammensetzung bzw. -distinktion von esse und essentia sind zum großen Teil deshalb so aussichtslos, weil dabei die Notwendigkeit einer vorgängigen Klärung unserer Begriffsschemata nicht gesehen wird. In der Scholastik nach Thomas prägte man für dieses Begriffsschema die Formel: ‚Actus de se est infinitus' und wendete sie sogleich auf das esse an. Daraus ergaben sich die schon besprochenen Aporien. Man stellte nie die Frage, ob die Bestimmungskonstellation „unendlich-endlich" überhaupt adäquat ist, um die Eigenbestimmung des esse zu artikulieren [27]. Von der Hegelschen WdL her gesehen, erscheint diese Konstellation als sehr arm und abstrakt (sie gehört zur *ersten* Sphäre der Bestimmungen). Auch übersah man, daß das esse, indem es als von-sich-her-unendlich bestimmt wird, immer schon auch durch das Endliche vermittelt ist.

(bβ) Das zweite Beispiel ist in vieler Hinsicht noch aufschlußreicher. Die Kategorien werden von Thomas als ‚modi speciales', als Artikulationsmodi bestimmter Seinsbereiche eingeführt und verstanden. Aber Thomas hat in anderen Zusammenhängen kein Bedenken, zumindest zwei Kategorien, nämlich Substanz und Relation, auch auf Gott anzuwenden, was ja bedeutet, daß sich diese Kategorien auf die ganze „Weite" des esse erstrecken, mit dem esse koextensiv sind. Freilich ist der Sinn der Substanz zweideutig: es gibt zwei rationes, die ‚ratio substandi' und die ‚ratio subsistentiae'. Es ist klar, daß die Substanz ratione subsistentiae mit dem esse koextensiv ist. Wie wenig Thomas die hier von ihm doch vorausgesetzten Zusammenhänge zwischen dem esse und der Substantialität (= Subsistenz) thematisiert, kommt im folgenden, oft zitierten, aber in seiner ganzen methodisch-systematischen Tragweite überhaupt nicht untersuchten Text aus De potentia zum Vorschein:

‚Esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens; substantia autem aliuid subsistens significat sed alii subiectum. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiae non ratione substandi; esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret.' [28]

Aus diesem Text geht deutlich hervor, daß esse und Substantialität eine ursprüngliche Einheit bilden (da sie ja in Gott, dem ‚Ipsum esse subsistens', zusammenfallen). Aber Thomas thematisiert diese voraus-

[27] Einige Thomisten scheinen diese Problematik bemerkt zu haben, so z. B. *J. de Finance* in dem in Anm. 26 zit. Buch. Allerdings wird die Problematik nur wegdistinguiert. So sagt de Finance einerseits, daß die zitierte Formel über die Unendlichkeit des Aktes eine ausgezeichnete Zusammenfassung all dessen ist, was eine Analyse des Aktes ergibt; andererseits möchte er aus dieser Formel nicht ein oberstes Prinzip machen, unter das das *esse* zu subsumieren wäre; vielmehr versucht er, den Akt von einem Verständnis des *esse* her zu begreifen (a. a. O. 348 ff.). Diese Bemerkungen zeigen, daß das Problem, wie das *esse* zu *bestimmen*, d. h. mit Hilfe welcher Bestimmungen es zu begreifen sei, ein unabdingbares Problem ist.

[28] De pot. q. 1 a. 1.

gesetzte ursprüngliche Einheit nicht, was besagt, daß er den Sinn, die Eigenbestimmung des esse nicht angibt. Ferner deutet dieser Text darauf hin, daß das esse bei Thomas – jedenfalls meistens, wie z.B. hier – als ‚complementum', als das zum Abschluß Bringende, verstanden wird, was ja voraussetzt, daß dasjenige, was zum Abschluß gebracht wird, doch in einem äußerlichen Verhältnis zum complementum steht. Mit anderen Worten: Der Sinn der anderen Aussage, dergemäß dem esse nichts Äußerliches hinzugefügt werden kann, bleibt zweideutig. Diese Aussage kann bedeuten, daß alle additiones (= Bestimmungen) eben Bestimmungen des esse sind, also zum esse innerlich gehören müssen (so wurde der Text oben interpretiert); sie kann aber auch bedeuten, daß im eigentlichen Sinne keine additio ad esse stattfindet, d.h., daß die Bestimmungen dem esse gegenüber äußerlich, fremd bleiben und in diesem Sinne eben non-entia sind. Freilich ist diese zweite Möglichkeit offensichtlich nicht die von Thomas intendierte, denn mit non-ens meint er sicherlich das aufgrund des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten vom esse Ausgeschlossene. Aber eben diese verwickelten Zusammenhänge beweisen, wie kompliziert die Problemlage bei Thomas ist.

(bγ) Es sei noch ein Text angeführt, auf den weiter unten einzugehen sein wird, der wieder zeigt, daß Thomas ein ursprünglicheres Verhältnis zwischen dem esse und seinen Bestimmungen bzw. eine ursprünglichere Bedeutung, d.h. Eigenbestimmung des esse voraussetzt, ohne sie zu thematisieren. In der S. c. G. ist der Satz zu lesen: ‚In Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse; convenit enim ei non esse in aliquo, inquantum est subsistens; esse quid, inquantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse.'[29] Dreimal, d. h. bei jedem der drei hier erwähnten „Momente", ist die Rede vom esse:, non esse in aliquo – esse quid – esse in actu'. Hier wird deutlich, daß das esse in seinem Vollsinn, d. h. in seiner Eigenbestimmung, doch in sich zumindest die drei Bestimmungen Subsistenz-Essenz-Akt enthält.

(c) Im allgemeinen ist zu sagen, daß Thomas eine Anzahl von Bestimmungen des esse voraussetzt, sie aber nicht systematisch ordnet, sondern auf sie dann zurückgreift, wenn er einem bestimmten Problem oder einem bestimmten Zusammenhang nachgeht. Man mag der Meinung sein, dies sei ein solides und wohldosiertes empirisches Verfahren; seine Rechtfertigung liege in der Einsicht, man könne nicht alles in aprioristischer Manier „deduzieren" oder in absolutistischer Absicht „begreifen" wollen. Darauf ist zu entgegnen, daß eine solche Alternative eine falsche Konstruktion darstellt, die die wahre Aufgabe des Denkes eskamotiert. Es geht nicht darum, daß man die Empirie

[29] S. c. G. IV 11.

oder die Ebene der Erfahrung vernachlässigt oder gar ignoriert, sondern darum, daß man danach fragt, wie und unter welchen Bedingungen (Strukturen, Perspektiven, Begriffen, „Bestimmungen") Erfahrung allererst möglich und wirklich ist. Seit *Kant* dürfte ein naiver Rekurs auf „Erfahrung" ausgeschlossen sein. Thomas zeigt nicht, wie die genannten Bestimmungen sich zueinander verhalten und wie sie Bestimmungen des esse sind. Um dieses Problem in seiner ganzen Weite zu klären, müßte man die drei zentralen Lehrstücke der Thomanischen Metaphysik zur Diskussion stellen: die Lehre von der Abstraktion, von der Partizipation und von der Analogie. Diese Aufgabe wurde bis jetzt kaum in Angriff genommen. Unter 3.3 und 4 sollen im Rahmen eines Vergleichs zwischen Thomas und Hegel einige weitere Bemerkungen zu dieser Problematik gemacht werden.

3.1 Es ist zunächst das Mißverständnis auszuräumen, als ob es Hegel nicht um „Wirklichkeit" ginge. Für Hegel gilt nämlich: „Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft." [30] Nun beginnt auch Hegel seine WdL mit „Sein". „Sein" bildet den Anfang des Begreifens. Warum versteht nun aber Hegel Sein als unbestimmte, reine, abstrakte Unmittelbarkeit? Die Antwort lautet: weil Hegel, anders als Thomas, den Prozeß oder das System aller Bestimmungen, die die Bewegung des Begreifens und damit die Struktur der dabei begriffenen „Sache" ausmachen, genau thematisiert und darlegt. „Das, was ist, zu begreifen", heißt, genau wissen, welche „Bestimmungen" möglich bzw. in Anschlag zu bringen sind. Hegel setzt also nicht irgendeine Menge oder Anzahl von Bestimmungen voraus, auf die man dann zurückgreift, wenn es gilt, einen bestimmten Sachverhalt oder Zusammenhang zu klären. Hegel liest die Bestimmungen nicht an der Erfahrung bzw. an der Analyse bestimmter Erfahrungszusammenhänge ab; in diesem Sinne werden nach Hegel die Bestimmungen nicht aus der Erfahrung „abstrahiert". Vielmehr werden die Bestimmungen analysiert und dargelegt als die Momente jener Gesamtstruktur, die allererst Erfahrung ermöglicht. Nur hat Hegel das die Erfahrung Ermöglichende nicht transzendental im Sinne Kants verstanden, was hier u.a. bedeutet, daß er nicht nur eine ganz begrenzte Anzahl von Bestimmungen kennt, wie dies bei Kant der Fall ist. Vielmehr entwickelt Hegel das System aller (jedenfalls ihm bekannten) Bestimmungen, die er im Gegensatz zu Kant und damit in Übereinstimmung mit der vorkantischen Metaphysik „als die Grundbestimmungen der Dinge" [31] begreift.

---

[30] Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. *J. Hoffmeister* (Hamburg ⁴1955), Vorrede 16.

[31] Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), ed. *F. Nicolin* und *O. Pöggeler* (Hamburg ⁶1959), § 28.

3.2 Um einen fundierten Vergleich zwischen Thomas und Hegel vorzubereiten, muß man zunächst die Frage erörtern, ob Hegels System der Bestimmungen als eine Seinsphilosophie (Ontologie) zu interpretieren ist. Auf diese Frage antworten, heißt, nicht nur grundlegende Aspekte der Hegelinterpretation behandeln, sondern auch die Frage klären, warum „Sein" bei Hegel nicht „Fülle", sondern unbestimmte, reine, abstrakte Unmittelbarkeit besagt. „Sein" bei Hegel bildet den Anfang des Systems der Bestimmungen. Als solcher Anfang meint es eben nur unbestimmte Unmittelbarkeit, da mit dem Anfang noch keine nähere Bestimmung gegeben ist, sonst hätte man es nicht mehr mit dem Anfang zu tun bzw. man hätte nicht alle einzelnen Schritte oder Momente des Prozesses der allmählichen (Selbst-) Bestimmung des Anfangs berücksichtigt und dargelegt. Bleibt man beim Sein als Anfang stehen, so heißt das, daß man entweder immer „Sein" sagen wird und damit nicht von der Stelle kommt, oder daß man versichert, man habe eben noch *nichts* Weiteres bzw. Bestimmtes als nur „Sein" gesagt. Nennt man also nichts Bestimmtes außer Sein, so hat man Sein und – eben Nichts. Hegel stellt in diesem Zusammenhang den sehr hart klingenden Satz von der Einheit des Seins und des Nichts auf: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe." [32] Dieser Satz enthält keine „Ungeheuerlichkeit". Er ist nur die „harte" Artikulation des einfachen Sachverhalts: wenn ich nur Sein sage, so sage ich damit eigentlich – Nichts, d.h. ich bleibe bei der Selbigkeit von Sein und Nichts stehen. Erst die Nennung einer ersten (bzw. in einer anderen Hinsicht: weiteren) Bestimmung führt über diese nur als fließender Übergang von Sein und Nichts umschreibbare Ebene des Begreifens bzw. der zu begreifenden Sache hinaus. Hegel drückt das so aus: „Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein – nicht übergeht, – sondern übergegangen ist." [33]

Wie ist aber dieser Prozeß der Bestimmungen näher zu fassen? Hier haben wir es mit einer komplexen Problematik zu tun. Der Prozeß der Bestimmungen kann in einer zweifachen Weise verstanden werden.

(a) Die Bestimmungen können als Bestimmungen *des* Anfangs und damit *des* Seins aufgefaßt werden. „Sein" ist hier sozusagen die systembildende Instanz, so daß der ganze Prozeß vom Sein her gesehen wird und vom Sein her seinen Namen bzw. seine Bezeichnung herleitet. Von dieser Perspektive aus wäre zu sagen, daß Hegels WdL eine Seinsphilosophie (Ontologie) ist, d.h. die Darlegung der Bestimmungen des Seins. Hegel kennt zwar nicht diese Bezeichnung, wohl

[32] Wissenschaft der Logik, ed. *G. Lasson* (Leipzig ²1934, Nachdr. Hamburg 1963) I 67.
[33] Ebd.

aber kennt und erwähnt er diese Perspektive. Es heißt nämlich am Anfang der WdL: „Der Fortgang... von dem, was den Anfang macht, ist nur als eine weitere Bestimmung desselben zu betrachten, so daß das Anfangende allem Folgenden zugrunde liegen bleibt und nicht daraus verschwindet. Das Fortgehen besteht nicht darin, daß nur ein Anderes abgeleitet, oder daß in ein wahrhaft Anderes übergegangen würde; – und insofern dies Übergehen vorkommt, so hebt es sich ebensosehr wieder auf. *So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende.*“ [34] Und am Ende der WdL scheint Hegel diese Interpretation zu bestätigen. Es heißt dort: „So ist... die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraktion weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittlung, nämlich die aufhebende Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee. Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die *einfache Beziehung auf sich*, welche *Sein* ist. Aber es ist nun auch *erfülltes* Sein, der sich *begreifende Begriff*, das Sein als die *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive* Totalität.“ [35] Folgt man dieser Perspektive, so kann allerdings nicht gesagt werden, Sein besage bei Hegel nur abstrakte Unmittelbarkeit; das Sein am Anfang der Logik ist vielmehr nur das „reine“ oder „leere“ Sein [36].

(b) Aber auch eine zweite Perspektive ist genauso möglich bzw. notwendig und, wie sich noch herausstellen wird, dem Hegelschen Denken angemessener. Hegel betont nämlich, das Wesentliche für die Wissenschaft sei, „daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird“. [37] Das bedeutet, daß der Fortgang nicht nur als Bestimmung des Anfangs, sondern auch als Aufhebung des Anfangs gedeutet werden muß; in dieser Perspektive erweist sich der Anfang als das nur Unmittelbare, als das Aufzuhebende [38]. Der Prozeß oder das System

[34] WdL I 56 (Hervorh. v. Verf.).
[35] Ebd. II 504.
[36] Vgl. dazu ebd. I 57 u. ö.
[37] Ebd. I 56.
[38] Die zwei Perspektiven werden von Hegel in der *Enzyklopädie* wie folgt dargelegt: „Indem der Begriff sich als die Wahrheit des Seins und Wesens erwiesen hat, welche beide in ihn als in *ihren Grund zurückgegangen* sind, so hat er *umgekehrt* sich aus dem Sein als aus seinem *Grunde entwickelt*. Jene Seite des Fortgangs kann als ein Vertiefen des Seins in sich selbst, dessen Inneres durch diesen Fortgang enthüllt worden ist, diese Seite als Hervorgang des *Vollkommeneren* aus dem *Unvollkommeneren* betrachtet werden. (...) Indem sich das *Sein* als ein Moment *des* Begriffs gezeigt hat, hat er sich dadurch als die Wahrheit des Seins erwiesen; als diese seine Reflexion-in-sich und als Aufheben der Vermittlung ist er das *Voraussetzen* des *Unmittelbaren*...“ (§ 159 Anm.).

der Bestimmungen wird in dieser Perspektive nicht nach dem Anfang, sondern nach dem letzten oder auch, wie noch zu zeigen sein wird, nach einem bestimmten Resultat benannt. Von dieser Perspektive aus wäre die Hegelsche Logik nicht als Seinsphilosophie, sondern etwa als „Begriffsphilosophie" („Begriff" im Sinne Hegels) oder als „Ideologie" (wenn der Ausdruck „Ideologie" inzwischen nicht eine so traurige Geschichte gehabt hätte) zu bezeichnen. Dies ist nicht nur, ja nicht einmal hauptsächlich, eine terminologische Frage.

Diese zweite Perspektive entspricht besser dem inneren Duktus des Hegelschen Denkens, und zwar aus mehreren Gründen und in vielfacher Hinsicht. Genau betrachtet, d.h. im Lichte seiner eigenen Grundeinsichten, erscheinen Hegels oben zitierte Aussagen über den Anfang („die sich erhaltende Grundlage", „das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende") als fragwürdig, zumindest als inadäquat. Sie machen nämlich die Voraussetzung, „daß ein Substrat der Vorstellung vorschwebt" [39], was zur Folge hat, daß der Prozeß der Bestimmungen dieser „Grundlage" bzw. dieses „Substrats" im Rahmen der Form des „gewöhnlichen", nicht des „spekulativen Satzes" vorgestellt wird: Die Bestimmung des Substrats geschieht durch Beilegung von Prädikaten (= Bestimmungen). Aber gerade eine solche Vorstellung wird von Hegel kritisiert [40]. Doch kann Hegel die angeführten Aussagen nicht gedankenlos formuliert haben. Sie lassen sich sinnvoll und genau interpretieren, wenn man drei Gesichtspunkte berücksichtigt.

(bα) Zu beachten ist zunächst die „Veranlassung, ein vorläufiges Verständnis über den Sinn des logischen Fortschreitens überhaupt, einzuleiten" [41]. Diese Veranlassung ist eine Diskussion der von Hegel Reinhold zugeschriebenen Ansicht, die Philosophie könne nur mit einem hypothetischen und problematischen Wahren anfangen. Hegel bemüht sich demgegenüber zu zeigen, daß der Anfang nicht als etwas Provisorisches und Hypothetisches anzusehen ist, und gibt als Grund an, daß das Fortschreiten eben eine Bestimmung *des* Anfangs sei.

(bβ) Um das zu zeigen, wählt Hegel (wie im übrigen auch am Ende der WdL) die Bestimmung des Grundes (des Begründens). Nun ist diese Bestimmung eine Reflexionsbestimmung, gehört also zur Logik des Wesens und ist damit nicht die adäquateste Bestimmung, mit deren Hilfe sich die WdL selbst interpretieren kann [42]. Diese Bestimmung – wie im übrigen die ganze Sphäre der Wesenslogik – entspricht der Metaphysik und den Wissenschaften und ist, wie Hegel

---

[39] Enzyklopädie § 85 Anm.
[40] Vgl. Enzyklopädie §§ 28, 31, 85 u. ö.
[41] WdL I 55.
[42] Vgl. zu dieser Problematik v. *Verf.*, Darstellung, Methode und Struktur (vgl. oben Anm. 7) 55 ff.

treffend sagt, als eines der „Erzeugnisse des reflektierenden Verstandes, der zugleich die Unterschiede als *selbständig* annimmt und zugleich *auch* ihre Relativität setzt“ [43], zu begreifen.

(bγ) Der dritte Gesichtspunkt ist der wichtigste. Welches ist die genaue Stellung der Kategorie des Seins in der WdL? Genauer gefragt: Welches ist der Zusammenhang zwischen dem Anfang und der Kategorie des Seins? In der zitierten Aussage Hegels war davon die Rede, daß der Anfang die sich erhaltende Grundlage ist. Deckt sich aber der Anfang schlechthin mit dem Sein? Die Zusammenhänge bei Hegel sind außerordentlich differenziert zu verstehen. Hegels Gedankengang kann kurz folgendermaßen skizziert werden: Anfang der Logik als der reinen Wissenschaft ist das reine Wissen (als das Ergebnis der Phänomenologie des Geistes). Reines Wissen in der logischen Dimension stellt sich zunächst als reine Unmittelbarkeit dar. Und dann heißt es: „In ihrem wahren Ausdruck ist... diese einfache Unmittelbarkeit das reine Sein.“ [44] Wir haben also die Reihenfolge: Anfang: reines Wissen = einfache Unmittelbarkeit = reines Sein. Hegel schreibt auch: „Es liegt... in der Natur des Anfangs selbst, daß er das Sein sei und sonst nichts.“ [45] Dies scheint einleuchtend zu sein. In Wirklichkeit stecken in diesen Aussagen bzw. in diesem Gedankengang Probleme, deren Klärung von entscheidender Bedeutung für die Interpretation der WdL und damit für einen Vergleich Hegel–Thomas sein dürfte. In der Tat problematisiert bzw. differenziert Hegel seine Aussagen: „Aber auch die bisher als Anfang angenommene Bestimmung des Seins könnte weggelassen werden, so daß nur gefordert würde, daß ein reiner Anfang gemacht werde.“ [46] Zu dieser Möglichkeit bemerkt Hegel, es müsse gefragt werden, was in dieser Vorstellung enthalten sei. Und er kann leicht zeigen, daß im Anfang Sein und Nichts enthalten sind. Aber dann heißt es: „Aber die, welche mit dem Sein als Anfang darum nicht zufrieden sind, weil es in Nichts übergeht und daraus die Einheit des Seins und Nichts entsteht, mögen zusehen, ob sie mit diesem Anfange, der mit der Vorstellung des *Anfangs* anfängt, mit deren Analyse, die wohl richtig sein wird, aber gleichfalls auf die Einheit des Seins und Nichts führt, zufriedener sein mögen, als damit, daß das Sein zum Anfange gemacht wird.“ [47] Noch auf ein Weiteres geht Hegel ein: auf den Gedanken, man solle nicht mit dem Anfange, sondern mit der Sache anfangen. Dazu sagt er, die Sache sei eben „nichts als jenes leere Sein; denn was die Sache

---

[43] Enzyklopädie § 114 Anm.
[44] WdL I 54.
[45] Ebd. I 57.
[46] Ebd. I 58.
[47] Ebd. I 59.

sei, dies ist es, was sich eben erst im Verlauf der Wissenschaft ergeben soll..." [48] Und Hegel schließt die Diskussion über diesen Punkt folgendermaßen: „Welche Form sonst genommen werde, um einen anderen Anfang zu haben als das leere Sein, so leidet er an den angeführten Mängeln. Diejenigen, welche mit diesem Anfange unzufrieden bleiben, mögen sich zu der Aufgabe auffordern, es anders anzufangen, um dabei diese Mängel zu vermeiden." [49]

Wie immer diese subtilen Ausführungen im einzelnen zu deuten sind, eines machen sie jedenfalls deutlich: Sein meint jene Bestimmung, mit der der Anfang gemacht wird (am Ende der Logik sagt Hegel, daß die Unbestimmtheit, welche das Sein zu ihrem einzigen Inhalt hat, dasjenige ist, was seine Bestimmtheit ausmacht [50]). „Sein", „Anfang" und „Sache" sind sowohl zu unterscheiden als auch gleichzusetzen. Dieses „Sowohl–als auch" ist von großer Tragweite: die (bzw. eine) Sache kann nur begriffen werden, wenn man anfängt, sie zu bestimmen; die erste Bestimmung, die mit diesem Anfang gleich ist, ist die Bestimmung des Seins. „Sache" meint hier sowohl eine bestimmte Sache, die es zu begreifen gilt, als auch jene Sache, die das Logische ist, und die es darzulegen gilt. Der Ausdruck „Sache" kennzeichnet den unausgeführten, noch nicht entfalteten Inbegriff aller Bestimmungen, die anzugeben sind, um den Begriff eben der Sache oder die begriffene Sache zu erreichen. Es wird hier deutlich, daß von der Sache immer nach *einer* Bestimmung gesprochen werden kann; die Sache wird immer nach dieser oder jener Bestimmung genannt, die (bzw. eine) „nackte" Sache gibt es nicht. Benennt man sie, so heißt das, daß man sie bestimmt. Sein erscheint hier als eine Benennung der Sache, und zwar als diejenige, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann, da sie eben reine, abstrakte Unmittelbarkeit besagt. Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß eigentlich nicht das *Sein* als anfängliche Bestimmung die „sich erhaltende Grundlage", „das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende" ist; die Grundlage, das Bleibende, ist vielmehr nur die „Sache". Diese ist der Bezugspunkt oder, wenn man will, der Fixpunkt des ganzen Prozesses. Das Sein ist *ein* Moment in diesem Prozeß. Dies hat fundamentale Konsequenzen für die Frage, ob Hegels Logik eine Seinsphilosophie ist oder nicht. Angemessen, d.h. auf der Ebene des vernünftigen oder begreifenden Denkens interpretiert, ist das Sein nur eine, wenn auch die anfängliche Bestimmung. Und da die Bestimmungen eben Bestimmungen der Sache sind, entspricht es der eigentlichen Grundeinsicht Hegels, daß die Bezeichnung für das Ganze nicht von der ersten Bestimmung,

[48] Ebd. I 60.
[49] Ebd.
[50] Vgl. ebd. II 501.

sondern von der jeweiligen Bestimmung bzw. von dem Ergebnis als dem Inbegriff aller Bestimmungen hergeleitet wird. Diese fundamentale These gilt es, in einer Hinsicht weiter auszuführen.

3.3 Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Hegelschen Logik, daß die Bestimmungen sowohl in ihrer systematischen Folge als auch als einzelne „logische Konstellationen" betrachtet werden können bzw. müssen. Mit „logische Konstellation" ist hier gemeint, daß die logischen Bestimmungen eigentlich nie als numerisch einzelne, sondern nur in einer Einheit „auftreten", die die kleinste spekulativ-logische Sinneinheit bildet (z.B. Sein-Nichts-Werden; Allgemeines-Besonderes-Einzelnes). *D. Henrich* formuliert diesen Gedanken so:

„Man kann die Begriffe, die Hegel auf jeweils einer Stufe der Entwicklung seiner Logik analysiert, als Kern einer möglichen Ontologie auffassen. Sie sind nicht in Beziehung auf Erfahrungsgegebenheiten eingeführt. Sie können aber in der Beschreibung von Erfahrung angewendet werden. Und es ist dann möglich, die in der Logik behandelten Grundzüge durch Modifikationen und durch Kombination mit anderen Begriffen zu erweitern. Wenn die Methode der Logik überhaupt sinnvoll zu machen und wenn ihr Programm auszuarbeiten wäre, so könnte sie garantieren, daß eine solche Ontologie in sich homogen und in Beziehung auf ihre Alternativen richtig geortet ist. Und sie könnte angeben, was jeweils zum invariablen Kern einer Ontologie zu gehören hat und wann eine Ontologie nicht nur ergänzt und verfeinert, sondern durch eine ganz andere ersetzt worden ist. Hegel selbst meinte, daß die Logik der Reflexion den Kern jener Ontologie untersucht, die Leibniz im Auge hatte." [51]

Daß D. Henrich in diesem Text von *Ontologie*kernen spricht, könnte im Lichte der obigen Ausführungen mißverständlich erscheinen. Henrich versteht aber diesen mißverständlichen Ausdruck nicht nach dessen strenger etymologischer Bedeutung, sondern ganz allgemein als „Wirklichkeitslehre" (wobei zu beachten ist, daß auch „Wirklichkeit" eine Kategorie ist). Wollte man hinsichtlich der Terminologie absolut konsequent verfahren, so müßte man jeder logischen Konstellation (jedem „Ontologiekern" in der Ausdrucksweise Henrichs) eine eigene Bezeichnung geben. Man müßte also – falls man griechische Ausdrücke dazu wählt – z.B. von „Ontologie", „Ousiologie", „Eidologie", „Morphologie", „Ideologie" usw. sprechen. Es leuchtet ein, daß ein solcher terminologischer Purismus à tout prix zu sprachlichen Monstrositäten führen würde. Im übrigen wurde schon oben darauf hingewiesen, daß die „Sache" als der „Fixpunkt" immer nach *einer* Bestimmung genannt wird. Es läßt sich daher nicht vermeiden, eine einzelne Bezeichnung zu verallgemeinern, d.h. zur Benennung der anderen logischen Konstellationen zu verwenden, wobei dann diese Bezeichnng nicht in ihrer eigentlichen Wortbedeutung und damit nicht nach der methodisch-systematischen Stellung,

[51] Hegel im Kontext (Frankfurt/M. 1971) 139/140.

die die entsprechende logische Bestimmung in der Logik einnimmt, zu verstehen ist. Die Nichtbeachtung dieses fundamentalen Sachverhalts ist eine der Quellen jener verhängnisvollen Mißverständnisse, denen die Hegelinterpretation und -kritik nur allzuoft erlegen ist, und führt zur naiven und gedankenlosen Berufung auf das „Sein", die „Existenz", die „Wirklichkeit", das „Gegebene" usw. –, als ob es sich dabei um klare Aussagen handelte.

Worum es in der Logik in dieser Hinsicht geht, bzw. worin die Bedeutung des Ausdrucks „Ontologiekern" zu sehen ist, formuliert D. Henrich kurz so: Hegels Logik „ist Kenntnisnahme der Bedeutungsentwicklung von Grundgedanken über das, was der Fall ist. . ." [52] Man kann dies auch so ausdrücken: jede logische Konstellation stellt einen Standpunkt dar, von dem her die „Wirklichkeit" im Ganzen artikuliert wird. So deutet Hegel die Philosophie Spinozas als die Philosophie auf dem Standpunkt der Substanz.

Hegels Darstellung der Sequenz der logischen Konstellationen ist der Versuch einer Kritik der ungenügenden Konstellationen im Hinblick auf die Herausarbeitung der eigentlich angemessenen Konstellation (Henrich spricht von „definitiver Ontologie" und meint damit die „Ontologie substantialer Subjektivität" [53]). Dieser Versuch wirft viele Probleme auf. Eines der schwierigsten und bisher am wenigsten aufgeklärten Probleme betrifft die Weise, in welcher diese Konstellationen zusammenhängen: Welche Konstellationen können miteinander kombiniert werden und wann? Welche Kombinationen von Konstellationen sind ausgeschlossen? Auch hier hat Henrich das Problem genau formuliert: „Das Problem der Kombinierbarkeit der in der Logik entwickelten Begriffe ist von Hegel nirgends behandelt worden. Dennoch setzt er in den Realphilosophien ständig voraus, daß sie, und zwar in geregelter Form, kombiniert werden können. Dies Problem ist übrigens nur das vielleicht wichtigste unter vielen, die sich noch stellen, wenn die Probleme des logischen Progresses aufgeklärt sind." [54]

Ein Vergleich mit Thomas erweist sich jetzt als sehr aufschlußreich. Thomas kennt weder eine systematische Darstellung der Sequenz der Bestimmungen noch die Problematik der Konstellationen von Bestimmungen (der „Ontologiekerne"). Vielmehr muß man sagen, daß er die unter 2.3 genannten Bestimmungen empirisch-induktiv gewinnt und anwendet, und zwar sozusagen nach Bedarf. Zwar kombiniert er Bestimmungen miteinander, aber die Kombination von Bestimmungen ist bei ihm nicht in dem Sinne ein Problem, daß er zwischen

[52] Ebd. 154.
[53] Ebd. 156.
[54] Ebd. 140 Anm. 11.

mehreren Konstellationen (Ontologiekernen) zu wählen hätte, sondern nur in dem Sinne, daß er die Bestimmungen, die er in nichtsystematischer Intention aus der Analyse einzelner Erfahrungsgegenstände gewinnt, aufgrund einer auf dem Analogiegedanken beruhenden korrigierenden Bedeutungserweiterung auf die verschiedenen Bereiche des Seins anwendet. Daß Konstellationen von Bestimmungen ihrerseits nicht nur wieder kombiniert werden können bzw. müssen, sondern daß solche Konstellationen sich zumindest in dem Sinne gegenseitig ausschließen, daß die eine Konstellation zum alles bestimmenden, die anderen Bestimmungen bzw. Konstellationen von Bestimmungen aufhebenden (d.h. sich unterordnenden) Standpunkt gemacht wird, das wird von Thomas nicht gesehen. Bei ihm wird alles dadurch zu einem krönenden, alles umfassenden und zusammenfassenden Abschluß gebracht, daß die außerordentlich vage und vieldeutige Aussage gemacht wird: alle Vollkommenheiten (und das heißt wohl: Bestimmungen) gehören zur *perfectio essendi.* Auf einige Aporien dieser Aussage wird noch unter 4. einzugehen sein.

Doch in einer anderen Hinsicht kann etwas Bedeutsames festgestellt werden. Der Umstand, daß Thomas sein Verständnis des esse grundlegend modifiziert hat bzw. daß die neuscholastische Thomasinterpretation eine Reihe von Bestimmungen des esse bei ihm finden konnte, ist sehr aufschlußreich. Es lassen sich in den verschiedenen Werken des Thomas tatsächlich Texte finden, mit denen sich jede dieser Bestimmungen belegen läßt. Sie sind im schon zitierten Buch von A. Keller dargelegt worden. Die wichtigsten sind: (äußeres) Dasein, Dingsein, Existenz, Wirklichsein, Akt, Vollkommenheitsfülle... Der heutige Thomismus bzw. die heutige immanent verfahrende Thomasinterpretation lehnt gewöhnlich jene Bedeutungen („Bestimmungen") des esse ab, die unterhalb der Ebene der Vollkommenheitsfülle bleiben. Aber gerade hier zeigt sich, daß eine solche Ablehnung nicht genügt, denn die ungenügenden Bestimmungen sind nicht falsch (das behaupten auch die Thomisten nicht), sondern sie sind Bestimmungen in einer systematischen Sequenz, deren vollständige Herausarbeitung und Darstellung eine dringende Aufgabe ist. Von hier aus gesehen wäre zu sagen, daß die weitverbreitete Rede von der Originalität bzw. Überlegenheit des Thomanischen esse einer „Entmythologisierung" dringend bedarf. Sie hat bis heute die richtige Problemstellung und die Inangriffnahme der sich in unserer Zeit aufdrängenden Aufgabe weitgehend behindert.

4.1 Es ist jetzt möglich, von einer bestimmten Perspektive aus einen entscheidenden Vergleich zwischen Thomas und Hegel zu versuchen. Das soll von zwei Aspekten der Problematik des esse her entwickelt werden.

(a) Es wurde mehrmals auf die Zweideutigkeit des Ausdrucks ‚perfectio omnium perfectionum' hingewiesen. Eine weitere Aporie dieser Konzeption soll jetzt aufgezeigt werden. Gott wird als ‚Ipsum esse per se subsistens' aufgefaßt, er ist sozusagen der Urfall des Seinssinnes oder – wie man auch sagen könnte – der Seinsformel schlechthin. Nun wird aber von den Vollkommenheiten gesagt, daß sie alle zur ‚perfectio essendi' gehören, mit der sie eine ursprüngliche Identität bilden. Wenn nun das esse ursprünglich mit den Vollkommenheiten (wie Leben, Erkennen, Liebe, Weisheit usw.) identisch ist, anders gesagt: wenn das esse diese ursprüngliche Identität besagt (sonst hätte ja die Bezeichnung Gottes als ‚Ipsum esse per se subsistens' keinen Sinn), so muß das esse diese Identität bzw. diesen Sinn bzw. diese Formel in der ganzen Spannweite seiner Verwirklichung aufweisen: überall, wo vom esse die Rede ist, da muß auch diese Identität bzw. dieser Sinn bzw. diese Formel zu finden sein. Aber Thomas ist weit entfernt, diese Konsequenz aus seinen verschiedenen Aussagen über diesen Problemkomplex zu ziehen. Im Gegenteil: er „verteilt" die Vollkommenheiten auf die verschiedenen Seinsbereiche (die nur „existierenden" Dinge [existentia], die Lebewesen, die geistigen Wesen usw.). Sein Verfahren besteht darin, daß er „Vollkommenheiten" in den geschaffenen Dingen vorfindet, die er „rein" denkt und schließlich mit dem ‚Ipsum esse per se subsistens' identisch setzt. Was sich aus dieser Identifikation für die metaphysische Struktur des Endlichen ergibt, wird von ihm nicht mehr thematisiert. Noch weniger sieht er, was sich aus solchen Aussagen im Hinblick auf das Verständnis des esse ergibt.

Es finden sich auch inadäquate Vergleiche, ja Inkonsequenzen, bei Thomas. So vergleicht er die ‚perfectio essendi' mit anderen Vollkommenheiten und kommt mit ‚Dionysius Pseudo-Areopagita' zum Ergebnis: ‚Licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse.'[55] Dieser Text zeigt, in welch äußerlicher Weise Thomas von den Vollkommenheiten und vom esse spricht, d.h. wie wenig er das Problem der (Eigen-)Bestimmung des esse wirklich thematisiert. Die Vollkommenheiten werden als hypostasierte Größen angesehen (was u. a. ein schwieriges sprachphilosophisches Problem aufwirft). „Leben" wird als eine Vollkommenheit neben der perfectio essendi aufgefaßt: nur auf dieser Basis ist ja dann ein Vergleich möglich. Aber diese Voraussetzung ist ganz und gar inadäquat, da Leben eine nähere Bestimmung des esse, eine, wenn man so will, „intensivere" Dimension oder Sphäre des esse darstellt. Der Vergleich

[55] De pot. q. 7 a. 2 ad 9.

sollte also zwischen einer höheren und einer niedrigeren „Intensität" der Bestimmung des esse angestellt werden, was eine ganz andere Perspektive impliziert. Thomas selbst muß zugeben, daß die ‚viventia' vortrefflicher (oder genauer: eine bestimmtere Gestalt des esse) sind als die ‚existentia' (= *bloß* existierende Dinge). Es ist im übrigen bezeichnend, daß Thomas hier existentia, nicht aber ‚entia' oder ‚modi essendi' sagt. Das ‚tamen' beweist in diesem Zusammenhang nichts, sondern ist nur der Ausdruck der nichtthematisierten Voraussetzung. Eine Aussage, die den herausgestellten Gedankengang in etwa formuliert, findet man im Sentenzenkommentar: ‚vivere est esse viventibus'.[56] Man sieht, daß esse eine äußerst komplexe und vielschichtige „Größe" ist. Wollte man den Ausdruck esse als Inbegriff aller Bestimmungen nehmen, so müßte man alle Bestimmungen und alle Konstellationen von Bestimmungen darstellen, um seinen „Sinn" zu ermitteln. Damit wäre das esse in die Nähe der „absoluten Idee" Hegels gerückt.

(b) Im Hinblick auf die Herausarbeitung des entscheidenden Fragepunktes bei einem Vergleich zwischen Thomas und Hegel ist noch auf einen weiteren Problemkomplex bei Thomas hinzuweisen, der – merkwürdig genug – bis heute kaum gesehen und untersucht wurde. Es handelt sich um bei Thomas zwar behauptete, nicht aber thematisierte Zusammenhänge zwischen den Transzendentalien ‚verum-bonum' und der metaphysischen Struktur des (endlichen) esse. Da aber der Verfasser diese Zusammenhänge anderswo genau herausgearbeitet hat[57], genügt es, wenn sie hier ohne nähere Erläuterung und Begründung kurz dargelegt werden. Man kann bei Thomas eine zweifache Entsprechungsreihe finden: einerseits die Entsprechungsreihe ‚intellectus-verum-essentia (quidditas)', andererseits die Entsprechungsreihe ‚voluntas-bonum-esse' (als ‚actus'). Beachtet man ferner die Texte, in denen von einem Zusammenfallen von verum und bonum die Rede ist[58], so erhellt, daß Thomas eine diese Momente übergreifende Einheit voraussetzt und zumindest andeutungsweise formuliert. Im Lichte dieser Entsprechungen erscheint der von B. Montagnes und vom Verfasser herausgestellte Vollsinn bzw. die Eigenbestimmung des esse als Dreifalt der Momente ‚subiectum-essentia-actus' in ihrer ganzen Tragweite.

---

[56] In I Sent. d. 33 q. 1 a. 1 ad 1. *Ch. de Koninck* versucht zu zeigen, daß der Vorrang (primauté) des *esse* bei Thomas neuinterpretiert werden muß. Er beruft sich auf den angeführten Text und konstruiert weitere Sätze: ‚homini intelligere est esse' usw. (Vgl. L'être principal de l'homme est de penser: Die Metaphysik im Mittelalter = MiscMed Bd. 2 [Berlin 1963] 325–327). Vgl. im selben Bd. den Artikel von *J. de Vries*, Existenz und Sein in der Metaphysik des Hl. Thomas (328–333).

[57] Vgl. Analogie und Geschichtlichkeit 253 ff.

[58] Vgl. z. B. De ver. q. 3 a. 3 ad 9: ‚verum et bonum in se invicem coincidunt.'

4.2 Genauso wie im Falle des Thomanischen esse wäre es dringend notwendig, auch die „Interpretationen" der „absoluten Idee" buchstäblich zu entmythologisieren. Man findet schon bei Hegel selbst den Hinweis auf die Notwendigkeit einer solchen Katharsis. In einem Zusatz zu § 237 der Enzyklopädie heißt es: „Wenn von der absoluten Idee gesprochen wird, so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich Alles ergeben. Gehaltlos deklamieren kann man allerdings über die absolute Idee in das Weite und Breite; der wahre Inhalt ist indes kein anderer als das ganze System, dessen Entwicklung wir bisher betrachtet haben." [59]

Die absolute Idee wird von Hegel als die Einheit zweier Bestimmungen aufgefaßt, die er die theoretische Idee (Idee des Wahren) und die praktische Idee (Idee des Guten) nennt. Die absolute Idee ist der „adäquate Begriff", d.h. jene höchste, „intensivste" Einheit oder Konstellation [60], in welche „alle Bestimmungen zusammengegangen sind" [61]. Sie ist das Selbst als Einheit von Theorie und Praxis.

Wenn man von der total anderen Terminologie, die nicht nur von einer ganz anderen Tradition, sondern von einem jeweils unterschiedlichen Ansatz herrührt, absieht, ist die Nähe zwischen absoluter Idee und esse (wie es unter 4.1 expliziert wurde) unbestreitbar. Absolute Idee und esse konvergieren darin, daß sie einen Sinn artikulieren, der die Einheit eines Selbst (Subjekt, Subsistenz) in den Momenten Theorie-Praxis, oder genauer: das Selbst als Einheit der Momente Theorie-Praxis beinhaltet. Dieses Resultat der bisherigen Überlegungen ist in mancher Hinsicht überraschend. Damit aber dürfte die angemessene Problemstellung hinsichtlich eines Vergleichs zwischen Thomas und Hegel formuliert sein. Es wäre nun zu fragen, in welcher Weise diese Grundeinsicht von den beiden Denkern verstanden und durchgeführt wurde.

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich zunächst, daß sowohl das *esse* als auch die *absolute Idee* als Inbegriff der Vollkommenheiten bzw. der Bestimmungen zu deuten sind. Ein großer Unterschied besteht darin, daß im Falle des esse nicht gezeigt wird, *wie* es Inbegriff ist und welche Implikationen diese These hat, während bei Hegel im einzelnen dargelegt wird, daß, wie und mit welchen Implikationen alle Bestimmungen in die absolute Idee „zusammengegangen sind".

Ein weiterer zentraler Gesichtspunkt hinsichtlich eines Vergleichs zwischen Thomas und Hegel ergibt sich aus den beiden unter 4.1

---

[59] Jubiläumsausgabe (ed. *Glockner)* Bd. VIII 447.
[60] Zum Ausdruck „Intensität" vgl. WdL II 502, 504 u. ö.
[61] Enzyklopädie § 236.

genannten Aspekten der Problematik des esse. Darauf soll ausführlich eingegangen werden.

Auch für Hegel stellt sich die Frage, wie sich die absolute Idee „realisiert". Anders formuliert: Wie sieht das Wirkliche im Ganzen aus, wenn es erfaßt wird in der Perspektive der absoluten Idee? Die absolute Idee ist der „adäquate Begriff". Etwas begreifen, heißt nun bei Hegel wörtlich, darin den Begriff (also die Idee) suchen. Die Idee ist sozusagen die eigentliche Urformel und Ursache des Begreifens und dementsprechend der begriffenen Sache. Zum Verständnis dieser Aussagen sei kurz auf die Gliederung der Enzyklopädie in drei Teile hingewiesen. Sie wird von Hegel folgendermaßen erläutert: die Logik ist die Wissenschaft der Idee an und für sich, die Naturphilosophie die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein, die Philosophie des Geistes die Wissenschaft der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt [62]. Nun muß man sich hüten, die Idee zu hypostasieren, wie man es nur allzuoft getan hat. Wie die „Realisierung" der absoluten Idee zu verstehen ist, soll anhand von drei kurzen Hinweisen angedeutet werden.

(a) Hinsichtlich der Problematik des Absoluten finden sich bei Hegel einleuchtende Aussagen. Ist die absolute Idee jene logische Konstellation von Bestimmungen, die den letzten, angemessenen Standpunkt darstellt, so ergeben sich daraus fundamentale Konsequenzen für die Bestimmung des Absoluten, die von Hegel so formuliert werden: „Die Definition des Absoluten, daß es die Idee ist, ist nun selbst absolut. (...) Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee *von irgend Etwas*, so wenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als *urteilend* sich zum *System* der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen." [63] Die allgemeine und eine Idee – die Ideen: dieses Verhältnis ist die adäquate Hegelsche Artikulation des Gott-Welt-Verhältnisses. Eine ganz andere Frage ist, wie Hegel dieses Verhältnis in der „Religionsphilosophie" darlegt. Nach Ansicht des Verfassers, die hier nicht näher begründet werden kann, stellen die Vorlesungen über die Philosophie der Religion, so wie sie vorliegen [64] ,keineswegs eine konsistente und gelungene Ausführung des Logischen in bezug auf die Religionsthematik dar. Wie dem auch sei, von der *Logik* her gesehen, wird jedenfalls deutlich, daß ein Vergleich zwischen dem Verhältnis der einen Idee und der besonderen Ideen einerseits und dem Gedanken der Partizipation „durch

[62] Ebd. § 18.
[63] Ebd. § 213 Anm.
[64] Bekanntlich ist der Text der *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* eine Zusammenstellung von Hörernachschriften. Von Hegel stammt nur das sog. „eigenhändige Manuskript", das aber nicht viel mehr als eine Skizze ist.

defiziente Ähnlichkeit" (bzw. der ‚communicatio' des esse, wie Thomas sagt [65]) andererseits auf der Hand liegt. Das Verhältnis: Die Idee – die Ideen entspricht dem Verhältnis: ‚perfectio essendi (subsistens) – modi (perfectionis) essendi'. Wie immer das Ur-teil der einen Idee, von dem Hegel im zuletzt zitierten Text spricht, im einzelnen gedeutet werden mag, zentral dabei ist jedenfalls die These, daß dieses Urteil auf der „Ebene" eben der Idee geschieht. Nun aber ist „Idee" gerade der höchste Inhalt und Ausdruck der Freiheit (das Selbst als Einheit von Theorie und Praxis, von Idee des Wahren und Idee des Guten). Das Gott-Welt-Verhältnis als das Verhältnis zwischen *der* Idee und *den* Ideen ist also das Verhältnis zwischen *der* Freiheit und *den* Freiheiten. Die großen Mißverständnisse hinsichtlich dieses zentralen Problemkomplexes (Vorwurf des Pantheismus usw.) rühren von der Nichtbeachtung des Sinnes und der Stellung der logischen Bestimmungen in der Philosophie Hegels her.

(b) Eine der grundlegenden Aussagen Hegels über die Realisierung der Idee besagt, daß die Idee als Idee erst auf der Ebene des Lebens auftritt. Unterhalb der Sphäre des Lebens ist die Idee als solche noch nicht „verwirklicht". Eben deshalb faßt er die Natur als die Idee in ihrem Anderssein auf: „Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben. Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder *sich äußerlich* ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die *Äußerlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist." [66] Für Hegel ergeben sich daraus große Probleme bzw. Aufgaben. Es dürfte alles andere denn als ausgemacht gelten, daß er seine Grundeinsicht einleuchtend durchgeführt und dargestellt hat. Die Aufgabe wäre hier, Hegels „Naturphilosophie" neu zu interpretieren, und zwar so, daß dabei die wirklich zentralen Fragen gesehen und erörtert werden. Worin einige dieser Fragen zu sehen sind, soll noch im folgenden angedeutet werden.

(c) Geht man von der Bestimmung des Thomanischen esse als Einheit von ‚subiectum-essentia-actus' (und dementsprechend von ‚subiectum-verum-bonum') aus, so ist damit nicht das Problem gelöst, wie das esse der Inbegriff aller Vollkommenheiten und damit auch aller Bestimmungen ist. Aber dieses Problem einmal ausgeklammert, läßt

---

[65] Vgl. den bedeutsamen Text: ‚Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est ... Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem seipsam per solam similitudinem creaturis ...; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam' (De pot. q. 2 a. 1). Die Aussage des Thomas, daß das Eigene (natura) des Aktes im Sichmitteilen besteht, dürfte nicht weit entfernt sein von der Hegelschen These über das Ur-teil der Idee.

[66] Enzyklopädie § 247.

sich jetzt sagen, daß das esse als die genannte Dreifalt als eine „innerlich variable Größe“ [67] zu verstehen ist: als solche „Größe“ ist das esse in den verschiedenen Seienden bzw. Seinsbereichen „realisiert“. Es dürfte vielleicht nicht schwer aufzuzeigen sein, daß der Sinn bzw. die „Formel“ des esse als Einheit von subiectum-essentia-actus in sämtlichen Bereichen des Wirklichen auf *allgemeine Weise* als „realisiert“ behauptet werden kann. Hingegen erscheint diese Formel bzw. dieser Sinn des Seins weniger dazu geeignet, das Eigentümliche der höheren Seinsbereiche, nämlich des Geistes bzw. des Absoluten, zu erfassen und zu artikulieren: für diese Seinsbereiche ist die Formel ‚subiectum-essentia-actus‘ viel zu vage, abstrakt, arm. Dies geht zunächst aus einem Vergleich zwischen dieser Formel und der Hegelschen Bestimmung der absoluten Idee als der Einheit von Selbst, Theorie und Praxis hervor. Dasselbe zeigt sich an der Weise, wie Thomas die ganze Skala der Seinsbereiche und deren jeweiliger Bestimmungen zu erfassen versucht. Sein vielleicht beachtlichster Versuch ist das berühmte 11. Kapitel des 4. Buches der S. c. G. Dieses Kapitel trägt den Titel ‚Quomodo accipienda sit generatio in divinis, et quae de Filio Dei dicuntur in Scripturis‘. Das allgemeine Prinzip, von dem sich Thomas dabei leiten läßt, lautet: ‚... secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.‘ Thomas geht dann alle Seinsbereiche durch und arbeitet die Bestimmung eines jeden Seinsbereichs heraus. Wichtig ist hier die Thomanische Bestimmung der ‚emanatio‘ auf der Ebene der geistigen Wesen: ‚Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur...‘ In anderen Werken spricht Thomas von der ‚reditio in seipsum‘ bzw. von der ‚circulatio‘, die ‚per operationem suam intelligibilem‘ geschieht [68]. Es ist alles andere als zufällig, daß der unter 2.3 schon zitierte Text, der die eigentliche Thomanische Formel oder Eigenbestimmung des esse bzw. der perfectio essendi artikuliert, sich gerade in diesem Kapitel befindet: ‚In Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse; convenit enim ei non esse in aliquo, inquantum est subsistens; esse quid, inquantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse.‘ Die Formel ‚non esse in aliquo – esse quid – esse in actu‘ ist die abstrakteste Kurzformel des trinitarischen Gottes.

Es wird hier ersichtlich, daß die Formel ‚subiectum-essentia-esse (in actu)‘ eben nur eine ganz unbestimmte, abstrakte, arme „Bestimmung“ ist. Hegel kennt und beschreibt genau solche abstrakte

[67] *K. Rahner*, Hörer des Wortes (München ²1963) 65.
[68] Vgl. dazu v. *Verf.*, Analogie und Geschichtlichkeit 216 ff.

Bestimmungen (Definitionen). Von der Bestimmung „Einheit des Seins und des Nichtseins" sagt er, sie „könnte als die erste, reinste, d.i. abstrakteste, Definition des Absoluten angesehen werden" [69]. Dabei nennt er „reflektiertere" Formeln: Einheit des Unterschiedenen- und Nichtunterschiedenenseins, Identität der Identität und der Nichtidentität[70]. Auf der Ebene der absoluten Idee heißt es dann: „Die Definition *des Absoluten*, daß es die *Idee* ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherigen Definitionen gehen in diese zurück." [71] Hegel arbeitet also immer reichere [72] Bestimmungen bzw. Konstellationen von Bestimmungen heraus und stellt deren systematische Sequenz dar. Thomas hingegen geht nicht systematisch vor. Das „Verhältnis" von esse, emanatio, vita, intellectus und den anderen Bestimmungen wird nicht systematisch durchdacht, wenn auch Ansätze zu einer Reflexion nicht zu leugnen sind.

Hat Thomas Schwierigkeiten bei der Erfassung des Eigentümlichen der höheren Bereiche des Wirklichen, so macht sich bei Hegel die umgekehrte Schwierigkeit bemerkbar: von der „intensivsten" Konstellation von Bestimmungen, nämlich von der absoluten Idee (= Selbst als Einheit von Theorie und Praxis) her ist es schwierig, zu zeigen, daß die Idee die innere Struktur aller Bereiche des Wirklichen, also auch der Natur, ausmacht, wie Hegel dies verlangt und wie es der inneren Konsequenz seines Denkens entspricht: „... *alles* Wirkliche, insofern es ein Wahres ist, ist die Idee und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee." [73] Eben deshalb betrachtet er die Natur als die Idee in ihrem Anderssein. Man muß daher von einer äußerlichen „Realisierung" der Idee in der Natur sprechen. Was dies bedeutet hinsichtlich der Formel oder der Bestimmung der Idee, kommt an einigen Stellen der Naturphilosophie in sehr bezeichnender Weise zum Ausdruck. So heißt es im Abschnitt „Die Besonderung des individuellen Körpers": „Wir hatten die individuelle, in sich geschlossene Gestalt, die, weil sie, als Totalität, die Bedeutung hat, für sich fertig zu sein, nicht mehr in einer Differenz zu Anderem begriffen ist, und daher kein *praktisches Verhältnis* zu Anderem hat." [74] Und etwas weiter ist zu lesen: „Das wahre *theoretische Verhältnis* ist erst da vorhanden, wo wirklich Beziehung auf einander und doch Freiheit der Sich-Verhaltenden gegen einander eintritt..." [75] Im Bereich des

---

[69] WdL I 59.
[70] Ebd.
[71] Enzyklopädie § 213 Anm.
[72] Hegel begreift die weiteren Bestimmungen als „bestimmtere und reichere Definitionen" (WdL I 59).
[73] Enzyklopädie § 213 Anm.
[74] Ebd. § 316 Zusatz, Jubiläumsausgabe Bd. IX 299 (Hervorh. v. Verf.).
[75] Ebd. Bd. IX 300 (Hervorh. v. Verf.).

Lebens beschreibt Hegel den Assimilationsprozeß des Organismus als die Einheit des theoretischen und praktischen Verhältnisses [76]. Diese Hinweise wollen nur die Schwierigkeit bzw. die Aufgabe signalisieren, die entsteht, wenn versucht wird, eine Betrachtung des Wirklichen im Ganzen von der Ebene oder vom Standpunkt der Idee her durchzuführen.

Abschließend sei noch kurz darauf hingewiesen, daß sich ganz neue Perspektiven in *methodischer* und *wissenschaftstheoretischer* Hinsicht eröffnen, wenn man sich bemüht, Hegels „Definition" der absoluten Idee als *Methode* [77] neu zu verstehen und zur Geltung zu bringen. Gegenüber dieser „Definition" waren und sind die Hegelinterpreten irgendwie ratlos. Man meint(e), die absolute Einheit von Theorie und Praxis, als Inbegriff aller Bestimmungen, könne doch nicht plötzlich als Methode deklariert werden. In Wirklichkeit ist Hegels These nur allzu konsequent, denn die höchste Denkbestimmung ist der Maßstab für jede Bestimmung, und das heißt: für jeden Begriff und für jedes Begreifen, kurz für jede Form des Wissens und der Wissenschaft. Denkt man an die heutige Diskussion über Theorie und Praxis oder über „Erkenntnis und Interesse" und an die Konsequenzen einiger dabei aufgestellter Thesen für die Wissenschaftstheorie und die Philosophie [78], so dürfte die Behauptung, daß die Bedeutung und die Tragweite von Hegels WdL eine noch zu erschließende und durchzuführende Aufgabe ist, als nicht unbegründet erscheinen [79]. An dieser Stelle kann die Aufgabe nur angedeutet werden.

Soll gezeigt werden, daß heute noch ein spekulatives Denken möglich, ja unentbehrlich ist, so gilt es zunächst, in mühsamer Kleinarbeit, Ansätze, Begriffe, Zusammenhänge, aber auch Unklarheiten, ja Inkonsistenzen bei den großen Vertretern des spekulativen Denkens herauszuarbeiten. Die vorliegende Studie wollte einen Beitrag zu dieser Aufgabe leisten. Es sollten nur Prolegomena erarbeitet werden. Die eigentliche Durchführung steht noch aus.

---

[76] Enzyklopädie §§ 357 ff.

[77] Vgl. WdL II 485 ff.

[78] Es handelt sich bes. um die Thesen von *J. Habermas*. Vgl. sein Buch, Erkenntnis und Interesse (Frankfurt/M. 1968; mit neuem Nachwort als Tb erschienen 1973).

[79] Vgl. dazu v. *Verf.*, Sinn und Aktualität von Hegels Wissenschaft der Logik: TheolPhil 47 (1972) 481–507.

# Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule

Von Johannes B. Lotz, S. J.

Die Gesamtwürdigung des in der Überschrift angedeuteten Geschehens erfordert eine eigene Monographie. Deshalb können die folgenden Darlegungen wegen der im Rahmen dieser Festschrift gebotenen Kürze nur einige Hinweise vermitteln. Dabei verstehen wir die Maréchal-Schule so, daß sie ihren Meister mitumfaßt, also nicht nur jene meint, die in einem engeren oder weiteren Sinne als seine Jünger gelten dürfen; denn ihr Denken ist tiefgreifend von seinem Durchbruch bestimmt, obwohl sie zugleich ihre eigenen Wege gehen.

## I. Maréchal

Demnach soll zunächst von dem belgischen Jesuiten Jos. Maréchal (1878–1944) die Rede sein, der in Löwen als Lehrer seiner jungen Mitbrüder wirkte. Aus einer gründlichen Kenntnis der Geschichte des abendländischen Philosophierens schrieb er sein Hauptwerk „Le Point de départ de la métaphysique“ [1], dessen entscheidende Mitte der fünfte Band „Le thomisme devant la philosophie critique“ ist [2]. Damit beginnt jene neue Phase in der Auseinandersetzung zwischen der Scholastik und der Neuzeit, die in erster Linie auf Befruchten-lassen statt auf Widerlegen abzielt, die auch unter den Anregungen der Neuzeit das scholastische Gut tiefer faßt und in Bewegung bringt, die schließlich eine aus beiden erwachsende kommende Gestalt des Philosophierens vor-bereitet.

Näherhin unternahm es Maréchal, das metaphysische Denken des Aquinaten in die kritische Sprache Kants zu übersetzen, wobei er Kant überwand, indem er die Dynamik des Wissens bei Thomas herausarbeitete. Das gelang durch eine Synthese, die eine Grundeinsicht der „Kritik der praktischen Vernunft“ mit der Gründung der Erkenntnis, wie sie in der „Kritik der reinen Vernunft“ vollzogen wurde, vereinigte und so jene Gründung ergänzte, vertiefte und verwandelte. Nach Kant nämlich öffnet der sittliche Imperativ den Zugang zum An-sich und damit das Streben zum Absoluten, das sich in den drei Postulaten verdichtet; nun weist Maréchal das Streben

[1] Untertitel: Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. 6 Bde. geplant, der letzte nicht veröffentlicht.

[2] Erschienen 1926, ²1949; daneben bes. der 3. Bd. wichtig, erschienen 1923, ³1944; er enthält eine ausgezeichnete, wohl bahnbrechende Darlegung des kantischen Philosophierens.

zum Absoluten ebenfalls in der Erkenntnis auf, wodurch diese mittels eines impliziten Erfassens eben des Absoluten auch bei ihren einzelnen Gegenständen zum An-sich vorstößt. Diese großartigen Zusammenhänge finden sich in der schlichten Aussage des Aquinaten angelegt, das Wahre sei ein Gutes, und zwar das Gute, zu dem der Geist strebt [3].

Der angedeutete Gedankengang vollzieht eine transzendentale Rechtfertigung oder Deduktion der absolut geltenden Setzung, die im *Urteil* stattfindet. Daher wird diesem eine eingehende Untersuchung gewidmet, die auf die Klärung besonders des ‚ist' hinzielt. Hierbei kommt die dem Geist innewohnende oder für ihn konstitutive Ausrichtung auf das Sein-schlechthin zum Vorschein, worin die Dynamik zum transzendenten Absoluten hin enthalten ist. Insofern der einzelne Gegenstand an dieser Dynamik teilnimmt, wird er objektiviert oder mit absoluter Geltung gesetzt. Demnach wird die Wahrheit des menschlichen Geistes nicht allein auf die Rezeptivität oder auf die Angleichung an den Gegenstand zurückgeführt; vielmehr kommt die Wahrheit erst dadurch zustande, daß die Rezeptivität in die Spontaneität des Geistes miteinbezogen oder von der Dynamik des Seins durchleuchtet wird. Diese Dynamik, die im Gegenstand oder im Seienden verschlossen oder verborgen ruht, wird vom Geist entborgen, in dem der erschlossene Vollzug des Seins von vornherein vorgezeichnet ist. Damit nimmt Maréchal die transzendentale Methode Kants auf, indem er zugleich die Formalobjekte der verschiedenen Erkenntnisvermögen als die apriorischen Möglichkeitsbedingungen für die Gründung der menschlichen Erkenntnis sehen lehrt. Dadurch, daß er jene Bedingungen bis zu der von Kant vergessenen Offenbarkeit des Seins hin vertieft, überwindet er dessen anthropologischen Subjektivismus und ist er imstande, mittels der so erst auf ihren eigentlichen Kern hin verinnerlichten Methode gerade die Objektivität zu rechtfertigen. Es war eine Großtat Maréchals, die transzendentale Methode von ihrer subjektivistischen Einschnürung zu befreien und für die Grundlegung der Seinsphilosophie zu retten und zu gewinnen.

Erwähnen wir hier sogleich die entscheidende Auseinandersetzung, die Maréchals Unternehmen entfesselte; sie läßt sich auf die zwei Worte Repräsentation und Konstitution zurückführen. Man warf ihm vor, er trete für die Konstitution des Objekts durch das Subjekt ein und zerstöre dadurch die Repräsentation, falle also aus dem Objektiven in das Subjektive. Darauf ist in seinem Sinne zu antworten, die wahre Repräsentation werde gerade und einzig durch die vom Sein her

[3] Verum est bonum intellectus (In I Perih., lect. 3; vgl. In V Eth., lect. 2; S.Th. I q. 16 a. 1; ebd. a. 4 ad 1; I q. 87, a. 4 ad 2).

vollzogene Konstitution ermöglicht; infolgedessen haben wir nicht zwei einander ausschließende Extreme, sondern zwei einander einschließende Seiten desselben Geschehens vor uns. Trotzdem ist bis heute das Mißtrauen gegen die transzendentale Methode nicht ganz geschwunden, zumal auch das andere Bedenken nicht zum Schweigen kommt, sie setze voraus, was sie beweisen wolle, sei mithin eine ‚petitio principii'[3a]. Das hierin liegende Mißverständnis läßt sich durch den Hinweis beseitigen, es gehe nicht darum, die absolute Setzung zum ersten Mal zu erzeugen, sondern allein darum, sie zu rechtfertigen; dabei wird die implizite Rechtfertigung, die sie immer schon in sich trägt, ins Explizite erhoben oder sind die ermöglichenden Bedingungen, aus denen sie immer schon lebt, ausdrücklich herauszustellen. Gewiß bewegen wir uns bei diesem Bemühen in einem Zirkel, der aber keineswegs ein ‚circulus vitiosus' ist, sondern als der von Heidegger erläuterte „hermeneutische Zirkel"[4] zum Wesen der Sache gehört. Diese Bemerkungen tragen zum Überwinden von Vorurteilen bei, die das Mitvollziehen der folgenden Darlegungen hemmen.

## II. Die Maréchal-Schule

Wenn wir nunmehr vom Meister zu seinen Jüngern oder zur Maréchal-Schule selbst fortschreiten, gilt es zunächst zu beachten, daß es sich um eine internationale Ausstrahlung handelt. Von dieser geben die zwei Bände der „Mélanges Maréchal" ein gewisses Bild[5], eine Gedenkschrift, die auf Grund einer Anregung, die ich bei Gelegenheit des Internationalen Philosophenkongresses in Amsterdam 1949 geben durfte, zustande kam. In diesem kleinen Aufsatz beschränken wir uns auf die deutsch-sprachige Maréchal-Schule. Die gesamte Schule hat unter der Rücksicht der transzendentalen Methode schon mehrfach eine eingehende wissenschaftliche Würdigung gefunden, wobei auch Kritik lautgeworden ist[6]. Unser Gesichtspunkt ist ein anderer, nämlich die Thomas-Rezeption, worauf bereits der Titel dieser Abhandlung hinweist.

Die Einflüsse, die dabei im Spiele sind, greifen über den bisher besprochenen Rahmen, nämlich über die Begegnung zwischen Thomas

[3a] Vgl. *J. de Vries*, Der Zugang zur Metaphysik. Objektive oder transzendentale Methode?: Schol 36 (1961) 481–496.

[4] Sein und Zeit, 7 f., 152 f., 314 ff.

[5] Mélanges Jos. Maréchal, hrsg. von *A. Hayen*. 2 Bde. (1950). Auch O. *Muck*, Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart (1964).

[6] Dazu außer dem in Anm. 5 genannten Werk von Muck auch *H. Holz*, Transzendentalphilos. und Metaph. Studien über Tendenzen in der heutigen philos. Grundlagenproblematik (1966). Kritik wurde bes. auch an der impliziten Gotteserkenntnis geübt; vgl. *J. de Vries*, Urteilsanalyse und Seinserkenntnis: Schol 28 (1953) 382–399; *W. Brugger*, Dynamistische Erkenntnistheorie und Gottesbeweis: Mélanges Jos. Maréchal, II. Bd. (1950) 110–120.

von Aquin und Kant, hinaus. Schon Maréchal selbst war im vierten Band seines Hauptwerkes in die Auseinandersetzung mit dem *Deutschen Idealismus* eingetreten; namentlich ist bei seinem Einbeziehen des Strebe- oder Willenselementes in die Konstitution des Wissens das Hereinwirken von Fichte nicht zu verkennen [7]. Vor allem aber hat Hegels geistesmächtiges Werk offensichtlich eine entscheidende Bedeutung für die Entfaltung der Maréchal-Schule gewonnen. Während für die Endlichkeit des Menschengeistes, für seine Bindung an die Sinneserfahrung und damit an die Welt Kant maßgebend blieb, fand man bei Hegel wertvollste Anregungen für die in der Endlichkeit immer schon aufbrechende Unendlichkeit desselben Geistes, wobei zugleich die transzendentale Methode durch die dialektische ergänzt wurde. In beider Hinsicht war eine tiefgreifende Gemeinsamkeit mit dem geistigen Ringen des Thomas von Aquin nicht zu verkennen und in einem fruchtbaren Austausch zu vertiefen. Ein Vorspiel zu der ersten Hinsicht liegt in der thomanischen ‚conversio ad phantasma'; für die zweite Hinsicht dagegen bietet seine Hinordnung des Menschengeistes auf das Sein die entsprechenden Ansatzpunkte; und was die Dialektik betrifft, so verweist das ihr eigene Ja-Nein auf die verwandte Struktur seiner Analogie oder Analektik, wie Lakebrink formuliert [8].

In innigster Durchdringung mit Kant und Hegel ist *Heidegger* für die Maréchal-Schule bestimmend geworden. Dieser ist bezüglich des Horizontes der Zeit von Kant geprägt, was namentlich sein Kant-Buch zeigt [9]; und bezüglich des Zusammengehörens von Sein und Nichts berührt er sich mit Hegel, dessen Satz von der Selbigkeit des Seins und des Nichts nach ihm „zu Recht besteht", obwohl der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Denkern nicht zu übersehen ist [10]. Neben manchem anderen hat Heideggers ontologische Differenz fortgewirkt; die Sicht des Menschen als jenes ausgezeichneten Seienden, in dem die Offenbarkeit des Seins immer schon geschieht oder gemäß einer späteren Fassung das Ereignis der Differenz stattfindet [11], scheint in die Nähe des Aquinaten zu führen, ohne freilich mit seiner Schau zusammenzufallen.

Die hier gemeinte Nähe besteht allerdings für Heidegger selbst nicht, insofern er auch Thomas von Aquin in das „Geschick der Seinsvergessenheit" einschließt [12], das bisher im Abendland geherrscht

---

[7] V. Bd., 2. Aufl., 511–514 (vgl. Anm. 2).
[8] *B. Lakebrink*, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik (1955).
[9] *M. Heidegger*, Kant und das Problem der Metaphysik (³1965).
[10] *Ders.*, Was ist Metaphysik?: Wegmarken (1967) 17.
[11] Sein und Zeit, 12; Identität und Differenz (1957) 69 ff.
[12] Über den Humanismus: Wegmarken 159 f., 162, 166, 169, 175.

hat, insofern er außerdem neuerdings das Sein hinter sich lassen will, weil es noch der zu verwindenden Metaphysik angehöre [13]. Im Gegensatz zu Heidegger hat schon Gilson entwickelt [14], daß der Aquinate aus der weitverbreiteten Seinsvergessenheit herausragt, worin Fabro [15] und andere mit jenem ausgezeichneten Kenner der abendländischen Geistesgeschichte übereinstimmen; dasselbe suchte ich in einer eigenen Studie mit ausdrücklicher Ausrichtung auf Heidegger darzulegen [16]. Wichtig für die nachfolgende Entwicklung bis in die Gegenwart herein ist, daß der von Thomas erreichte Gipfel der Seinsenthüllung bald wieder verlassen wurde, wie Hegyi an dessen drei klassischen Kommentatoren verdeutlicht [17]; dadurch wurde das thomanische Erbe für die Neuzeit nicht fruchtbar, womit diese der Seinsvergessenheit verfiel, in deren Zwielicht auch der Aquinate selbst geriet, was Heideggers Urteil erklärt.

Einen Anlaß für die Behauptung, bei Thomas sei das Sein vergessen, bietet auch die Eigenart der von ihm vollzogenen und, tiefer geschaut, in ihm geschehenden Seinsenthüllung. Diese wird zwar als Hinter- und Wurzelgrund seines Denkens greifbar und ist zugleich in vielen seiner Aussagen einschlußweise am Werke; sie tritt jedoch nur in zerstreuten Formulierungen ausdrücklich oder thematisch hervor, weshalb sie sich nie in einer allseitig durchgebauten Gesamtschau darstellt oder als die innerste bewegende Mitte all seiner Bemühungen aufgewiesen wird. Hieraus ergibt sich eine gewisse Unausgeglichenheit; während nämlich Gott als das subsistierende Sein zum innersten Kern der Seinsenthüllung vorstößt [18], kommen die fünf bekannten Wege der Gottesbeweise nicht über eine vom Seienden bestimmte Denkweise hinaus; das gilt von dem, was sie ausdrücklich sagen, wobei gerne zugegeben sei, daß sie verborgenerweise in den Bereich des Seins hineinreichen und so doch zu Gott gelangen [19].

Die vorstehend umrissenen Gegebenheiten haben die Maréchal-Schule unter dem Anstoß, der von Heidegger ausging, zu einem neuen *Entdecken des Seins* bei Thomas geführt. In immer wieder neuen Anläufen wurde das Sein thematisiert, erforscht und in einer möglichst umfassenden Gesamtschau entfaltet. Dabei trat es als die innerste bewegende Kraft vor allem des Menschen und dann auch alles

---

[13] Identität und Differenz, 69 f.

[14] *E. Gilson*, L'Etre et l'Essence (1948).

[15] *G. Fabro*, Partecipazione e causalità (1960), bes. Introduzione und Parte I. Auch *A. Keller*, Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik (1968).

[16] *J. B. Lotz*, Der Mensch im Sein (1967) 2. Kap.

[17] *J. Hegyi*, Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin (1959).

[18] Vgl. die Studie von Anm. 16.

[19] Am nächsten an die Seinsenthüllung führt der vierte Weg heran.

Seienden hervor. Das hiermit nach seiner Bindung an das Seiende und vor allem an den Menschen verdeutlichte Sein zeigte sich zugleich als das den Menschen und alles Seiende übersteigende Sein. An dieser Stelle vermochte der Aquinate das Denken über Heidegger hinauszuweisen, indem er im Durchgang durch das Sein selbst zuletzt das subsistierende göttliche Sein zugänglich machte[20]. Anders gewendet, erhob Thomas das Philosophieren über den Horizont der Zeit und vermittelte die Einsicht, daß Sein zuinnerst Ewigkeit besagt oder das Sein erst als das ewige in seinem eigentlichen Selbst getroffen wird. Wie hier einleuchtet, kann bei Heidegger von einer gewissen Seinsvergessenheit die Rede sein, insofern er den Weg zu dem eben genannten eigentlichen Selbst nicht beschreitet, ja wohl für unbeschreitbar hält.

Mit Recht drängt sich die Frage auf, ob die Maréchal-Schule, soweit sie diese Bahnen einschlägt, überhaupt noch in der Gefolgschaft ihres Meisters steht oder nicht vielmehr zu einer Heidegger-Schule geworden ist. In der Tat nähern sich beide Einflüsse an Mächtigkeit einander; doch scheint keiner den andern zu verdrängen, obwohl sie sich in verschiedenen Vertretern der Schule auf jeweils andere Weise miteinander verbinden, wie noch genauer darzulegen ist. Jedenfalls hat Maréchals Dynamismus des Geistes, der in dem diesem immer schon eingezeichneten oder mitgeteilten Sein wurzelt, den Boden für das Aneignen des Seinsdenkens Heideggers bereitet und das Verständnis dafür geweckt, ohne es aber thomanisch zu verfälschen. Ebenso bot Maréchals transzendentale Methode die Möglichkeit der transzendentalen Gründung des Seins, die Heidegger für das dem Sein die Wege bereitende Nichts in „Sein und Zeit" auf seine Weise großartig entfaltet hat, die aber für das aus dem Nichts hervortretende Sein bei ihm zu fehlen scheint. Heben wir schließlich noch ausdrücklich hervor, wie die Ausrichtung des Menschen auf das Sein oder die Einheit des Menschen mit dem Sein, die das Wesen des Menschen zuinnerst ausmacht[21], einen gemeinsamen Grundzug von Maréchal und Heidegger darstellt, der sie zugleich mit dem Aquinaten verbindet. Nach allem muß einer nicht Maréchal verlassen, wenn er sich Heidegger öffnet; vielmehr setzen ihn beide zusammen mit Hegel in den Stand, das Denken des Thomas als transzendentale Seinsphilosophie neu in Fluß zu bringen.

---

[20] Vgl. die Studie von Anm. 16.

[21] „Das, was der Mensch ist, ... beruht in seiner Ek-sistenz"; d. h. er west so, daß er „die Lichtung des Seins" ist oder den Grundzug „des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins" hat (Humanismus 156 f.). – Mensch und Sein bei Kant, vgl. *W. Brugger*, Kant und das Sein: Schol 15 (1940) 363–385.

### III. G. Siewerth

Nach den Bemerkungen, die wir der Maréchal-Schule als ganzer gewidmet haben, wenden wir uns ihren Hauptvertretern zu und suchen deren je besondere Prägung mit wenigen Strichen zu verdeutlichen. Wir beginnen mit einem Mann, der trotz seiner Kritik an Maréchal dazugehört, nämlich mit *G. Siewerth* (1903–1963). Wie wenige hat er sich sein Leben lang mit der Seinsphilosophie des Aquinaten befaßt und sie in tiefdringenden Darlegungen für die heutige Welt erschlossen; davon ist er in erster Linie bestimmt. Sein originellstes Werk „Der Thomismus als Identitätssystem“ [22] ist „in der Auseinandersetzung mit Hegels Denken verfaßt“ [23] und sucht „den Systembegriff des deutschen Idealismus, soweit dies möglich ist, zu erfüllen“ [24], läßt also den wichtigen Einfluß von Hegel erkennen. Dazu kommt die Begegnung „mit Heideggers Fragen“ [25], der „die Geschichtlichkeit des Denkens im Hinblick auf die unerschwingliche Tiefe des Seins, auf die notwendige Seinsvergessenheit und das Geheimnis einer in ihm selbst waltenden Verweigerung ... ursprünglich neu eröffnet“ [26]. Was Maréchal betrifft, so steht Siewerths Analyse der sinnlichen Erkenntnis ganz in seinem Bann [27]; auch später dauert Maréchals Einfluß im Neudenken des Aquinaten und in der Offenheit gegenüber dem neuzeitlichen Philosophieren fort. Doch darf man sich nicht durch Formulierungen wie „transzendentale Seinserhellung“ oder „Apriorität der menschlichen Erkenntnis“ täuschen lassen [28]; denn sie enthalten keineswegs ein Bekenntnis zur transzendentalen Methode, sondern verweisen auf das alles umfassende Sein und seine „transzendentalen Bestimmungen“, die vorgängig alles Seiende tragen und prägen [29]. Die im Sinne Maréchals transzendentale Fragestellung unterzieht Siewerth sogar einer eingehenden und scharf ablehnenden Kritik. Er sieht darin einen „apriorischen Dynamismus des nominalistischen Begriffssubjekts, dem sich Wahrheit und Wirklichkeit nur noch aus dem eigenen Grunde

---

[22] [1]1939; [2]1961. Dazu *ders.*, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (1959).

[23] Schicksal, XVII.

[24] Identität, XXXI.

[25] Schicksal, XVI.

[26] Schicksal, XVIII.

[27] *G. Siewerth*, Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis (1933; [Neudruck] 1968).

[28] Identität, XIII; *G. Siewerth*, Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin: Symp I (1948) 89–167.

[29] Identität, XIII. – Es geht um das Herleiten der Struktur der menschlichen Erkenntnis aus „dem Grunde der Ontologie der thomistischen Metaphysik“ (Apriorität, 97). Auch Muck meint: „Unter ‚transzdentaler Metaphysik‘ müssen wir in diesem Zusammenhang wohl nicht eine im Sinne von Maréchal durch transzendentale Methode entfaltete Metaphysik verstehen, sondern eher eine Metaphysik der Transzendentalien im Sinne der Scholastik“ (Muck, 143).

erschließen“ [30]. Ausführlicher legt er diese Auffassung in seinem großangelegten Werk über das Schicksal der Metaphysik dar [31].

Um Siewerths Einwände gegen Maréchal tiefer verstehen zu können, müssen wir uns seiner Auslegung des Aquinaten zuwenden. Für ihn entscheidend ist, daß „das *Sein im Seienden* anwest und seine Erkenntnis bewirkt“ [32]; er hat „den Akt der wirklichen Dinge im Blick“, mit dem der „Intuitus der Seinsprinzipien“ gegeben ist [33]; er versichert sich „ursprünglich ‚intuitiv‘ der Seins- und Substanzgründe im Seienden selbst“ [34]. Was die Erkenntnisdynamik im besonderen betrifft, so wird sie durch die Erkenntnis des Seins und der Seinsgründe erweckt und durch deren „Unendlichkeit“ zu Gott gerufen oder auf die „vollkommenste Einigung“ mit ihm gerichtet [35]. Es geht also um das „aus dem *Seinsgrunde aktualisierte*“ *Streben;* in ihm waltet „die noumenale Eröffnung des Seins als einer im Seienden gründenden und in den Grund weisenden Aktualität, die als das ‚Sein des Seienden‘ oder als ‚Akt der Substanz‘ daher auch das ‚Prior‘ in der Konstitution der Dinge“ ist [36]. Die zu diesem Grund durch-dringende Sicht der Vernunft ist schließlich „als partizipiertes Gleichnis des ungeschaffenen Lichtes“ zu umschreiben [37]. Damit wird die Erkenntnis „unmittelbar in der *Erfassung des Seins* und der Substanz“ mit „unübersteigbarer Gewißheit“ ausgestattet [38]. Hier entfaltet sich ein Denken, das vom ‚esse entium‘ zum ‚esse ipsum‘ und letztlich zum ‚esse subsistens‘ voranschreitet, das vom Sein als dem ‚actualissimum‘ der Fülle-schlechthin und dem „Gleichnis Gottes“ bewegt wird, das die „Möglichkeit der Transzendenz“ „aus dem durchgeklärten Teilhabegedanken apriorisch neubestimmt“ [39]. Es ist folgerichtig durchgebaute Philosophie des Seins.

Im Gegensatz dazu wird Maréchal der Kontakt mit dem Sein abgesprochen; er verfalle einer „logisierten Metaphysik“, die den „Essentialismus des Seins“ enthält [40]. Vom Sein bleibt nur „der höchste und allgemeinste der ‚logischen Begriffe‘, das bestimmungslose ‚ens ut sic‘“ [41], das „nicht mehr als die allgemeinste begriffliche Möglichkeit bedeuten kann“ [42]. Da also der Ausweis der Wahrheit

---

[30] Identität, XVII.
[31] Schicksal, 227–243.
[32] Schicksal, 227.
[33] Schicksal, 230.
[34] Schicksal, 235 f.
[35] Schicksal, 239.
[36] Ebd.
[37] Schicksal, 240.
[38] Ebd.
[39] Identität, XXXI.
[40] Schicksal, 236 u. 243.
[41] Schicksal, 230.
[42] Schicksal, 233.

am Objekt entfällt, „kann die ‚Objektivierung' nur aus der Tiefe des Subjekts, das heißt a priori erfolgen" [43], näherhin daraus, daß das Streben zum Absoluten „ein innerlich Vorgestelltes" durchformt [44]. Folglich ist das „Objekt als Objekt ein Produkt der urteilenden Bejahung" [45]. Das Streben selbst, aus dem diese entspringt, ist „leere Potenz" [46], die „im strebenden Subjekt selbst" gründet und deren „finale Erfüllung" in Gott nur als „Postulat" genommen werden kann [47]. Weil so die Objektivierung fraglich wird, kommt Maréchal nicht zur „Enthüllung dessen, was ist" [48], und gerät er in die Nähe des „subjektiven Idealismus" [49].

Wie die vorstehenden Darlegungen zeigen, schließen für Siewerth Seinsphilosophie und Transzendentalphilosophie einander aus. Die Seinsphilosophie findet ihre Rechtfertigung im schauenden Eindringen und bedarf deshalb nicht der transzendentalen Deduktion; diese wird erst dann entwickelt, wenn jener ‚intuitus' dahinschwindet, und ist nicht imstande, auf ihrem eigenen Wege das Sein zu erreichen. Dazu bemerken wir zunächst, daß der ‚intuitus' der menschlichen Vernunft nicht schlechthin intellektuelle Anschauung besagt; vielmehr kommt dem Menschen nur ein ‚minimum' dessen zu, was sich allein im reinen Geist voll ausprägt. Daher sind andere Vertreter der Maréchal-Schule davon überzeugt, jener ‚intuitus' lasse nicht nur eine transzendentale Rechtfertigung zu, sondern fordere diese auch, weil er erst durch sie seine reflexe und voll ausreichende Gründung gewinne. Infolgedessen schließt die transzendentale Methode, wie sie in jener Schule entwickelt wird, den ‚intuitus' oder das Aufleuchten des Seins im Seienden nicht aus, sondern ein. Außerdem haben wir zu bemerken, daß man gegen die Weise, wie Maréchal die transzendentale Gründung vorlegt, Einwände erheben kann; vor allem das Objektivieren des zunächst „innerlich Vorgestellten" scheint sich zu sehr auf den kantischen Ansatz des Phänomens einzulassen, was aber keineswegs zum Wesen der transzendentalen Deduktion gehört. Sie hat vielmehr die Ermöglichung des ‚intuitus' sowie des Erkennens, das sich weiter daraus entwickelt, aus den vorgegebenen Bedingungen des Subjekts zu begreifen, wobei dessen Ausrichtung auf das Sein mit der darin wurzelnden Dynamik zum Absoluten die ausschlaggebende Rolle spielt; Siewerth hingegen macht bei der Tatsache des ‚intuitus' halt.

---

[43] Schicksal, 230.
[44] Schicksal, 231.
[45] Schicksal, 230.
[46] Schicksal, 239.
[47] Schicksal, 238.
[48] Schicksal, 241.
[49] Schicksal, 239.

Der Denkweise Siewerths steht *Ulrich* nahe, dessen Werk über das Wagnis der Seinsfrage in tiefgründigen Auseinandersetzungen die Wege des Aquinaten nachgeht und weiterführt [50]. Ähnliches gilt von *Beck*, der den Akt-Charakter des Seins bei Thomas mittels der Dialektik Hegels erforscht [51].

### IV. M. Müller

Tiefer als Siewerth ist Müller durch Maréchal geprägt, wenn er sich auch in einer maßvollen Kritik von ihm absetzt. Er meint, Maréchal gehöre zu jenen, die beim Wahrheitsproblem „sich am Erkenntnisproblem und nicht am Wahrsein in seiner transzendentalen Weite" orientieren; er gehe "zu sehr von der Kantischen Problematik der apriorischen Synthesis sowie der Postulatenlehre" aus „in der dauernden Bemühung, das vom Kritizismus Angegriffene durch kritizistische Mittel zu sichern" [52]. Damit stimmt Müllers Nachvollzug der Seinslehre des Aquinaten unter dem Titel „Sein und Geist" zusammen [53]. Jedes Seiende setzt das Sein voraus als letzten, allumfassenden, alle Relativitäten überwindenden Horizont, der auch die Zweiheit von Subjekt und Objekt umgreift. Daher zeichnet sich als Hauptaufgabe der Philosophie die Erhellung des Seins ab, die durch das geistige Sein als der „Vollform aktuellen Seins selbst" geschieht [54]. Allein im Bei-sich-sein des Geistes kommt das Sein zu sich selbst und wird damit auch alles Seiende zu sich selbst gebracht; für den Menschen ist der Ort dieses Vorgangs das Urteil. Vom Sein her wird das Seiende „im Rückstieg zu seinen Gründen und im Nachvollzug seiner Gründung selbst" begriffen [55]; das gilt auch vom materiellen Seienden, mit dem der Menschengeist durch die Sinnlichkeit in unmittelbare Berührung kommt. Zuinnerst meint Sein „die ganze, ungeteilte, unbeschränkte, unendliche Wirklichkeit selbst" [56], weshalb der Geist durch das Sein auf alles und zuletzt auf den absoluten Urgrund ausgerichtet ist.

Auch in seinen späteren Schriften arbeitet Müller heraus, „wie Thomas sehr wohl ‚*der Seinsphilosoph* κατ' ἐξοχήν' genannt werden könnte" [57]; immer wieder zeige er „auf das Sein als die zentrale

[50] *F. Ulrich*, Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage (1961).
[51] *H. Beck*, Der Aktcharakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels (1965).
[52] Sein und Geist, 134 (vgl. folg. Anm.).
[53] *M. Müller*, Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie (1940).
[54] Sein und Geist, 8, Anm. 1.
[55] Sein und Geist, 184.
[56] Sein und Geist, 198. Anders *J. de Vries*, Existenz und Sein in der Metaphysik des hl. Thomas: MiscMed II. Bd. (1963) 328–333.
[57] *M. Müller*, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart (³1964) 241.

Mitte, durch welche alles Seiende, an ihm teilhabend, untereinander zur Einheit kommt und gleichzeitig zur Einheit mit dem Gotte gefügt wird" [58]; es ist das Sein als der eine Akt, der alle Wesenheiten gründet und erfüllt und ihnen als seinen Besonderungen Sinn gibt [59]. Zugleich ist Erkenntnis für den Aquinaten „nur dadurch möglich, daß das Sein als das Bekannteste und Erste ‚konzipiert' wurde und die endliche Sinnlichkeit durch diesen vorgängigen Blick in die Sphäre des Unbedingten hinaufgehoben werden konnte" [60]. Dem zugrunde liegt der ‚intellectus agens' mit dem „Licht des alles erleuchtenden Seins selbst, in dessen Lichtung erst Seiendes als Seiendes und in seinem Wesen offenbar" wird [61]. All das sieht nun Müller stärker als früher von Heidegger her und kommt so zu der Auffassung, daß Thomas doch nicht von Seinsvergessenheit freizusprechen sei. Das Sein als Licht werde allein nach seiner Leistung umschrieben, nicht aber in sich selbst gefaßt; auch trete es „als Vermögen des Subjekts" auf, ohne daß dieses aus ihm begriffen wird [62]. Ebenso werde das Sein als der alles Seiende tragende Grund „immer nur in seiner Funktion gesehen", das Seiende sein zu lassen, nicht aber nach seinem Sinn zur Sprache gebracht [63]. So seien im Aquinaten „Ansätze zu einem Bedenken des Seins" zu finden, doch „auch nicht mehr als Ansätze" [64], was kein Fehler ist, sondern „ein geschichtliches Schicksal, das im Sein selbst liegt" [65].

Im Anschluß an Heidegger und über Thomas hinausschreitend sieht Müller das Sein als den „absoluten Zuspruch und Anspruch, der je und je sich anders schickt und gibt" [66]. Das Sein selbst ist „die Geschichte des sich uns zukehrenden oder abwendenden Unbedingten selbst"; diese „ontologische Geschichte" vermittelt uns den „Grund-Sinn", der jeden anderen Sinn ermöglicht und trägt [67]. Damit bestimmt sich der Sinn des Einzelnen: „Gegenwart des Ganzen auf einzige und unwiederholbare Weise zu sein." [68] Hier geschieht die Thematisierung des Seins, die es als es selbst „im Horizont der Zeit und diese auf die ursprüngliche Freiheit hin" bedenkt [69]. An diese Sicht führt bei Thomas die „Partizipation" heran, wenn sie vorgängig zu aller

---

[58] Exph., ebd.
[59] Exph., vgl. ebd.
[60] Exph., 23.
[61] Exph., 77.
[62] Exph., 77 f.
[63] Exph., 242.
[64] Exph., 100.
[65] Exph., 101.
[66] Ebd.
[67] Ebd.
[68] Exph., 102.
[69] Exph., 179.

Kausalität das Sein als „symbolisch-repräsentative Gegenwart und Wirklichkeit" faßt oder „im Wunder jenes Anwesens, das jedem Seienden sein Wesen, seine Bedeutung im Symbolsinn, in der Seinsrepräsentation gibt" [70]. Freilich fehlt auch so das „kairologische Moment der Freiheit und der Geschichte" [71], wie auch nicht der „Augenblick" und „Sein als Dialog" akzentuiert werden [72]. Daher wird das Sein doch nicht bedacht, weshalb die klassische Metaphysik als „Wesensphilosophie" zu verabschieden ist [73]. Namentlich sei Maréchals „Intentionalitäts-Metaphysik" abzulehnen mit ihrer „subjektiv transzendentalen Deutung des Apriori", die das Sein „als eine vorausgreifend-entwerfende Leistung der Subjektivität" sieht [74]. Auch Heideggers „vorausentwerfende Sorge" wird „nicht mehr als ausreichend und der neuen Erfahrung der Differenz angemessen" bezeichnet [75].

Der Auslegung, die Müller vom thomanischen Sein gibt, können wir zustimmen, auch darin, daß die volle Thematisierung noch aussteht; doch scheint es uns nicht zutreffend, deshalb von Wesensphilosophie bei Thomas zu sprechen, da der innerste Grund alles Begreifens, auf den alles zurückzuführen ist [76], das Sein, nicht das Wesen ist. Ebenso unterscheiden wir mit Müller, der darin seine frühere Auffassung überschreitet [77], vom Seinsbegriff „das Sein selbst", das im einzelnen Seienden mittels des diesem je eigenen Seinsaktes anwest; als das ‚esse ipsum' ist es notwendig das ‚esse commune', das alle Seienden miteinander und vor allem mit dem ‚Esse subsistens' als dem Urgrund *eint* [78]. Daher setzt auch die ‚analogia entis' als „ein begriffliches Verhältnis" unabweisbar das eben beschriebene „dem Begriff vorhergehende Verhältnis" voraus [79], das gewiß schwer faßbar und durch Bedenken der ontologischen Differenz immer genauer zu bestimmen ist. Daß das Sein als Realgrund des Seienden von der bisherigen Metaphysik *nur* in seiner *Funktion* bezüglich des Seienden gesehen werde, scheint, wenigstens für den Aquinaten, durch das ‚Esse subsistens' widerlegt zu werden, weil Subsistenz dasselbe wie Absolutheit besagt und damit jede funktionale Ausrichtung auf Seiendes

[70] Exph., 245.
[71] Exph., 246.
[72] Exph., 244.
[73] Exph., 270.
[74] Exph., 223.
[75] Ebd. – Tiefere Einblicke in den hier angedeuteten Entwurf gewährt *M. Müller*, Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung (1971).
[76] Das lehrt Thomas De ver. q. 1, a. 1.
[77] Was Müller selbst hervorhebt: Exph., 79, Anm. 1.
[78] Vgl. meine in Anm. 16 genannte Abhandlung. – Anders zum ‚esse commune': *J. de Vries*, Das esse commune bei Thomas von Aquin: Schol 39 (1964) 163–177.
[79] Exph., 247.

ausschließt, was dadurch nicht aufgehoben wird, daß jene Subsistenz einzig vom Seienden her zugänglich wird.

Was nun Maréchal betrifft, so teilen wir nach dem oben Gesagten Müllers Vorbehalt, jener lasse sich zu sehr auf die kantische Sichtweise ein. Trotzdem haben wir ähnlich wie bei Siewerth zu betonen, das Sein als tragender Grund des Seienden schließe nicht das Sein als transzendentales Apriori des Menschengeistes aus; vielmehr ereignet sich darin die grundlegende Seinsenthüllung, die erst das Entdecken des Seins im Seienden ermöglicht. Das tritt deutlich hervor, wenn wir auf eine zweifache Seinsenthüllung achten; die eine ist die bleibende, grundlegende, immer schon mit der Konstitution des Menschengeistes gegebene und damit als Apriori in all seinen Vollzügen sich meldende; die andere ist die je und je geschehende, immer neu verliehene, einen bestimmten Kairos konstituierende und in dem diesem entsprechenden Vollzug hervortretende. Einzig vermöge jener ist der Mensch für diese ansprechbar; diese tritt sogar als die jeweilige Aktuierung jener hervor; terminologisch kann man von der habituellen Seinsenthüllung sprechen, die erst die jeweils aktuelle ermöglicht.

Das transzendentale Apriori Maréchals, in dem das Formalobjekt des Aquinaten dynamisch neugedacht wird, gestaltet die habituelle Seinsenthüllung aus, wobei es keineswegs ins Subjektive gerät, sondern allerst Objektivität begründet. Müller im Gefolge Heideggers wendet sich dem neuen Moment der aktuellen Seinsenthüllung zu, die mit ihrer Geschichtlichkeit erst in die Fülle der Seinsenthüllung geleitet. Letztlich geht es nicht um zwei verschiedene Enthüllungen, sondern um die eine Enthüllung nach ihren zwei wesentlichen Schritten, die beide ein Empfangen darstellen [80]; näherhin stammt, in scholastischer Terminologie gesprochen, die habituelle aus der ‚conservatio' als der ‚creatio continua', die aktuelle aber aus dem ständig neu geschehenden ‚concursus' oder Mitwirken des Urgrundes [81]. In beiden Weisen ist die sich-mitteilende Freiheit des Urgrundes am Werke, die ihren Zu- und Anspruch an die Freiheit des Menschen richtet, die dadurch konstituiert bzw. aufgerufen wird; damit stellt sich das Seinsgeschehen als dialogisches Freiheitsgeschehen dar. Demnach wird die transzendentale Metaphysik von der kairologischen nicht verabschiedet, sondern aufgenommen und vollendet; wird die erstere durch die letztere *er-gänzt*, so wird die letztere von der ersteren reflex

[80] Ebd.

[81] Diese Zusammenhänge werden schon erläutert von *J. B. Lotz*, Sein und Wert. I. Das Seiende und das Sein (1938) 128 ff.; 2. Aufl. unter dem Titel: Das Urteil und das Sein (1957); weitergeführt in *ders.*, Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung (1972) 253–256.

*gegründet.* Wie unentbehrlich eine solche Gründung ist, zeigt sich an Heidegger, der sie in „Sein und Zeit" auf seine existenziale Weise entwickelt, während ihr Fehlen in seinen späteren Schriften unbefriedigt läßt.

Somit hat die Maréchal-Schule bei ihrer Rezeption des Aquinaten zwei Schritte über diesen hinaus getan: „transzendental" wurde Thomas entfaltet unter dem Einfluß Kants und Fichtes durch Maréchal und „kairologisch" unter dem Einfluß Heideggers durch Müller. Der erste Schritt bereitet den zweiten vor und hat auch Müller auf seinen Weg gebracht.

### V. K. Rahner

Den Ansatz Maréchals hat Rahner mehr als Siewerth und Müller aufgenommen und fortgeführt, indem er sich nicht allein in dem von jenem ausgehenden Klima entfaltet, sondern auch eine transzendentale Erkenntnis- und Seinsmetaphysik entwickelt. Dabei geht es einerseits um die Metaphysik der endlichen Erkenntnis nach Thomas; andererseits zeigt der Titel „Geist in Welt", welch erhellenden Einfluß Heideggers Fragen auf die Erschließung des Aquinaten ausgeübt hat[82]. Daraus erwuchs schon beim Überreichen der Arbeit als Dissertation der Einwand, sie lege nicht Thomas aus, sondern deute Heideggers Schau in ihn hinein. Hierzu ist grundsätzlich, auch im Hinblick auf andere Vertreter der Maréchal-Schule, zu bemerken, daß jede tiefgehende Auslegung in einer belebenden Idee wurzelt und nicht allein durch Sammeln von Texten zustande kommt; deshalb greift sie über das Gesagte hinaus und bringt gerade das Ungesagte zur Sprache, wodurch das Gesagte erfüllt, aber nicht entstellt wird. Indem so Rahner mittels der Interpretationskunst Heideggers die Worte des Aquinaten durchleuchtet, zeigt er, wie im In-der-Welt-sein Heideggers immer schon das Unendlichkeitsstreben im Sinne Maréchals am Werke ist.

Näherhin gilt es, die Möglichkeit der Metaphysik für jenen Geist zu klären, der auf die sinnliche Anschauung des Welthaften angewiesen ist. Diese ist ganz an das andere hingegeben und kann deshalb weder den Gegen-stand sich gegenüberstellen noch sich selbst als Subjekt von diesem absetzen. Das vermag der Geist erst durch die Rückkehr zu sich selbst, in der er das Wesen aus dem Einzelnen darum herauszuheben imstande ist, weil er im ‚excessus' des ‚intellectus agens' immer schon den Vorgriff auf die unbegrenzte Weite des ‚esse' vollzieht. Zum Sein dringt die dritte Stufe der Abstraktion vor, die zugleich ‚illuminatio' ist, insofern der tätige

[82] *K. Rahner,* Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin (1939); (²1957 bearb. von J. B. Metz).

Verstand, dem das Sein als das ihm eigene Apriori innewohnt, dieses in den konkreten Gegenstand hineinbildet. Das aber geschieht als das Urteil, das kraft des Seins einerseits den Begriff ermöglicht und andererseits das implizite Mit-bejahen des absoluten Seins Gottes als die ermöglichende Bedingung jeder gegenständlichen Erkenntnis enthält. Damit ist Metaphysik als transzendentale Reflexion auf das, was in der Erkenntnis der Welt mitbejaht wird, möglich und darin immer schon unentfaltet mitgesetzt.

Vom selben Ansatzpunkt her hat Rahner eine Religionsphilosophie entwickelt, in der er die Offenheit des Menschen für das Metaphysische, letztlich für Gott bis zum Hinhören auf ein möglicherweise ergangenes offenbarendes Wort Gottes hin weiterführt [83]. Von derselben Grundeinsicht ist sein theologisches Schaffen so sehr bestimmt, daß man seine Theologie mit Recht als eine transzendentale charakterisiert, wodurch deren spekulative Seite getroffen und deren Schöpfen aus den Offenbarungsquellen nicht ausgeschlossen wird.

Obwohl Rahners Lebenswerk ganz überwiegend dem theologischen Bereich zugehört, so hat doch auch sein tiefgründiges und geistvolles Philosophieren eine, man darf sagen, weltweite Auswirkung gefunden. Und mögen auch manche seiner Thomasdeutungen von Gewaltsamkeit nicht frei sein, so ist er doch zu einem wichtigen Wegbereiter eines tieferen, für die heutige Problematik fruchtbaren Verstehens des Aquinaten geworden. Zumal dem transzendentalen Apriori und dem impliziten Miterfassen des Absoluten und damit dem Ansatz Maréchals hat er zum Durchbruch verholfen. Gewiß fehlt es bis auf den heutigen Tag nicht an kritischen Stimmen; für eine verständnisvolle Kritik nennen wir *Simons* und *Puntel* [84], für eine verständnislose aber *Fabro* [85] und vor allem *Lakebrink* [86]. Was Fabro betrifft, so löst Rahner keineswegs die Metaphysik in Anthropologie auf; vielmehr gibt er ihr eine anthropologische oder (besser) transzendentale Gründung, ohne die sie sich allzu leicht und allzu oft in ein rationalistisches Begriffsspiel verliert. Lakebrink flicht in seine anregende Darstellung der thomanischen Metaphysik eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik ein, die er in

---

[83] *K. Rahner*, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (1941); (²1963 bearb. von J. B. Metz).

[84] *E. Simons*, Philos. der Offenbarung in Auseinandersetzung mit ‚Hörer des Wortes' von K. Rahner (1966). *L. B. Puntel*, Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik (1969) 81–93.

[85] C. *Fabro*, Karl Rahner e l'Ermeneutica tomistica (La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell'antropologia) 1972.

[86] *B. Lakebrink*, Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik (1969).

Rahners „Hörer des Wortes" verkörpert sieht. Er wirft ihm Subjektivismus, Idealismus, Nominalismus und Feindschaft gegenüber den Dingen und ihren Wesenheiten vor; weil alles eine Setzung der transzendentalen Subjektivität sei, werde der Mensch zum Maß und Ursprung aller Dinge gemacht und der Aquinate völlig verfehlt. Im Gegensatz dazu vertritt Rahner einen transzendental begründeten Realismus und Objektivismus, wobei der Vorgriff auf das Sein nicht das An-sich, sondern lediglich das Für-uns des Seienden setzt; auch ist dieser nichts Mysteriöses, sondern das Aktuieren des eingezeichneten Formalobjekts, nämlich der Ausrichtung des Geistes auf das Sein, die schon Thomas kennt.

### VI. J. B. Lotz

Nahe bei Rahner verlaufen die Wege, die Lotz einschlägt, wobei die vier gemeinsamen Freiburger Semester in der Schule Heideggers eine ausschlaggebende Rolle spielen. Er hat sich vor allem der eingehenden Analyse des Urteils gewidmet und Schritt für Schritt zu zeigen unternommen, wie dessen ermöglichender Grund der Ausgriff auf das Sein als die absolute Fülle und der Vorgriff auf das subsistierende Sein ist. Der Zugang dazu öffnet sich in dem für das Urteil kennzeichnenden ‚ist', das mit dem Anspruch auf absolute Geltung vollzogen wird. In dieser zeigt sich das Sein als die absolute Setzung, die ihrerseits wieder die absolute Fülle einschließt. Das Ganze läuft auf eine vorher nicht so geleistete transzendentale Gründung des Seins als der absoluten Fülle hinaus, wodurch das, was Thomas Sein nennt, zusammenfassend entfaltet und unterbaut wurde [87]. Die Darlegungen bleiben also weder beim Sein als der bloßen Setzung noch bei einem essentialistischen Philosophieren stehen, wie kritische Stimmen behaupteten.

Maréchals Ansatz, der darin am Werke ist, tritt noch deutlicher in der Auseinandersetzung mit Kant hervor, die auf dem Hintergrund seiner „Kritik der reinen Vernunft" die transzendentale Methode über allen anthropologischen Subjektivismus hinausführt. Damit im Zusammenhang wird das ent-deckende im Gegensatz zu dem verdeckenden Apriori sichtbar, wobei die oberste Stufe der Offenheit für das Sein die anderen ihr untergeordneten Stufen durchdringt und so das menschliche Gesamt-Apriori entsteht. Ihm entspricht bei Thomas der Stufenbau der Formalobjekte, die sich ebenfalls zu einem Ganzen zusammenschließen [88]. Von hier aus gesehen, stellt sich die

[87] Neben den beiden in Anm. 81 genannten Büchern gehört hierher *J. B. Lotz*, Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata (1958; [3]1972).

[88] *J. B. Lotz*, Die transzendentale Methode in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft' und in der Scholastik: Kant und die Scholastik heute, hrsg. v. *J. B. Lotz* (1955) 35–108. Auch *ders.*, La mia prospettiva filosofica: Filosofi tedeschi d'oggi (1967) 247–277. Deutsch als II. Tl. in: Ich–Du–Wir. Fragen um den Menschen (1968).

Erkenntnis als aufschließendes Hineinbilden dar, insofern das Subjekt jeweils das im Objekt zu erfassen vermag, was in ihm selbst vorgezeichnet ist; daher erfaßt allein der Mensch das Sein im Seienden, weil nur in ihm das Sein vorgezeichnet ist. Anders gewendet, geschieht im Erkennen der verinnerlichende Rückgang des Subjekts und dadurch die Rückführung des Objekts auf den innersten Grund des Seins. Das weist auf die ‚reditio completa' des Aquinaten hin, die genau besehen, ein transzendentaler Vorgang ist, wie Lotz in einer eigenen Untersuchung aufgezeigt hat[89]. In der Tat fragt Thomas vom einen ermöglichenden Grund des Erkennens zum anderen immer weiter zurück, bis er beim ‚intellectus ipse' angekommen ist, in dessen Natur es liegt, ‚ut rebus conformetur'[90], worin sich die Offenbarkeit des Seins verbirgt, wie in jener Abhandlung dargetan worden ist.

Die so entwickelte transzendentale Methode wurde für die „Metaphysik des menschlichen Wirkens" und damit zugleich für die transzendentale Rechtfertigung der Transzendentalien, nämlich des Seins und seiner Attribute, fruchtbar gemacht[91]. Hierbei schien ein Anknüpfen an die diesbezügliche Lehre des Aquinaten nicht ohne ein Fortführen über diesen hinaus möglich zu sein[92]. Ebenso hat Lotz in seiner „Ontologia" die transzendentale oder subjektive, keineswegs aber subjektivistische Methode angewandt[93]. Auch sein historisch und systematisch angelegtes Buch über die „Identität von Geist und Sein"[94] ist transzendental gedacht; übrigens bildet dessen Keimzelle das Wort des Aquinaten: ‚Intellectus in actu est intellectum in actu'[95], das bis in seine tiefste Begründung hinein entfaltet wird. In all diesen Gedankengängen greifen der klassisch-scholastiche Sinn von transzendental als allumfassend und der moderne Sinn als Rückführen auf die ermöglichenden Gründe ineinander; dieses Rückführen ist erst dann vollendet, wenn es beim Allumfassenden ankommt, wie auch letzteres einzig durch ersteres gerechtfertigt werden kann.

Die transzendentale Aneignung der thomanischen Sicht des Seins ließ auch die vom Aquinaten vertretene Einheit der Seinslehre und der Gotteslehre neu aufleuchten, wonach diese sich als die volle Entfaltung jener darstellt[96]. Ebenso zeigte sich das Verhältnis von ‚ratio' und ‚intellectus', von Verstand und Vernunft, wie es Thomas

---

[89] *J. B. Lotz*, Erkenntnistheorie, Erkenntnismetaphysik, Metaphysik: Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie, hrsg. von *J. B. Lotz* (1968) 64–96.
[90] De Veritate q. 1, a. 9.
[91] Vgl. das in Anm. 87 genannte Buch. Schon in seiner Diss. war die transzendentale Unterbauung der Transzendentalien der Gesamtplan, von dem das Buch „Das Urteil . . ." (s. Anm. 81) nur den 1. Tl. bietet.
[92] Dazu *Verf.*, Der Mensch im Sein, 3. Kap.
[93] *Ders.*, Ontologia (1963).
[94] Vgl. das in Anm. 81 genannte Buch „Identität . . ."
[95] S. Th. I q. 55, a. 1 ad 2.
[96] *Verf.*, Der Mensch im Sein, 11. Kap.

bestimmt, in seiner ausschlaggebenden Bedeutung; die Vernunft eröffnet das Sein, das mit den analog überhöhten Verfahren des Verstandes im einzelnen ausgelegt wird [97]. Vom Sein als Fülle her trat außerdem dessen einzigartige Immanenz im Seienden hervor, womit die Erfahrung nicht nur des Seienden, sondern auch des Seins gegeben ist und die Wurzel des impliziten Gotterfassens bei Maréchal und Rahner getroffen wird [98]. Das Erforschen der Erfahrung geleitete in den vorprädikativen Bereich zurück und ließ deutlich werden, wie das dem Urteil vorausgehende Erfahren bereits das Sein erreicht, wie das Urteil ganz im Erfahren wurzelt und nur mittels Durchgliederung dessen, was sich in jenem zeigt, das Erkennen in seine vollendete Gestalt bringt [99]. Hierin liegt eine gewisse Übereinstimmung mit dem ‚intuitus' von Siewerth sowie eine Korrektur der Urteilslehre von Maréchal und Rahner, auch der früheren Auffassung von Lotz selbst. Was schließlich die „kairologische" Seinsmitteilung angeht, die Müller im Anschluß an Heidegger herausarbeitet, so sucht Lotz darzutun, wie sie sich in die Schau des Aquinaten vom Sein einfügen läßt [100].

Im Vorstehenden haben wir die Entwicklung, die sich unter den entscheidenden Anstößen von Maréchal in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat, nach einigen Hauptzügen herausgestellt. Die Ergebnisse dieses Ganges hat *Coreth* in seiner „Metaphysik" gesichtet und zusammengefaßt, vor allem aber in einem ursprünglichen Wurf systematisch geeint und vertieft [101]. Dabei stellt er sich die Aufgabe, die Metaphysik des Seins tranzendental zu entfalten,worin er mit Recht das Gebot der Stunde sieht. Bezüglich des Seins ist er von dem durch die neueren Forschungen lebendiger begriffenen Aquinaten bestimmt; zugleich ist im entscheidenden Abheben des Seins vom Seienden die ontologische Differenz Heideggers spürbar. In methodischer Hinsicht läßt sich das Urwissen vom Sein, das allem Einzelwissen vom Seienden begründend innewohnt, einzig durch die „transzendentale Reflexion", die den geistigen Vollzug aus seinen vorgängigen ermöglichenden Bedingungen versteht, ausdrücklich fassen und kritisch sichern. Näherhin setzt Coreth beim „Fragen" als Fragen an und entwickelt daraus mit einer großartigen Folgerichtig-

[97] *Ders.*, Der Mensch im Sein, 4. Kap.
[98] *Ders.*, Der Mensch im Sein, 17. Kap.
[99] S. Anm. 81, „Identität . . ." 143–147. – Siewerth hat der Auffassung von Lotz eine ausführliche Auseinandersetzung gewidmet, die von Mißverständnissen nicht frei ist; dazu vgl. v. *Verf.*, Scholastische Urteilslehre und Hegelsche Seinsdialektik: Schol 36 (1961) 550–565. – Dagegen hat Puntel in seinem Buch „Analogie . . ." (s. Anm. 84) eine sehr verständnisvolle Darlegung des Denkens von Lotz geschrieben (68–80). Zur Kritik weist er auf das Ungedachte bei Lotz (360–362 u. 529 f.) hin, namentlich auf das allen transzendentalen Fragen vorangehende Seinsgeschehen.
[100] Das geschieht ebenfalls in „Identität . . ." (s. Anm. 81) 253–256.
[101] *E. Coreth*, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung (1961; [2]1964).

keit die Grundlinien der gesamten Metaphysik. – Von derselben Grundhaltung ist seine jüngst erschienene Anthropologie getragen [102]; auch in seinen Untersuchungen zur Hermeneutik hat er die transzendentale Denkweise bewährt [103].

### VII. B. Welte

Von den bisher besprochenen Vertretern der Maréchal-Schule unterscheidet sich Welte dadurch, daß er nach der „Möglichkeit" nicht des Erkennens, sondern des Glaubens fragt, wobei es zunächst um den natürlich-menschlichen oder philosophischen (Jaspers) Glauben bezüglich des göttlichen ‚Ipsum Esse' geht, der freilich dem christlichen Glauben die Wege bereitet [104]. Diesen Glauben gilt es aus den ihn ermöglichenden und im Wesen des Menschen liegenden Bedingungen zu erhellen. Hierfür weiß sich Welte der neueren Thomasinterpretation und vor allem Maréchal verpflichtet; eine solche Auslegung wird um so fruchtbarer, je mehr sie das Denken des Aquinaten „mit der Tiefe eines ganz gegenwärtigen und ursprünglichen Philosophierens vermählt" [105]. Namentlich kommt es auf eine „existenzielle Interpretation" der Texte an, die in ihnen „ein ursprünglich zu vollziehendes Geschehen" aufdeckt, mit dem sich das berührt, „was in mir selbst als mein Eigenstes und Innerstes geschieht" [106]. So wird in dem früheren „Gedankengewande unvergängliches Leben enthüllt und neu gegenwärtig" [107]. Wie aber ist dieses Leben schon im philosophischen Bereich Glauben?

Entwickelt wird „der im Wesen des Menschen liegende Bezug zur göttlichen Transzendenz", der sich als einsichtige „Gewißheit" darstellt [108]. Dabei darf „die ins Grenzenlose dringende Bewegung des transzendierenden Selbstseins nicht doch wieder in eine sublime Endlichkeit" zurücksinken; vielmehr gilt es, „der Angst und dem Schauder vor dem Abgrund des Seins" standzuhalten, „in welchem es kein Festhalten und Umgreifen irgendeines Greifbaren mehr gibt" [109]. Zugleich kommt es darauf an, „daß keine Bewegung, die ein Verhältnis zum Sein Selbst sein will, das Selbstsein ausläßt; denn

---

[102] *Ders.*, Was ist der Mensch? Grundzüge einer philos. Anthropologie (1973).
[103] *Ders.*, Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag (1969).
[104] *B. Welte*, Der philos. Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie: Symp II (1949) 1–190. Vgl. auch *ders.*, Auf der Spur des Ewigen. Philos. Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie (1965). *Ders.*, Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins (1967).
[105] Phil. Glaube, 14.
[106] Phil. Glaube, 179.
[107] Phil. Glaube, 180.
[108] Phil. Glaube, 9.
[109] Phil. Glaube, 188.

nur wo das Selbstsein ganz eingesetzt wird, wo ich mich in innerem Handeln ohne Vorbehalt dem Abgrund des Seins preisgebe, in welchem ich immer schon stehe, da kommt das unbeschreibliche Gewicht des Selbstseins und eben damit das Gewicht dessen, was mit dem Namen Gottes bezeichnet wird, ursprünglich für uns zum Vorschein" [110]. Sobald ich mein Selbst verliere, entschwindet mir auch die lebendige Transzendenz; nun habe ich aber von meiner innersten Tiefe selbst zu sein, was mir niemand abnehmen kann und mit der Öffnung zu Gott hin gleichbedeutend ist. An dem damit verdeutlichten Aufschwung ist der ganze Mensch beteiligt, weshalb jener über das bloße Wissen hinausreicht und ohne Gefahr einer irrationalistischen Verdunkelung *Glaube* genannt werden kann. Das wird von Thomas her verdeutlicht, insofern das Wissen vom subsistierenden Sein Gottes über alle endlichen Wesenheiten hinausgreift und daher als Weisheit mit der Hingabe des Liebens eins ist oder den Einsatz des Wollens braucht, in Analogie zum christlichen Glauben [111].

### Abschließende Bemerkung

Zur Wertung der Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule darf man wohl sagen, sie könne wegweisend für die Zukunft sein. Sie geschieht nämlich in einer tiefgreifenden Begegnung mit dem Philosophieren des gegenwärtigen Zeitalters und bringt durch die darin schwingende Problematik das Denken des Aquinaten so in Bewegung, daß Leben auf Leben stößt und eine wahre beiderseitige „Befruchtung" stattfindet. Zugleich kommt die anthropologische Gründung der Erhellung des Seins zur Entfaltung, wobei sich Mensch und Sein als zwei aufeinander bezogene Pole erweisen und die ausdrückliche Selbstrechtfertigung der Philosophie auf dem einzig möglichen transzendentalen Weg vollzogen wird. Schließlich tritt die Offenheit für eine neue Gestalt des Philosophierens hervor, die gemäß der Geschichtlichkeit alles Denkens mit Thomas über Thomas hinausschreitet; ihr ist eine Thematisierung der Seinsfrage eigen, die mit dem Transzendentalen und Kairologischen anhebt und in die Freiheit des Dialogs hineinführt, bei der von Überwindung der Metaphysik die Rede sein kann [112].

---

[110] Ebd.
[111] Phil. Glaube, 154–164 (Wissen oder Glauben).
[112] Dazu *B. Welte*, Rückblick auf die Metaphysik. Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte: Wort und Wahrheit 22 (1967) 747–757.

# Ideologie oder Freiheitslehre?

## Zur Rezipierbarkeit der thomanischen Gnadenlehre von einem transzendentaldialogischen Standpunkt

Von Johannes Heinrichs, S. J.

„Frei nennst du dich?
Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht,
daß du einem Joche entronnen bist." [1]

### Die Fragestellung

(1) *Gnadenlehre als theologische Freiheitslehre.* Um die Freiheit und deren Verständnis dreht sich im Grunde die ganze Philosophie, aber auch die Theologie. Ist doch das Evangelium als ganzes ein „Ruf der Freiheit" (E. Käsemann), so daß man sich fragen kann, ob nicht ein Buchtitel wie „Erlösung als Befreiung" (H. Kessler) deshalb Aufsehen erregt, weil hier Halbvergessenes neu ins Bewußtsein gerufen wird, was ein Wort wie „Erlösung" anscheinend nicht mehr zu leisten vermag. Freiheit ist das Thema, das die Theologie nicht nur mit der Philosophie, sondern auch mit den einzelnen Wissenschaften vom Menschen wie Soziologie, Psychologie usw. verbindet. Hegel hat den kühnen Satz aufgestellt, Geschichte sei der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Im alten Orient sei Einer frei gewesen, der Despot; in der griechisch-römischen Antike einige; im Christentum aber dem Anspruch nach alle, unter welchem Anspruch sich der Freiheitsgedanke schrittweise entfalten mußte [2]. Man braucht nicht besonders fortschrittsoptimistisch zu sein, um diesen Gedanken Hegels im Kern bejahen zu können. Jedenfalls, wenn es einen Fortschritt in Philosophie und Theologie gibt, dann muß dieser nicht zuletzt in einer Vertiefung des Freiheitsverständnisses bestehen.

Nun wird das Thema Freiheit im Neuen Testament und in der Theologie vor allem im Zusammenhang mit der freigewährten und befreienden Gnade Gottes aktuell. Man kann ohne weiteres sagen, die Gnadenlehre sei die theologische Freiheitslehre. Und da Freiheit das

---

[1] *F. Nietzsche*, Also sprach Zarathustra, 1. Tl., aus der Rede „Vom Wege des Schaffenden". – Die folgenden Ausführungen sind die für den Druck bearbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, den der Verf. am 27. Jan. 1974 anläßlich der Feier des 700. Todesjahres des hl. Thomas von Aquin an der Phil.-theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. M. hielt.

[2] *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Bd. I: Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. *J. Hoffmeister* (Hamburg 1955) 62 f.

den Menschen kennzeichnende Seinkönnen und Wirkenkönnen beinhaltet, spricht man auch zu Recht von der Gnadenlehre als der theologischen Anthropologie[3]. Umgekehrt ist die theologische Freiheits- und Menschenlehre deshalb Gnadenlehre, weil die Theologie von der Gottesbeziehung des Menschen handelt – oder auch von der Menschenbeziehung Gottes. (Diese Aufgabenbestimmung der Theologie dürfte übrigens zutreffender sein als die Auskunft, die Theologie habe einfachhin „Gott" zu ihrem Thema[4].) Die Menschenbeziehung Gottes, sein freies Sich-in-Beziehung-Setzen zu dem Menschen, das, wie wir noch betrachten werden, in dem unfaßlichen Geheimnis seiner Selbstmitteilung gipfelt, ist aber nichts anderes als die Gnade. Insofern ließe sich sagen, daß die ganze Theologie Gnadenlehre sei wie zugleich Lehre von der Freiheit des Menschen. Somit dürfte vorläufig die Beziehung zwischen Haupt- und Untertitel („Freiheitslehre" – „Gnadenlehre") deutlich sein, aber auch dies: Daß wir an Thomas von Aquin nicht irgendeine Spezialfrage stellen, daß unser Thema vielmehr geeignet ist, zum Werk und zum überragenden Einfluß jenes Dominikanermönches Stellung zu nehmen, dem vor 700 Jahren als erst 49jährigem der aktive Anteil an seiner Wirkungsgeschichte genommen wurde.

Man wird heute die Feststellung treffen müssen, daß die katholische Kirche – spätestens seit dem II. Vaticanum – in ihm keinen „Doctor communis" mehr hat[5]. Eine Geistes- und Sprachgemeinschaft kann es sich aber kaum leisten, ihren einstigen „Doctor communis" nun wie einen „toten Hund" zu behandeln (um einen Ausdruck zu gebrauchen, den Marx einmal in bezug auf Hegel den Deutschen entgegenhielt[6]). Stellung zur eigenen Geschichte zu beziehen, gehört nicht allein zur

---

[3] Vgl. *K. Rahner*, Artikel „Gnadentheologie": Herders TheolTLex, Bd. 3 (Freiburg 1972).

[4] Anders z. B. *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt 1973) bes. 5. Kap.; allerdings soll der Gottesgedanke für die Theologie als Wissenschaft hier nur den Status einer „Hypothese" haben, die der ständigen Falsifizierungsmöglichkeit durch neue Erfahrung ausgesetzt sei. Auch wenn man mit P. bereit wäre, Theologie *nicht* als Glaubenswissenschaft aufzufassen, die den durchaus selbst nicht hypothetischen Glauben zu ihrer eigenen Begründung innerlich voraussetzt (ein interessantes Konzept, das hier dahingestellt bleiben soll), auch dann scheint eine fundamentale Verwechslung zwischen „Hypothese" und „Möglichkeitsbedingung" vorzuliegen. Formallogisch betrachtet, stellt sich die Hypothese als modus ponens dar: Wenn A, dann B. Dagegen handelt es sich bei der Möglichkeitsbedingung um einen modus tollens: Wenn nicht A, dann auch nicht B (ohne den Sinngehalt „Gott" wären bestimmte Erfahrungen unmöglich). – Zu dieser wesentlichen Unterscheidung zwischen Hypothese und Möglichkeitsbedingung vgl. auch *W. Brugger*, Methode der Metaphysik und der Einzelwissenschaften: TheolPhil 43 (1968) 10 f.

[5] „Die Professoren von Paris betrachteten ihn bald als ‚Doctor communis'; dieser Titel wurde von den letzten Päpsten mit Vorliebe übernommen" (*H. F. Dondaine:* LThK, Bd. X, Sp. 121).

[6] *K. Marx*, Das Kapital, 1. Bd., Nachw. z. 2. Aufl. von 1873.

geistigen Hygiene, sondern auch zu den Bedingungen des Wachstums. Vergessen wäre Verarmung, zumal im Hinblick auf Thomas. Rezeption, verwandelnde Aneignung, ist also auf jeden Fall angebracht. Es fragt sich nur: welcher Art Rezeption? Heißt Theologie der Gnade und Freiheit heute Befreiung von Thomas von Aquin? Oder gibt es eine verantwortbare *positive* Rezeption seiner Gnadentheologie?

(2) *Ideologie oder Freiheitslehre.* Nicht jede Lehre von Gnade und Freiheit kann in einem anspruchsvolleren, emphatischen Sinn „Freiheitslehre" genannt werden. Daher die Alternative „Ideologie *oder* Freiheitslehre". Darin liegt die Behauptung: eine Lehre über die menschliche Freiheit ist entweder Ideologie oder wahre Freiheitslehre (wobei es selbstverständlich Abstufungen ihrer Wahrheit geben kann). Das Wort „Ideologie" wird heute oft in einem völlig oder vielmehr scheinbar völlig neutralen Sinn gebraucht, gleichbedeutend mit „Theorie". Die Neutralität ist Schein, sofern sie Neutralität gegenüber Wahrheit und Unwahrheit, einen Verzicht auf geltende Wahrheit, Resignation angesichts so vieler Angebote von Wahrheit einschließt – einen Relativismus. Für diesen ist jede Theorie gleich wahr und unwahr, weil sich der Sinn von Wahrheitsgeltung aufgelöst hat. Es gibt dann mehr oder weniger brauchbare Ideologien oder Theorien, ohne daß es Sinn hätte, zwischen beiden grundsätzlich zu unterscheiden. Eine umfassende Diskussion des Relativismusproblems ist an dieser Stelle nicht möglich. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß im folgenden „Ideologie" in einem negativen Sinn verstanden wird, wie es übrigens mehr der Begriffsgeschichte entspricht [7]. „Ideologie" ist falsche Theorie, jedoch in einem besonderen Sinn, der meines Wissens bisher nicht klar herausgestellt wurde. Schon vom allgemeinen Sprachgebrauch her ist deutlich, daß nicht jede falsche Theorie schon „Ideologie" genannt wird. Ein theoretischer Irrtum macht noch keine Ideologie. Irren ist menschlich; Ideologie ist unmenschlich, nämlich freiheitsberaubend. „Ideologie" meint nicht (oder nicht allein) theoretische, sondern *praktische Unwahrheit.* Um dies einzusehen, muß man allerdings den Wahrheitsbegriff weiter fassen, als er in der Scholastik und auch bei Thomas verstanden wurde. Jener klassische Wahrheitsbegriff beinhaltet die ‚adaequatio intellectus ad rem', die Angleichung des menschlichen Intellekts an den Gegenstand. Das ist aber nur *ein* Moment von Wahrheit. Denn Wahrheit ist nicht nur eine (in einem Sachurteil ausgedrückte) Beziehung zwischen einem isolierten Objekt und einem ebenso isolierten Subjekt, sondern viel ursprünglicher und umfassender ein Mitteilungsgeschehen zwischen Personen über Etwas. Dieses Mitteilungs-

[7] Vgl. den kurzen Abriß von *W. Post,* Artikel „Ideologie": Herders TheolTLex Bd. 3 (Freiburg 1972); dort (Bd. 8) weitere Literatur.

geschehen umfaßt einen dreifachen Bezug: 1. den gegenständlichen Bezug im klassischen Sinne: Offenbarkeit eines Gegebenen und Richtigkeit einer Aussage; 2. den interpersonalen Bezug: Wahrheit im Hinblick auf den Angesprochenen, als Angemessenheit an ihn und seine Situation; eine Mitteilung kann rein gegenständlich richtig sein und dennoch im Hinblick auf den Angesprochenen Irreführung und Verblendung; 3. den existentiellen Bezug: Wahrheit im Hinblick auf die Wahrhaftigkeit des Sprechenden, sein wahres Sichaussprechen; ich kann jemandem viel Richtiges und selbst für ihn Angemessenes mitteilen, was im Grunde doch Verstellung dessen ist, was von mir eigentlich zu sagen wäre.

In diesem „dreistrahligen", dialogischen Wahrheitsbegriff[8] sind der Bezug zum Angesprochenen und der existentielle Bezug des Gesagten zum Sprechenden die beiden praktischen Wahrheitsmomente, und diesen ist die Ideologie entgegengesetzt, nicht der bloß gegenständlichen Wahrheit. Von daher läßt sich, ohne eine *inhaltliche* Vorentscheidung über das, was wahre oder falsche Theorie ist – eine Vorentscheidung, wie sie z. B. der Marxismus mit dem Dogma vom Primat der sogenannten materiellen Praxis einschmuggelt[9] – ein Ideologiebegriff aufstellen, der lediglich besagt: Ideologie ist praktische Unwahrheit oder ein *Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis:* Entweder tut (und meint) man in der Praxis nicht das, was man in der Theorie eigentlich meint und sagt – das ist die Überbau-Ideologie. Man kann sie auch Ablenkungs- oder Verhüllungs-Ideologie nennen. Oder aber man sagt nicht, was man in der Praxis eigentlich meint, sondern biegt sich eine nicht eigentlich theoretisch gemeinte Legitimations- oder Rechtfertigungs- oder Hinlenkungs-Ideologie zurecht. Es wäre reizvoll, an Beispielen näher zu betrachten, wie diese beiden Arten von Ideologie ineinander übergehen und sich gegenseitig verstärken können. Doch kommt es für unseren Zusammenhang lediglich darauf an, daß Ideologie als eine praktisch-falsche Theorie das Gegenteil von Freiheitslehre, nämlich eine Theorie der Unfreiheit ist. Denn Freiheit besteht zumindest darin, daß Wollen und Tun des Menschen von seiner Einsicht geleitet werden und mit dieser übereinstimmen. Die Nichtübereinstimmung von Einsicht und Tun kann nur Unfreiheit bedeuten: sei es, daß jemand handelt, ohne den Sinn seines Tuns einzusehen; sei es, daß jemand sehr wohl allerhand einsieht, aber nicht seinen Willen danach bestimmt beziehungsweise

[8] Vgl. *J. Heinrichs*, Transzendentales – dialogisches – politisches Denken. Thesen zu einer „transzendentalen Dialogik": Intern. Dialog Zeitschr. 3 (1970) 375 f. – Zur heute gebräuchlichen Rede von der „Dreistrahligkeit der semantischen Relation" vgl. z. B. *E. Heintel*, Einführung in die Sprachphilosophie (Darmstadt 1972) 69–84.

[9] Vgl. *J. Heinrichs*, Marx in Hegelscher Sicht. Überlegungen zu Klaus Hartmanns Buch „Die Marxsche Theorie": TheolPhil. 49 (1974) 1–36.

seine Handlungen willensgemäß bestimmen kann. (Der Gehorsam bildet nur eine scheinbare Ausnahme. Er beruht entweder auf Einsicht in die berechtigte Autorität eines anderen oder ist unfrei.)

(3) *Ideologische Gnadenlehre.* Nach diesen Überlegungen mag nun deutlich geworden sein, was es heißt, wenn wir an die thomanische Gnadenlehre die Frage stellen, ob sie Ideologie oder Freiheitslehre sei. Es handelt sich um eine ideologiekritische Frage, bei der wir nicht etwa eine andere Gnadentheologie voraussetzen, sondern lediglich den erläuterten ideologiekritischen Maßstab: Gewährleistet die Lehre des Thomas von Aquin eine Übereinstimmung von Einsicht und Tun – und somit Freiheit –, oder bringt diese Lehre das hervor, was Hegel das „unglückliche Bewußtsein" genannt hat? [10]

Man wird zugeben müssen, daß zumindest die neuscholastische Gnadentheologie stark ideologische Züge trug, ja, in der Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur das Muster einer Überbau-Ideologie lieferte. Es ist die berühmte Stockwerk-Theorie von Natur und Gnade, von der man wohl sagen muß, daß sie das Gesicht der Kirche(n) durch Jahrhunderte hindurch unsäglich entstellt und die Kluft zwischen profanem und religiösem Leben unnötig vertieft hat. Natürliches und übernatürliches Wirken, natürliche und eine oft ganz erfahrungsentzogene „übernatürliche Liebe" wurden einander entgegengesetzt, wobei diese Entgegensetzung immerhin durch den von Thomas entlehnten Gemeinspruch gemildert wurde, daß die Gnade die Natur voraussetze – ein Satz, der selbstverständlich vielfältiger Interpretation offensteht und gerade dazu dienen kann, die Gnade dort anzusiedeln, wo Erfahrung, Einsicht und Freiheit des Menschen nicht sind. „Die Gnade an sich selbst ist also in dieser weitestverbreiteten Auffassung ein bewußtseinsjenseitiger Überbau hinsichtlich des bewußten Daseins des geistigen und sittlichen Menschen, wenn sie natürlich auch ein gewußter Gegenstand seines Glaubens ist." [11] Von hier aus wird bereits deutlich, welches Gewicht die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade hat, wenn es darum geht, die liebende Freiheit als den einzig entscheidenden christlichen Maßstab anzuerkennen – nicht etwa Riten, Sakramente und Verhaltensvorschriften (außer sie sind Ausdruckshandlungen gerade der liebenden Freiheit), auch nicht heilsnotwendig zu „glaubende" Lehren (außer sie werden als Entfaltung des einfachen, zugleich eigenen wie kirchlichen Glaubens verstanden).

Es ist also alles andere als eine bloß rhetorische Frage, ob schon bei Thomas von Aquin selbst dieser ideologische Zug festzustellen ist.

---

[10] *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. *J. Hoffmeister* (Hamburg 1952) bes. 168 ff.

[11] *K. Rahner*, Natur und Gnade: SchrTheol IV (Einsiedeln 1960) 210.

Schließlich berief sich die neuscholastische Theologie weitestgehend auf ihn. Die Frage ist vielleicht zu gefährlich für eine Festschrift zu Ehren des Heiligen. Aber sie muß gestellt werden.

(4) *Der transzendental-dialogische Standpunkt.* Zuvor bleibt jedoch ein letzter Begriff zu erläutern, der im Titel vorkommt: der transzendental-dialogische Standpunkt [12]. Selbst wenn es uns nicht um *Rezeption,* um Aufnahme und verwandelnde Aneignung eines früheren Denkens also, zu tun wäre, sondern um bloße *Interpretation,* selbst dann wäre es angemessen, vom eigenen Standort und Horizont Rechenschaft abzulegen. Denn eine *rein* restaurierende Interpretation gibt es nicht. Jede Interpretation ist bereits Rezeption, weil Interpretation durch die hermeneutische Differenz [13] zwischen Interpret und zu Interpretierendem gekennzeichnet ist. Wer meint, diese Differenz schließen oder gar ignoieren zu können, ist in Irrtum oder zumindest in Bewußtlosigkeit über sein Vorgehen befangen. Nicht um Schließung der Verstehensdifferenz geht es, sondern vielmehr um ihren bewußten und methodisch geregelten Austrag. Es wird sich zeigen, daß der jetzt zu erörternde transzendental-dialogische Standpunkt nicht allein ein eigener und *inhaltsvoller* systematischer Standort ist, sondern zugleich eine *Verstehensmethode,* ein Gesprächs-Standpunkt, ja *der* Gesprächs-Standpunkt: das Gespräch ist Inhalt, indem es geführt wird. Form und Inhalt entsprechen sich, sind im Idealfall sogar identisch: wenn nämlich ebendasselbe Gespräch, das geführt wird, inhaltlich auf seine Implikationen hin ausgelegt wird [14].

---

[12] Zur systematischen Grundlegung dieses Standpunktes vgl. ausführlicher: *J. Heinrichs,* Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik" :TheolPhil. 45 (1970) 161–191. – Der Ausdruck „transzendentaldialogisch" findet sich, soweit ich sehe, zuerst bei *E. Simons/K. Hecker,* Theologisches Verstehen. Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik (Düsseldorf 1969). Er wird seitdem auch von *K. Rahner* verwendet, zuerst in dem Interview: Zur Lage der Theologie. Probleme nach dem Konzil (K. Rahner antwortet E. Simons) (Düsseldorf 1969).

[13] Das hermeneutische Problem entsteht nicht nur im Umgang mit Texten, sondern betrifft die gesamte Philosophie und Theologie, sofern diese sich nicht objektivistisch mißverstehen. Es ist die Problematik des Erkennens oder Verstehens, die sich aus der *Nicht-Identität* von Erkennendem und zu Erkennendem einerseits, anderseits aus dem Mitkonstituiertsein des zu Erkennendem durch Subjektivität (also einer trotz der Nicht-Identität bestehenden *Identität*) ergibt. Unter der Rücksicht dieses Mitkonstruiertseins des anderen-für-mich durch Subjektivität ist die Differenz von Subjekt und anderem („Objekt" wäre ein zu enger Ausdruck!) eine „hermeneutische Differenz".

[14] P. Gregor Heussen SJ machte mich darauf aufmerksam, daß hier eine Parallele zum „Standpunkt" der heutigen Gruppendynamik vorliegt, bei der das geführte Gespräch selbst thematisiert wird und allen Inhalt hergibt. Der Unterschied liegt in der Verschiedenheit des „Formalobjekts" von Psychologie und Philosophie: dort geht es um die Thematisierung von Erlebnissen und Gefühlen, allgemein um seelische Vorgänge, hier um Sinnstrukturen und -gehalte. Unter erkenntnistheoretischer Rücksicht ging schon *August Brunner* in seiner „Erkenntnistheorie" (Kolmar o. J. / Köln 1948) von der Analyse des Gespräches selbst aus.

Der transzendentaldialogische Standpunkt wurde oben bereits bezogen, als der Ideologiebegriff und um seinetwillen der transzendentaldialogische Wahrheitsbegriff erörtert wurde. Dieser Wahrheitsbegriff enthält die Forderung einer Übereinstimmung von theoretisch Gemeintem mit dem interpersonalen Tun der Mitteilung, d. h. mit der Intention, der Meinung, die im Geschehen der Mitteilung selbst liegt. Nun ist dieser Standpunkt und Wahrheitsbegriff jedoch nicht rein pragmatisch-zweckhaft auf das Gelingen der jeweiligen Verständigung bezogen, so daß Wahrheit dabei zu einer Sache der Verabredung würde, die allen Beteiligten in den Kram paßt. Vielmehr ist dieser Standpunkt mit einem theoretischen Anspruch verbunden: Es geht um die Analyse bleibender Sinnstrukturen in der zwischenmenschlichen Mitteilung. Deshalb spreche ich nicht einfach von einem dialogischen, sondern von einem transzendental-dialogischen Denken.

Hierbei wird an *Kants* Begriff von „transzendental" angeknüpft: Die transzendentale Untersuchung richtet sich in Kants Sinne nicht unmittelbar auf die Objekte, sondern auf unser Objekt-*Haben* und seine sogenannten Möglichkeitsbedingungen [15]. Das viel mißbrauchte Wort „Möglichkeitsbedingungen" heißt soviel wie: Sinnstrukturen und Sinnelemente, die unabdinglich für das Haben von Objekten in der Erfahrung und im Denken sind. Kant ging nicht mehr von den Objekten als solchen aus, sondern ganz bewußt von der Subjekt-Objekt-*Beziehung*; denn außerhalb dieser Beziehung haben wir keine Objekte. Transzendentales Denken ist also ein *Beziehungsdenken*. Umgekehrt ist allerdings nicht jedes relationale Denken schon ein transzendentales: Denn man kann auch die Relationen zwischen verschiedenen Objekten und sogar zwischen Subjekt und Objekt wieder verobjektivieren und die Tatsache, daß jedes Objekt selbst schon vom Subjekt mitgeprägt ist und nur in der Beziehung, ja als Beziehung gewußt wird, wieder vergessen. Kant verstand sein neues Denken mit Recht als eine „kopernikanische Wende". Ich möchte diese Wende stichwortartig als den Übergang von einer objektiven Seinsphilosophie zu einer Sinn-Auslegung oder Sinn-Hermeneutik kennzeichnen [16]. „Hermeneutik von Sinn" will sagen: Es geht nicht allein

[15] *I. Kant*, KrV B 25: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt."

[16] Vgl. *J. Heinrichs*, Der Ort der Metaphysik im System der Wissenschaften bei Paul Tillich. Die Idee einer universalen Sinnhermeneutik: ZKathTh 92 (1970) 249 bis 286. – Hinter den Stichworten „Seinsphilosophie" und „Sinn-Hermeneutik" verbirgt sich die transzendentale Wende, die gern durch eine neue Gleichsetzung von „Sein" mit „Sinn" nivelliert, weil nicht in ihrer Konsequenz erfaßt wird. „Sinn" besagt in methodisch bewußter, transzendentalphilosophischer Einführung eine dialektische Gegensatz-Einheit von Meinen und Gemeintem, Vollzug und Gehalt, Wirklichsein und Gedachtsein, Faktum und Geltung, Einzelnem und Allgemeinem, Subjekt und Objekt, Subjekt und Subjekt usw. D. h. der Sinnbegriff ist *von Anfang an*

um die Auslegung irgendeines speziellen Sinngebildes, etwa einer Schrift oder eines Kunstwerkes, sondern um Strukturen von Sinn überhaupt. Jeder Bewußtseinsvollzug eines Menschen stellt eine Einheit von objektivem Bedeutungssinn (wie er in der Bedeutung eines Wortes gegeben ist) und Handlungssinn dar – eine unauflösbare dialektische Einheit. „Dialektik" will sagen: eine Einheit von Gegensätzen – z. B. meinendes Subjekt und gemeintes Objekt –, die gerade in ihrer Gegensätzlichkeit untrennbar zusammengehören. Es waren nach Kant besonders Fichte und Hegel, die eine dialektische Sinn-Hermeneutik oder Transzendentalphilosophie in großem Stil durchführten.

Meines Erachtens kann man heute nicht ungestraft hinter *Hegel* zurückgehen – sowenig wie in der Musik hinter die musikalischen Ausdrucksmöglichkeiten von Beethoven. Aber, bei Hegel stehenbleiben, hieße anderseits soviel, wie heute wie Beethoven komponieren zu wollen. Selbstverständlich kann man in Philosophie und Theologie nicht einfach mit der Zeit argumentieren. Es gibt bestimmte Inhalte und Ansätze, zu denen man Stellung nehmen muß. Der entscheidende Punkt nun, wodurch sich das transzendental-dialektische Denken Hegels von einem transzendental-dialogischen Denken in unserem Sinne unterscheidet, liegt darin, daß Hegel (hierin konsequent fast die ganze philosophische Tradition des Abendlandes zu Ende führend) beim Subjekt-Objekt-Verhältnis ansetzt und auch das interpersonale Verhältnis nach einer Subjekt-Objekt-Logik versteht. Hierin liegt nach meinem Verständnis der eigentliche Grund, weshalb sich Hegel nicht

---

ein in sich strukturiertes Beziehungsgefüge und kann sich daher aus sich selbst weiterbestimmen. Will man diesen Erstbegriff einer Transzendentalphilosophie im Ernst wieder mit dem klassischen Seinsbegriff ineins setzen, womit man seit Aristoteles das bezeichnete, was allem Seienden gemeinsam zukomme? Das Wort „Sein" hat einen Hang zum Objektivismus. Als Erstbegriff verwendet, prägt es allem, was zu denken ist, unwillkürlich das Muster des Vorhandenseins auf – auch wenn man, wie die Maréchal-Schule, von den Bewußtseinsvollzügen des Menschen als dem primären „Seienden" ausgehen will. Schon mit diesem Ausdruck ist man allzuleicht wieder in einer Sinnvergessenheit („Logosvergessenheit", E. Heintel) befangen. – Der Hauptunterschied zwischen Thomas und Hegel etwa liegt in dieser Differenz von Seinsphilosophie und Sinnhermeneutik. Beider Denken zu vergleichen, hieße, die Transformation der seinsphilosophischen Begriffe in eine dialektische Sinnhermeneutik zu studieren. Was bei Thomas und bei Hegel „Sein" heißt, läßt sich nicht *unmittelbar* vergleichen. „Sein" bedeutet für Hegel das abstrakte Moment der Unmittelbarkeit von Sinn (welcher letzte bei ihm „Begriff" heißt). Ebensowenig würde etwa ein unmittelbarer Vergleich von hegelscher „Idee" (der höchsten Kategorie) und thomanischem „Sein" weiterführen. Erfordert wäre eine *Transformations-Studie* über die tiefgehende Bedeutungsveränderung der Begriffe innerhalb der veränderten *Koordinaten* einer Sinnhermeneutik gegenüber der klassischen Seinsphilosophie. Jeder unmittelbare Vergleich wird entweder Thomas oder Hegel oder (am wahrscheinlichsten) beiden nicht gerecht. Dieses fundamentalphilosophische Rezeptionsproblem kann im folgenden nicht ausdrücklich über die schon früher (a. a. O.) aufgeworfene Fragestellung hinaus weitergeführt werden. Es ist jedoch in der theologischen Rezeptionsproblematik enthalten.

zum Kirchenvater eignet (wozu ihn manche gern erklären würden). Am anschaulichsten zeigt sich das in der „Phänomenologie des Geistes" an der berühmten Figur des Herr-Knechts-Verhältnisses: Die beiden Freiheiten wollen sich ursprünglich gegenseitig ausschließen. Aus dem Kampf auf Leben und Tod geht dann zwar ein Rechtsverhältnis hervor; aber Hegel kommt aufgrund eines solchen Ansatzes auch nie wirklich über ein Rechtsverhältnis zwischen freien Subjekten hinaus. Denn für ihn ist das ursprüngliche Verhältnis zwischen Freiheit und Freiheit ein negatives [17].

Dagegen geht die transzendental-dialogische Betrachtung nicht vom Subjekt-Objekt-Verhältnis aus, sondern von der Sinnbeziehung zwischen Subjekt und Subjekt, die im allgemeinen vermittelt ist durch ein Etwas, worüber man spricht. In solcher Mitteilung ist aber die Freiheit des anderen selbst nicht ein Etwas, das mich negativ begrenzen würde, sondern die positive Ermöglichung meines freien Wirkenkönnens, nämlich Sprechenkönnens. Daß allerdings ein Mensch dem anderen dieses Freisein verweigern, ja viel tiefer bedrohen und verletzen kann, als es die Gegenstände könnten, daß diese Erfahrung vom pervertierten und verfallenen Miteinander der Freiheiten unsere alltägliche Erfahrung ist, dies nennt man theologisch Sünde und Erbsünde. Aber das ändert nichts an dem philosophischen Befund, daß das ursprüngliche Verhältnis von Freiheit zu Freiheit ein positives ist und daß das Krebsübel der verfallenen Freiheit erst auf diesem Hintergrund richtig sichtbar wird.

Von diesem transzendental-dialogischen Ausgangspunkt her, der alles andere als willkürlich ist, weil er von der tatsächlich vom ersten Kinderlächeln an gegebenen Situation der Mitteilung und des Gesprächs ausgeht und nicht von der Situation des einsamen Denkers zwischen Stuhl und Tisch mit der berühmten Wachskerze des Descartes darauf, von diesem Ansatz her gewinnt man eine ganz andere transzendentale Logik, zu deutsch: Sinnauslegung. Eine solche Dia-logik kann im folgenden selbstverständlich nicht systematisch entfaltet werden, sondern nur an einigen Problemen als Beispielen zur Sprache kommen. Vielleicht wird dabei aber schon deutlich, daß sie dem biblichen Denken nähersteht als die klassische, aristotelisch geprägte Seinslehre. Nicht zufällig waren die sogenannten dialogischen Denker unseres Jahrhunderts wie M. Buber, F. Rosenzweig und F. Ebner alle an den biblischen Schriften orientiert. Sie wollten zwar – außer Rosenzweig – keine Systematiker sein; doch inzwischen

---

[17] Für eine weitere Begründung dieses hier nur gestreiften, fundamentalen Punktes vgl. *J. Heinrichs*, Fichte, Hegel und der Dialog: TheolPhil. 47 (1972) bes. 114 f. u. 128 ff.; *ders*, Die Logik der „Phänomenologie des Geistes" (Bonn 1974) 176 ff. u. Schluß.

scheint die systematische Philosophie soweit gekommen zu sein, daß sie die in den biblischen Schriften stillschweigend enthaltene Sinn-Auslegung oder personal-geschichtliche Ontologie oder Dialogik (wie man es nennen will) in philosophisch reflektierter Weise ausdrücken kann.

Soweit mußte der Standpunkt gekennzeichnet werden, von dem aus wir in ein Gespräch mit Thomas von Aquin über drei zentrale Fragen seiner Gnadentheologie eintreten wollen. Unser Standpunkt ist ein Gesprächs-Standpunkt: seine Methode (in diesem Fall: die Art, mit Thomas zu sprechen) muß seinem inhaltlich-dialogischen Anspruch in der Form entsprechen. Von daher sollte anachronistische Ungerechtigkeit (daß man Thomas Dinge vorwirft, die in seinem Frage- und Denkhorizont gar nicht zur Debatte standen) ebenso ausgeschlossen sein wie hermeneutisch bewußtlose Identifizierung. Wir werden uns auf die Rezeptionsmethode und -möglichkeiten an passender Stelle nochmals ausdrücklich besinnen müssen.

Ich möchte unsere Quaestio „Ideologie oder Freiheitslehre?" nach dem Vorbild des Aquinaten in drei Frage-Artikel gliedern, die denselben Aufbau haben wie die der ‚Summa Theologica': Auf die Formulierung der Frage folgen 1. die *Gegengründe* gegen die anstehende Antwort (das ‚Videtur quod'), 2. einige *Gesichtspunkte* für die folgende Antwort (das ‚Sed contra'), 3. die Antwort oder der *Lösungsversuch* selbst (das ‚Respondeo dicendum') und schließlich 4. die *Erwiderungen* auf die zuerst vorgebrachten Einwände (‚ad objectiones').

### Artikel 1: Natur und Gnade

Setzt die Rede von „übernatürlicher Gnade" eine in sich vollendbare „Natur" des Menschen voraus?" [18]

*Es scheint so:*

1. Was Thomas betrifft: Er kennt außer der übernatürlichen Gottesschau eine „natürliche Glückseligkeit" des Menschen [18a], dem er als guter Aristoteliker ebenso eine in sich abgegrenzte Natur zuzusprechen scheint wie anderen Lebewesen. Also setzt Thomas doch wohl eine zumindest relativ in sich geschlossene und in sich

---

[18] Es geht in diesem 1. Artikel im wesentlichen um die Rezeption der thomanischen Quaestio „De necessitate gratiae divinae": Ia IIae q. 109, die sich im Sentenzenkommentar und in De Veritate noch nicht als eigene Quaestio, sondern nur in verstreuten Bemerkungen findet.

[18a] Z. B. Ia IIae q. 62 a. 1 ad 3: ‚Ad tertium dicendum quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturae principium et finis; *secundum tamen proportionem naturae.* Sed ad ipsum, *secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis,* ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.' Vgl. hierzu Anm. 33.

vollendbare Natur des Menschen voraus, zu der die Gnade als freies Geschenk Gottes und zumal wegen der Schuldverstricktheit des Menschen nochmals frei hinzukommt.
2. Thomas unterscheidet natürliche (philosophische) und übernatürliche Gotteserkenntnis durch Wortoffenbarung. Dies scheint dem Verhältnis von Natur und Gnade zu entsprechen.
3. Auch kennt Thomas natürliche Tugenden im Unterschied zu den übernatürlichen und theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe). Wenn der Mensch nur durch die letzteren seine Bestimmung erkennen sowie seine Freiheit verwirklichen könnte, dann wäre die Eigenbedeutung des heute so betonten welthaften Wirkens mindestens gemindert, wenn nicht sogar ganz aufgehoben.
4. Nach neueren Auffassungen (seit dem 17. Jahrhundert: Bellarmin und Cajetan) muß man um der völligen Ungeschuldetheit der Gnade als einer Teilhabe am göttlichen Leben die menschliche Natur so verstehen, daß sie auch ohne diese Gnade in sich sinnvoll sein *könnte*. Andernfalls, wenn es ein eigentliches Naturstreben auf Gottes Mitteilung gäbe, wäre zwar die Schöpfung des Menschen ungeschuldet, nicht aber die Begnadigung seiner einmal geschaffenen Natur. Selbst durch die Sünde könnte dann der Mensch diesen Anspruch auf Begnadigung nicht verwirken. Dies widerspricht allem, was das Neue Testament über das Fehlen jeglichen Rechtsanspruches an Gott sagt. Auch wenn man durch Reflexion auf das menschliche Streben erkennt, daß die jetzige, tatsächliche Natur des Menschen nirgends haltmacht, sondern auf Selbstmitteilung Gottes hinstrebt, so müsse man doch berücksichtigen, daß die jetzige, tatsächliche Natur des Menschen nicht seine „reine Natur" (natura pura) sei, sondern die schon unter dem hinzukommenden Angebot der göttlichen Mitteilung stehende, aber gefallene Natur. Um diesem Unterschied zwischen der „reinen" und der faktischen, schon unter dem allgemeinen Heils- und Mitteilungswillen stehenden Natur Rechnung zu tragen, spricht K. Rahner von einem „übernatürlichen Existential", das in der tatsächlichen Ordnung schon zur „reinen Natur" hinzukomme [19].
5. In ähnlichem Sinne betonte Pius XII. in der Enzyklika ‚Humani generis' (1950): Es sei eine Untergrabung der Lehre von der Ungeschuldetheit der Gnade, wenn man behaupte, „Gott hätte keine geistigen Wesen erschaffen können, ohne daß er sie auch zur Seligkeit der Gottesschau hingeordnet und berufen hätte" (DS 3891). Dieser

[19] Grundlegend war der Artikel „Über das Verhältnis von Natur und Gnade": SchrTheol I (Einsiedeln 1954) 323–346, zuerst als „Antwort" auf den Anonymus D. (P. Delhaye): Orientierung 14 (1950) 141–145. – Die letzte Äußerung Rahners zum „übern. Existenial" findet sich unter „Existential": Herders TheolTLex, Bd. 2 (Freiburg 1972): „Das genauere Verhältnis des übernatürlichen E. zur Natur ... bedarf noch eingehenderer Untersuchung."

Satz wird sogar von den Vertretern der sogenannten „nouvelle théologie", gegen die er gerichtet war, akzeptiert, wie z. B. von H. de Lubac [20]. Ähnlich äußert sich H. U. von Balthasar, der etwa dieselbe Position wie de Lubac vertritt: „Und dies ist gewiß: vom Standpunkt des Menschen, der die Gnade als das allerfreieste Geschenk Gottes erhält, wird sich die Rede von ihrer Gratuität notwendig und unmittelbar umsetzen in die Rede, daß ‚es auch anders gegangen wäre'." [21]

6. Wenn die Gnade Gottes dem Menschen schon eo ipso mit seiner Natur gegeben oder auch nur angeboten wäre, dann scheinen Christus, Christentum, christliche Mission und Verkündigung überflüssig. Denselben Auflösungsverdacht hegt man ja schon gegen Rahners übernatürliches Existential, vermittelst dessen die Gnade ausnahmslos allen Menschen zukommen könne und gegen die Lehre vom „anonymen Christen".

*Anderseits:*

1. Derselbe Thomas schreibt immer wieder klar und deutlich: „Jeder Geist strebt *aus seiner Natur heraus* zur Anschauung Gottes." [22] Wie vereinbart sich das aber mit seiner Lehre von der doppelten Glückseligkeit und mit der völligen Ungeschuldetheit der Gnade?

2. In thomanischer Sicht ist das Formalobjekt, d. h. der durch das Letztziel eröffnete Horizont des Geistes, unendlich. Kann aber ein natürlicherweise unendlicher Horizont noch unendlicher werden, wie dies K. Rahner an verschiedenen Stellen plausibel zu machen versucht? [23]

3. Von H. de Lubac wird immer wieder betont, daß es gar nicht nur darum geht, die Freiheit der Gnade gegenüber einer denkbaren (oder auch nicht denkbaren) „reinen Natur" zu wahren, sondern gerade auch gegenüber der tatsächlichen, schon unter dem Angebot der Mitteilung Gottes stehenden „Natur", ja selbst gegenüber dem schon gerechtfertigten Menschen [24]. Ist die Mitteilung Gottes etwa nicht mehr frei, wenn sie einmal angeboten und bereits anfänglich geschenkt wurde? Angesichts der Unzulänglichkeit des Begriffs der „reinen

[20] *H. de Lubac*, Le mystère du Surnaturel (Paris 1965), dt. Die Freiheit der Gnade, II. Bd.: Das Paradox des Menschen (Einsiedeln 1971) 119 f.

[21] *H. U. v. Balthasar*, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie (Köln 1951) 311 f. – B. hat sich übrigens zeitweilig auf die Rede vom „übernatürlichen Existential" (vielleicht nicht ganz in Rahners Sinn?) eingelassen: *H. U. v. Balthasar* u. *E. Gutwenger*, Der Begriff der Natur in der Theologie, ZKathTh 75 (1953) 452–464.

[22] S. c. G. II, 57; vgl. ebd. 25 u. 50; schon im ersten großen Werk, dem Sentenzenkommentar: In 4 Sent. d. 49 a. 2 u. zahlreiche andere Texte.

[23] Vgl. *K. Rahner*, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie: SchrTheol IV (Einsiedeln 1960) bes. 89 ff.; *ders.*, De Gratia Christi. Summa praelectionum in usum privatum auditorum ordinata (Innsbruck $^{5}$1959/60), Th. 29.

[24] A. a. O. (Anm. 20) 85–144.

Natur" für die Wahrung der Freiheit Gottes versucht auch H. U. von Balthasar in eine andere Richtung zu denken: „Zielsicherheit des Naturstrebens und Gratuität der Gnade schließen einander nicht aus." [25]

4. In der Sicht der meisten protestantischen Theologen steht eine ontologische Betrachtung des Natur-Gnade-Verhältnisses überhaupt in Verdacht, das Evangelium zu verfälschen. Man will nicht ontologisch, sondern biblisch-personalistisch und geschichtlich von Natur und Gnade reden [26]: Gnade ist das freie Erbarmen Gottes gegenüber dem Menschen, der unter dem Gesetz der Sünde steht. Eine sich irgendwie in sich abrundende Natur des Menschen kann gerade als sich abschließende, sich in sich vollenden wollende, nur „total korrupt" genannt werden. Wenn es einen Sinn haben soll, von „Natur" in einem neutralen Sinn zu sprechen, dann nur im Sinne einer bloßen Voraussetzung für die rechtfertigende Gnade, die außerhalb dieses Voraussetzungs-Zusammenhangs nur als völlig nichtig verstanden werden darf. Es gibt keine analogia entis zwischen Natur und Gott, sondern einzig Glaube und Gnade stiften ein Verhältnis, das einzig mögliche zwischen Gott und Mensch bzw. Welt (analogia fidei), dem die Natur lediglich als ein dialektisches Moment angehört, dessen Verselbständigung gerade ihre Nichtigkeit darstellt (K. Barth) [27].

---

[25] A. a. O. (Anm. 21) 307.

[26] Vgl. *U. Kühn*, Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen kath. Theologie der Gegenwart (Berlin 1961) 150 ff.

[27] Zum Problem von ‚analogia entis' und ‚analogia fidei' sei bemerkt: In einem *ursprünglichen Verständnis der Analogie* als interpersonaler Sinnmitteilung in Wort und Liebe, als interpersonaler „Teilhabe" und Übereinkunft in einem „Zwischen" also, hat alle Analogie, zumal die von Gott und Mensch (bzw. Welt) die Struktur von analogia fidei. Die Auseinandersetzung ist zum guten Teil die zwischen Seinsphilosophie und Sinnhermeneutik (vgl. Anm. 16). Ein derartiges Analogie-Verständnis wurde vom *Verf.* 1967/68 im Anschluß an Vorlesungen von Prof. Ferdinand Ulrich zur philosophischen Gotteslehre in Pullach (München) in folgenden Thesen ausgearbeitet: „Geschöpfliches Sein besagt Sein-durch-Teilhabe. Diese Teilhabe ist analog zur dialogischen Teilhabe zu verstehen, insofern ‚Sein' dem ‚Zwischen' entspricht und als Gabe freier Liebe sichtbar wird. Die ontologische Differenz von Sein und Seiendem gründet in der dialogischen Differenz von Schöpfer und geistigem Geschöpf. – Aufgrund dieses inneren Analogieverhältnisses repräsentiert die Begegnung von Ich und Du das Schöpfungsereignis und seinen Sinn." Vgl. jetzt auch *J. Splett*, in „Deus datus": TheolPhil. 47 (1972) 321–340, sowie in „Gotteserfahrung im Denken" (Freiburg 1973) 137–165. – Indessen ist zu fragen, wieweit es sich bei solcher dialogischen Einführung des Gottesbegriffs sowie vor allem des dialogischen Analogieverständnisses bereits um Offenbarungstheologie handelt: Ohne Berufung auf die geschichtlich-worthafte Offenbarung, gipfelnd in der Person Jesu, ist m. E. die Analogie der Mitteilung und Liebe zwischen Gott und Mensch zwar sinnvoll zu *erfragen*, nicht jedoch sicher zu beantworten (mit Mitteln der Philosophie). Transzendentaldialogisches Denken greift auf das Ganze der theologischen Wahrheit *fragend* aus, aber eben nicht antwortend, außer daß es die Alternativen ins Auge fassen kann: Ist der unbedingte, zumindest der Anlage nach geisthafte Urgrund von allem selbst personal (oder kommt er etwa erst in menschlicher Personalität und Gesellschaftlichkeit zu sich)? Ist er zur freien, liebenden Mitteilung fähig? Erfordert solche Freiheit der Mitteilung an endliche Freiheit nicht schon innergöttliche Mit-

*Lösungsversuch:*

Ich möchte von diesem Gedanken der Voraussetzung ausgehen – womit wir übrigens schon wieder ontologisch denken. Das braucht eben kein Gegensatz zu einem personalistischen und geschichtlichen Denken zu sein. Wenn man nun nach der Voraussetzung der Mitteilung Gottes in der Gnade fragt, so muß man erst einmal diese *Mitteilung* ernst nehmen: Gott will sich an die menschliche Freiheit mitteilen und so aus dem Menschen „eine neue Kreatur" machen (2 Kor 5,17). „Neues Sein" ist daher eine glückliche, von Paul Tillich verwendete Übersetzung des alten Wortes „Gnade". In ihr liegt bereits, daß Gnade nicht nur eine dem Menschen äußerlich bleibende „Gesinnung" Gottes im Sinne einer bloßen Anrechnung bedeutet, wie man Luther auf beiden Seiten lange verstehen konnte [28]. In der Gnade handelt es sich um Mitteilung, und zwar – noch unfaßlicher, obwohl erst dadurch verständlich – um *Selbst*mitteilung Gottes, ein Ausdruck, den K. Rahner mit Recht bevorzugt. Gott streckt – wenn ein etwas überspitzter Vergleich erlaubt ist – nicht nur irgendeinen Knochen statt seines Fingers aus irgendeinem Gitter, wie der Hänsel im Märchen. Er reicht auch nicht nur den Finger, sondern teilt sich selbst, sein Innerstes, mit. Suchen wir nach einem Verständnis dieses Geheimnisses – und jedes echte Geheimnis bleibt kein Rätsel, sondern läßt sich in seiner unauslotbaren Tiefe positiv verstehen [29] –, suchen wir also nach einem Verständnis im Sinne von ‚fides quaerens intellectum', dann bietet sich die zwischenmenschliche Analogie an.

---

teilung (Trinität)? Ist geschöpfliches „Sein" also qua Natur Moment an Gnadenmitteilung? Diese Fragen lassen sich philosophisch – es sei denn, man beziehe ausdrücklich schon einen „philosophischen Glauben" ein, der existentiell berechtigt sein mag, aber theoretisch gesehen Willkür bleibt, nicht entscheiden, sondern nur aus dem Glauben, der „vom Hören kommt ... vom Wort Christi" (Röm. 10, 17). Wenn Thomas die Gnade in das Sein einbezieht (De Ver. 27 a. 6 ad 5) und Sein als ‚similitudo divinae bonitatis' (ebd. 22 a. 2) versteht, dann spricht er schon vom Standpunkt des christlichen Glaubens. Für diesen wird dann auch schon die Schöpfung als Freiheits-Tat und Offenbarung des personalen Gottes verständlich (vgl. *H. U. von Balthasar*, K. Barth ..., 321 ff.). *F. Ulrich* interpretiert in seinem Werk ‚Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage' (Einsiedeln 1961) das thomanische „Sein" zurecht als Liebe und Gnade. Hierin steht er freilich schon, mit Thomas, auf einem philosophischen Standpunkt „innerhalb" des Glaubens (von dem im Grunde die aristotelisch geprägte Seinsphilosophie christlich-dialogisch bereits auf eine Sinnhermeneutik hin aufgesprengt wird).

[28] Vgl. *U. Kühn/O. Pesch*, Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther (Berlin 1967).

[29] Vgl. *K. Rahner*, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologe, a. a. O. (Anm. 23) 51–99; *ders.*, Artikel „Geheimnis": Herders TheolTLex Bd. 2 (Freiburg 1972). Die ‚reductio in mysterium', und zwar – hierin etwas weitergehend als Rahner (vgl. Anm. 58) – in mysterium apertum et humanum, wird einen Grundzug der folgenden Untersuchungen bilden. Eine befriedigende erkenntnislogische (und darin ontologische) Klärung des Geheimnisbegriffs in der Theologie stellt trotz des jüngst erschienenen beachtenswerten Buches von *K. Fischer*, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie K. Rahners (Freiburg 1974), nach wie vor ein Desiderat dar.

Haben wir schon genügend über das „heilig öffentlich Geheimnis" (Goethe) nachgedacht, daß es zwischen *Menschen* Mitteilung im Sinne von Selbst-Mitteilung gibt? Daß das Wort, das mir der andere in Wohlwollen schenkt, nicht nur irgendeine Information ist, sondern daß er darin in mehr oder minder hohem Grade selbst gegenwärtig ist, daß er mich sozusagen mit sich selbst informieren kann? Sinnmitteilung, die sich selbst *als* solche versteht (nicht nur wie die Tiersprache tatsächlich der „Verständigung" dient, ohne mit einem Verstehen von Sinn als Sinn, d. h. mit einem Verstehen des eigenen Verstehens verbunden zu sein), solche Sinnmitteilung stellt Selbstmitteilung dar, eben weil sie die Mitteilung des Selbst-verstandenen und somit des Selbst-verstehens ist. Darin liegt das Geheimnis des menschlichen Wortes, daß es als ein ablösbares Produkt des Sprechenden doch gerade diesen selbst enthält und dadurch zum Medium von Selbstmitteilung an den anderen wird.

Jedoch, dieses Medium oder Zwischen enthält, wo es zur Selbstmitteilung kommt, auch den anderen: Mitteilung im Sinne von Selbstmitteilung setzt mindestens zwei Verstehende und zwei Freiheiten voraus. Es gehört bereits zum Sinn des Sprechens, daß der andere hört, also auch aktiv ist: hörenderweise mitspricht. Das heißt aber – und dies ist der zweite wichtige Punkt neben dem Bedenken der Mitteilung als Selbstmitteilung –: Geistiges Mitteilen und Wirken ist *in sich gegenläufig*. Schon wenn man es nur als das Wirken des einen betrachtet: er muß das Wirken des anderen bereits in seinem eigenen Wirken voraussetzen. Erst recht, wenn es zur wirklichen, nicht nur intendierten Mitteilung kommen soll, muß es hier eine Gegenseitigkeit geben. Geistiges Wirken ist „Selbstverwirklichung in Selbstempfängnis" [30]. Dagegen bleibt ein Begriff von Freiheit und Wirken entscheidend unzulänglich, wonach sie (zumindest zunächst) als einseitiger, monologischer Akt verstanden wird. Ein solcher Freiheitsbegriff ist am Holzhacken und dergleichen gegenständlichen Tätigkeiten abgelesen (trifft aber der Strenge nach nicht einmal auf diese zu).

Wenn nun Gott sich zu seiner Selbstmitteilung die Freiheit des Menschen voraussetzt, dann diese *dialogische* Freiheit. Dann wäre „Natur" aber lediglich das vorausgesetzte Moment des Konstituiertseins, d. h. Geschaffenseins des Menschen und seiner Freiheit in ihrer Potentialität, als *mögliche* Freiheit. Die *wirkliche*, aktuelle Freiheit

---

[30] *F. Ulrich* spricht in diesem Sinne gern von „Selbstwerdung in Selbstempfängnis", vgl. z. B.: Atheismus und Menschwerdung (Einsiedeln 1966) u. Der Mensch und das Wort: MySal II (Einsiedeln 1967); jetzt auch: Gebet als geschöpflicher Grundakt (Einsiedeln 1973). – Vgl. M. Buber, Das dialogische Prinzip (Heidelberg ²1965) 15: „So ist die Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem."

beinhaltet im dialogischen Freiheitsverständnis bereits Annahme oder Ablehnung der Selbstmitteilung Gottes. Gott setzt sich in der *Schöpfungsbeziehung* (einseitig) einen möglichen Partner voraus. Der wirkliche Partner ist bereits der, der das Angebot dieser *Partnerschaft* entweder positiv oder negativ verwirklicht [31]. Es gibt keine Freiheit des Menschen vor Gott außer als Annahme oder Ablehnung der Gnade, d. h. der Selbstmitteilung Gottes. Wollte man dieser Schlußfolgerung einer strengen Deckungsgleichheit von positiv vollzogener Freiheit und Gnade entgehen, so müßte man behaupten, menschliche Freiheit sei nicht dialogisch-gegenläufig, oder: sie sei dies nur ihresgleichen gegenüber, jedoch nicht eo ipso vor Gott. Dann aber könnte Gott auch nicht Ermöglichung (Möglichkeitsbedingung) menschlicher Interpersonalität sein. Die Autoren der sogenannten Maréchal-Schule (nach dem belgischen Jesuiten Joseph Maréchal) verstehen „Gott" vorzüglich und im Grunde ausschließlich als Ermöglichung der gegenständlichen, monologischen Akte des Menschen, nicht aber in seinem Mitgemeintsein und Bedingungsein für die menschliche Freiheit in ihrem eigentlichen Bereich, dem der dialogischen Mitteilung und Gegenseitigkeit.

Die Antwort auf die gestellte Frage lautet also zunächst: Von einer irgendwie in sich geschlossenen Natur des Menschen kann keine Rede sein, eben weil der Mensch frei ist, und zwar frei nicht allein in bezug auf die Dinge, auch nicht nur in bezug auf den Mitmenschen, sondern als Ermöglichung letzterer Freiheit gerade auch Gott gegenüber frei. Natur ist das Moment des Vorausgesetztseins oder Geschaffenseins dieser Freiheit als physisch konstituierter und möglicher. Von dieser Voraussetzung geht die Freiheit in ihrer Selbstverwirklichung aus; aber die wahre „Natur" (im Sinne von „Wesen") der Freiheit besteht darin, keine fixierbare und umgrenzbare, folglich nicht in sich vollendbare Natur zu sein, sondern sich selbst zu verwirklichen – und eben darin aus der Freiheit Gottes, d. h. aus Gnade sich selbst zu empfangen. Die konkrete Freiheit steht schon immer in der Annahme oder Ablehnung der Gnade. Durch Ablehnung hört sie nicht auf, *formell* frei zu sein und weitere Entscheidungsfreiheit zu haben (was gegenüber Luther zu betonen ist), aber *wirkliches*, konkret-inhaltsvolles, interpersonales Freisein vor Gott gibt es (hierin ist Luther zuzustimmen) nur in der Annahme der Gnade. Kurz, es ist die „Natur" (das „Wesen") der Freiheit, übernatürlich zu sein. Was sagt nun Thomas zu solchen „modernen" Paradoxen?

[31] *H. Bouillard*, L'idée de surnaturel et le mystère chrétien, in: L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. Henri de Lubac III (Paris 1964) 159: Die Freiheit des Menschen sei der eigentliche Grund zur Unterscheidung von Natur und Gnade! – In die Richtung unseres transzendentaldialogischen Ansatzes weist nachdrücklich der wertvolle Bericht „Gnadenlehre" von *H. Mühlen:* Bilanz der Theol. im 20. Jh., hrsg. v. H. Vorgrimler u. R. Vander Gucht, Bd. III (Freiburg 1970) 148–192.

*Erwiderungen:*

Zu 1. Um es gleich zu sagen: Thomas hat dasselbe paradoxe Verständnis von der Natur des Menschen (auch wenn er nicht ausdrücklich vom dialogischen Gedanken her argumentiert). Das kommt gerade darin zum Ausdruck, daß er auf der einen Seite unmißverständlich von der Gottesschau als dem einzigen Letztziel der menschlichen Natur spricht, auf der anderen Seite aber betont, daß dem Menschen dieses Ziel nicht „von Natur", d. h. aus eigenen Kräften, erreichbar sei. Dem Menschen fehlt die Fähigkeit, die das Tier hat, nämlich sein Ziel aus sich selbst heraus zu verwirklichen. Er bedarf zur Selbstverwirklichung der freundschaftlichen Hilfe eines anderen, seines Schöpfers, der hierin mehr ist als Schöpfer: der Gott der freien Gnade [32]. Diese Situation des Menschen in bezug auf seine Vollendung läßt sich mit derjenigen in seiner Umwelt vergleichen: Während die Tiere mit sicheren Instinkten ausgerüstet sind, ist der Mensch das weltoffene, nicht festgelegte Lebewesen, das durch Lernen und Erfinden, durch geschichtliche Überlieferung und Fortentwicklung die Welt bewältigen muß – aber dadurch auch Unvergleichliches entwickeln kann. Das Paradox, keine in sich vollendbare Natur zu haben, liegt für Thomas schon in der Bestimmung des Menschen als ‚animal rationale'. Geistig, das heißt für ihn: nur durch Gott vollendbar. Was nun die „natürliche Seligkeit" angeht, so wurde von H. de Lubac und H. Rondet bereits eindringlich gezeigt, daß hiermit keineswegs eine ewige Vollendung außer der übernatürlichen Teilnahme am Leben Gottes gemeint ist, sondern eine zeitliche, irdische Glückseligkeit, deren Verwirklichung Thomas, darin allerdings echter Aristoteliker, in der vita contemplavita, in der denkenden und betenden Kontemplation sieht, die allein schon ‚in via' das in sich Sinnvolle vorwegnehmen könne [33]. Thomas kennt, je nach dem

---

[32] S. Th. Ia IIae q. 5 ad 1: „... sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit ipsi arma et tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus quibus possit haec sibi acquirere, ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret ipsi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile; sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3.' – Ebd. ad 2: ‚Nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indegat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum.' – Vgl. hierzu und zu zahlreichen weiteren Belegen *H. Rondet*, Gratia Christi, (Paris 1948) 200 ff.

[33] Bei *H. de Lubac*, Surnaturel (Paris 1946) 449 ff. wird auf die strittigen Stellen Ia q. 23 a. 1; Ia IIae q. 5 a. 5; q. 62 a. 2 ad 3; q. 109 a. 5; De Ver. q. 62 a. 1, auf die man sich für eine ewige „natürliche Seligkeit" berufen zu können glaubte, im einzelnen eingegangen. Daneben gibt es zahlreiche nicht strittige Aussagen wie diese: ‚Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est *duplex;* – una quidem quam potest assequi virtute suae naturae: et hoc quodam modo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles, 10 Ethic., c. 8, perfectissimam hominis con-

Zusammenhang, eine Reihe von Naturbegriffen und ist sich dessen bewußt. Für uns ist wichtig, daß er für die grundlegende Verhältnisbestimmung von „Natur" und „übernatürlicher Gnade" einen durchaus formalen Begriff von „Natur" einführt [34], formal in dem Sinne, wie wir oben von dem „Moment" des Vorausgesetzt- und Geschaffenseins des Geschöpfes für die Selbstmitteilung Gottes sprachen.

Zu 2. Zur Frage der natürlichen und übernatürlichen Erkenntnis, insbesondere Gotteserkenntnis, sei lediglich abgrenzend bemerkt, daß es sich hierbei um eine Frage handelt, die zu Unrecht oft mit der innertheologischen Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade vermischt und verwechselt wird. Als bloße Natur im dargelegten formalen Sinn kann keiner denken, auch der Philosoph nicht. Sowohl in Philosophie wie in Theologie steht das Ganze von Natur und Gnade zur Debatte. Auch der Philosoph steht schon in der Gnade, selbst wenn er als Philosoph nicht darum weiß, wohl aber danach *fragen* könnte und müßte. Die Ausdrücke „natürlich" und „übernatürlich" haben bei Thomas in diesem Zusammenhang ungefähr die Bedeutung wie in der folgenden Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen Tugenden.

Zu 3. Diese Unterscheidung ist – in moderner Sprache – die von unbedingten, fundierenden und bedingten, fundierten Sinnfunktionen, d. h. von Intention des Letztziels (Gott) einerseits und Intention

templationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. – Sed supra hanc felicitatem est *alia* felicitas, quam in futuro exspectamus, qua *videbimus* Deum sicuti est; quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est' (Ia q. 62 a. 1). Thomas sieht die Ursünde des gefallenen Engels gerade darin, ‚quia appetit ut finem ultimum beatitudinis, id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei' (Ia q. 63 a. 3) – also im Erreichenwollen einer „natürlichen Glückseligkeit".

[34] Thomas übernimmt von Boethius einen zweifachen Gebrauch von Natur im formalen Sinn: 1. ‚quaelibet substantia, vel quodlibet ens; et secundum hoc dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quo per se inest rei'; 2. ‚principium [motus] intrinsecum in rebus mobilibus' (Ia IIae q. 10 a. 1 c; In 1 Sent. d. 17 q. 1 a. 1 ad 8). – Er kennt einen allgemeinen Begriff von „übernatürlich", der zunächst nicht spezifisch religiös ist: Eine niedere Natur kann eine Eigenschaft einer höheren nur durch deren Wirken erlangen: S. c. G. III, cap. 52; 53; 147 etc. Ein geistiges Geschöpf ist jedoch durch das Paradox gekennzeichnet, daß ihm das „Übernatürliche" die einzige Vollendung seiner „Natur" bedeutet: ‚Perfectio rationalis nature non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod attribuitur ex quodam supernationali perfectione divinae bonitatis' (IIa IIae q. 2 a. 3). – Auf eingehendere Textanalysen zum Natur-Begriff bei Thomas muß hier verzichtet werden. *G. Ebeling* stellt mit Recht fest: „Im scholastischen Sprachgebrauch ist Natur eine formale ontologische Kategorie, die ebenso wie vom göttlichen wie vom kreatürlichen Sein ausgesagt wird im Hinblick auf die Seinsentfaltung, also im Hinblick auf das, was aus einem Seienden seinem Wesen nach hervorgeht (nascitur)" (Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin: Wort und Glaube II [Tübingen 1969] 253).

bedingter, vorläufiger Ziele anderseits. Zwischen beiden besteht ein gegenseitiges Vermittlungsverhältnis: Die Liebe zu Gott dynamisiert das welthafte Wirken, wird aber anderseits in diesem erst konkret zu sich selbst vermittelt. Eben dadurch, daß Thomas das natürliche, d. h. bedingte und welthafte Wirken nicht unmittelbar zusammenfallen läßt mit dem ausdrücklichen Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott, sichert er einerseits den weltlichen und mitmenschlichen Bereich davor ab, bloßes Mittel zum Zweck zu sein und bewahrt anderseits den Gottesgedanken davor, ein Stück Welt neben oder über dem welthaft Erfahrbaren darzustellen. Das welthafte Wirken behält eine relative Eigenständigkeit (Autonomie), gerade weil die Gottesbeziehung in allem tragend ist und nicht mit den Weltbeziehungen in Konkurrenz steht. Die Gottesbeziehung braucht deshalb auch nicht ständig in kurzschlüssiger Weise ausdrücklich zu werden und das Weltverhältnis des Menschen zu überfremden [35]. Thomas hat mit der Unterscheidung von theologischen (übernatürlichen) und natürlichen Tugenden im Hinblick auf den einzelnen die Problematik entfaltet, die heute in gesellschaftlicher Version sehr aktuell ist: Wie verhalten sich die autonomen Lebensbereiche wie Wirtschaft, Politik, Kultur zur Religion (als Gottesbeziehung verstanden)? Von den Theologen unseres Jahrhunderts hat m. W. P. Tillich das Tiefste dazu geschrieben [36]. Wollte man ein gefülltes Verständnis des thomanischen Grundsatzes erreichen, daß die Gnade die „Natur" nicht zerstört, sondern voraussetzt und vollendet [37],

---

[35] Die theologischen Tugenden sind die Ursachen aller anderen: S. Th. Ia IIae q. 63. a. 3; IIa IIae q. 4 a. 7; q. 10 a. 1 ad 3; q. 161 a. 4 ad 1; In 3 Sent. d. 26 q. 2 a. 2 ad 2. – ‚Virtutes theologicae habent ultimum finem pro obiecto, aliae autem virtutes sunt circa ea quae sunt ad finem: IIa IIae q. 4 a. 7; q. 81 a. 5; In 3 Sent. d. 26 q. 2 a. 2 ad 2; De Ver. q. 14 a. 3 ad 9; De Virtutibus q. 1 a. 12 ad 24 etc. – Zentrale Belege für die hier umrissenen Zusammenhänge sind ferner die Quaestiones ‚De ordine caritatis' (IIa IIae q. 26 u. Parallelen) sowie ‚De intentione' u. ‚De electione' (Ia IIae q. 12 u. 13 mit Parallelen). Schließlich die Texte zur Frage ‚Utrum Deus in hac vita possit immediate amari': In 1 Sent. d. 27 q. 1 a. 1; d. 34 q. 1 ad 1; De Ver. q. 10 a. 2 ad 6; IIa IIae q. 27 a. 4.

[36] *P. Tillich*, Die religiöse Substanz der Kultur, G.W.X (Stuttgart 1968); Systematische Theologie, Bd. III (Stuttgart 1966) 116 ff. u. 282 ff.; vgl. auch *M. Grabmann*, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. Aquin (Augsburg 1925).

[37] De Ver. q. 14 a. 10 ad 9; Ia q. 2 a. 2 ad 1: ‚fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam'; q. 1 a. 8 ad 2: ‚Cum igitur *gratia non tollat naturam, sed perficiat*, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati.' – An allen diesen Stellen ist nicht von dem *theologisch-formalen* Naturbegriff die Rede, sondern von einem *philosophischen* (welche Unterscheidung Thomas freilich nicht ausdrücklich trifft): der konkrete „natürliche" Mensch ohne die Hilfe der Wortoffenbarung. Für eine Interpretation des nicht wörtlich von Thomas stammenden, sondern traditionellen Satzes ‚Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam' müßte man sauberer als bisher beide Bedeutungen von „Natur" unterscheiden. Vgl. *J. B. Beumer*, Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips: Greg 20 (1939) 381–406; *E. Przywara*, Der Grundsatz ‚Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam': Schol 17 (1942) 178–186. Eine gute Zusammenfassung des Grundgedankens findet

dann müßte man diese vielvernachlässigten Fragen aufgreifen. In dem Satz liegt jedenfalls, daß es weder eine Überfremdung und Bevormundung der weltlichen Wissenschaften und Lebensbereiche durch die Religion geben darf, noch daß es ohne religiöse Fundierung ein Gelingen menschlicher Weltgestaltung und Gesellschaftlichkeit geben kann.

Zu 4. Die Lehre von einer „reinen Natur" des Menschen, die nur tatsächlich, etwa durch ein hinzukommendes „übernatürliches Existential", nicht aber aus ihrem Wesen heraus auf Gottes Selbstmitteilung angelegt sei, setzt eine relativ in sich geschlossene Natur des Menschen voraus, und zwar aufgrund eines monologischen, unzureichenden Freiheitsverständnisses. Man *muß* einen Begriff von „reiner Natur" fassen, weil man die Freiheits-Natur des Menschen undialogisch versteht: nicht als eine Freiheit, die frei sein läßt und, gerade im Maße ihres eigenen Freiseins, nicht fordert, aber bittet. Man muß es aufgrund einer monologischen Sicht von Freiheit als Streben und Habenwollen. Man *kann* es auch, weil man nicht sieht, daß Freiheit in dem Maße, als sie überhaupt vor Gott ins Spiel kommt, Gnade ist, nämlich ein Zwischen von göttlicher und menschlicher Freiheit. Die Freiheit vor Gott kommt aber zumindest und vor allem da ins Spiel, wo sie Freiheit vor dem anderen Menschen und nicht bloß gegenüber den Dingen ist. Wenn man die zwischenmenschliche Dialogik der Freiheit, ihren gegenläufig-„gnadenhaften" Charakter, ihre Verwirklichung allein durch Gegenseitigkeit anerkennt, könnte man sich nur noch dadurch vor unserer Sicht verschließen, daß man behauptet: eine solche zwischenmenschliche Freiheit wäre in einer ‚natura pura' des Menschen auch nicht möglich. Jedenfalls, am wirklichen Menschen hat eine „reine" Natur ohne zwischenmenschliche und folglich ohne gott-menschliche Dialogik keinerlei Ansatzpunkt. Und: das Problem, das durch eine solche Konstruktion von „reiner Natur" gelöst werden soll, *entsteht* erst aufgrund des monologischen, am Gegenstandsverhältnis abgelesenen Freiheitsbegriffs.

K. Rahner versucht, die Freiheit der Mitteilung Gottes durch das vermittelnde „übernatürliche Existential" mit der Universalität des

---

sich bei *K. Fischer*, a. a. O. (Anm. 29) 265: „Przywara sieht in der Geschichte der Theologie des Natur-Gnade-Verhältnisses zwei perspektivische Strömungen sich wechselweise durchsetzen: den griechischen, von Platon bis Thomas reichenden Seinskosmos einer natürlich-übernatürlichen Harmonie, und die augustinisch-reformatorische Antinomistik von erbsündlich verfallener Natur und ins Geheimnis des Willens Gottes (des Deus inscrutabilis) verborgener ‚Übernatur' ... Das ‚non destruit' in der Formel läßt aber nach Przywara anklingen, ‚daß zwischen Gnade und Natur, Glaube und Vernunft ein ‚destruere' fast zu erwarten wäre, wenn es auch tatsächlich nicht eintritt' (a. a. O. 182). Jedenfalls kann eine ‚geradlinige Weiterführung' nicht gemeint sein." Gegen eine Parallelisierung von (formaler) Natur und Vernunfterkenntnis wurden oben Bedenken angemeldet. Auf das ‚destruere' werden wir am Schluß des 3. Artikels eingehen.

Heilswillens Gottes zu vereinbaren. Doch ist zu fragen: 1. Bedarf es solcher Vermittlung, wenn die dialogisch verstandene Freiheit Gott frei sein läßt in dem Maße, als sie selbst zur Freiheitsverwirklichung erweckt wird? 2. Aber, leistet das übernatürliche Existential das, was es leisten soll, wenn die Frage entsteht, ob Gott dem damit begabten Menschen gegenüber etwa nicht mehr frei sei?[38] Gott ist ein Versprechen an die einmal geschaffene Freiheit des Menschen, sie zu erfüllen. Er wird in solchem Versprechen niemals unfrei, da die geschöpfliche Freiheit ihn frei sein läßt im Maße ihres Befreitseins. Intensivste Hinordnung auf Gott und Freiheit seines Schenkens sind unter Voraussetzung des umrissenen Freiheitsbegriffes keine Gegensätze. Gerade das Notwendigste, die freie Mitteilung des anderen, ist und bleibt auch unter Menschen ungeschuldet. Wiederum eines der offenbaren menschlichen Geheimnisse: daß die Zuwendung des anderen als das Allernotwendigste und doch als freies, völlig unverfügbares Geschenk erfahren wird. Wenn der andere nicht schenkt, was er kann, verstößt er vielleicht gegen sein eigenes (von Gott gewolltes) Freisein, aber er verstößt nicht gegen einen Rechtsanspruch meinerseits.

Zu 5. Was nun die Zugeständnisse von H. de Lubac und H.U. von Balthasar angeht (die Möglichkeit eines nicht auf Gottes Selbstmitteilung angelegten geistigen Geschöpfes), so scheint hierin eine gewisse Inkonsequenz zu liegen. Es ist nicht nur, wie diese Autoren auch sagen, müßig, über irgendwelche Schöpfungsmöglichkeiten zu befinden, sondern auch nicht abzusehen: Was hieße „Geist", wenn zu seinem Wesen nicht *notwendig* die dialogische Freiheit gegenüber den Menschen und Gott gehörte? Der Begriff der „formalen Natur", wie von Balthasar ihn verwendet, deckt sich demgemäß auch nicht mit dem oben umrissenen. Unser formaler Naturbegriff ist kein „Restbegriff", der durch „Substraktion" von der konkreten Natur des Menschen entsteht und dessen konkrete Inhaltlichkeit schwer zu

---

[38] Vgl. zur Diskussion über das übernat. Existential *B. van der Heijden*, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen (Einsiedeln 1973) 20 ff. – Während es für das Angebot der Gnade an alle Menschen m. E. keines „übernatürlichen" Existentials bedarf, entsteht doch die Frage nach der konkreten *geschichtlichen Vermittlung* der Gnade. Im Hinblick darauf werden wir im 2. Artikel die geschaffene, habituelle Gnade als ein geschichtliches *Christus-Existential* interpretieren, womit ein weiteres Element dessen aufgenommen wird, was Rahner mit dem „übernatürlichen Existential", jedoch nicht in geschichtlicher Form, anzielt. So kann van der Heijden den im Grunde sehr harten Satz schreiben: „Es konnte darum bisher auch noch kein adäquater Grund des Sinnes der expliziten Erkenntnis Christi ausgesagt werden" (ebd. 452). – Das *geschichtlich gestufte Maß* der Freiheitserweckung, von dem oben die Rede ist, begründet keine *metaphysischen Wesensstufen* – und ist doch hoch bedeutsam. In diese Richtung scheint, einer Untersuchung von E. Kunz zufolge, *Pierre Rousselot* gedacht zu haben (*E. Kunz*, Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot S. J. [Frankfurt 1969] 229, 238).

bestimmen ist[39], sondern beinhaltet *alles* Geschaffene als solches, welches Geschaffensein für die Freiheit allerdings nur ein vorausgesetztes Moment ihrer Selbstverwirklichung ist. Die Abweichung in der Begrifflichkeit sowie obiges Zugeständnis (wenn es mehr als politischer Natur ist) dürften sich daraus erklären, daß de Lubac und von Balthasar den dialogischen Gedanken zwar anzielen und (vor allem in den neueren Schriften des letzteren) auch ausdrücklich geltend machen, jedoch nicht in begrifflicher Schärfe die innere, „dialektische" Gegenläufigkeit der Freiheit herausstellen. Diese Dialektik der Liebe nannten wir, in Abgrenzung von der Hegelschen Subjekt-Objekt-Dialektik, „Dialogik". Hegels Dialektik der Negativität, d. h. der Einheit sich gegenseitig negierender Momente, führt zu einer Verklammerung von Gott und Welt unter die Einheit des spekulativen Begriffes. Auch die dialogische Einheit von Gott und Welt läßt sich zwar strukturell denken (ja, nur von ihr her kann ein Anderssein zu Gott ohne Widerspruch zu seiner Freiheit und Unendlichkeit verstanden werden!), aber gerade nicht als eine logische Verklammerung, in welcher der logische Begriff der herrschende Gott selbst ist, sondern als ein offenes Geschehen von rufender und gerufener Freiheit: offene Geschichte, um die der betende Mensch am besten weiß.

Zu 6. Das Problem, welche Bedeutung denn Jesus Christus und die Kirche haben, wenn in aller menschlicher Freiheit schon die Gnade am Werk ist, stellt sich tatsächlich in unserer Sicht ebenso dringlich wie bei K. Rahner, der mit der Lehre vom übernatürlichen Existential gerade dem allgemeinen Heilswillen Gottes Rechnung tragen will. Rahners Lehre vom „anonymen Christen" hat wesentliche ideologiekritische Bedeutung, weil dadurch der Maßstab der Liebe, also der positiv verwirklichten Freiheit, als der Maßstab von Christsein gelten gelassen wird[40]. Die Frage lautet jedoch dann: Was ist der Sinn, sozusagen der Vorzug des namentlichen Christseins? Dieses heiße Eisen soll noch einen Moment im Feuer bleiben. Wir werden im 2. Artikel neuen Anlaß sowie die Mittel haben, es zu schmieden.

### Hermeneutische Zwischenüberlegung (Rezeptionsarten)

An dieser Stelle empfiehlt sich eine methodische Zwischenüberlegung zur Art unserer Thomas-Rezeption. Es hieß oben, Thomas habe „dasselbe" Grundverständnis von Natur und Gnade, wie es sich aus einer transzendentaldialogischen Sicht ergebe. Jedoch, er argumen-

[39] *H. U. v. Balthasar*, a. a. O. (Anm. 21) 294 ff.

[40] Vgl. *J. Heinrichs*, Das ideologiekritische Gewicht der Lehre vom anonymen Christen: *H. Vorgrimler / J. B. Metz* (Hrsg.), Christlichkeit diesseits und jenseits von Kirche. Festg. für K. Rahner zum 70. Geb. (1974).

tiert von ganz anderen Voraussetzungen her, z. B. mit den aristotelischen Kategorien Zielursache, Wirkursache usw. Ich habe mich nicht darum bemüht, zu dieser thomanischen Argumentation im einzelnen Stellung zu nehmen. Auf diese Weise war eine *restaurierende* Interpretation nicht nur möglich, sondern auch befriedigend: Wie wenn ein altes Wandgemälde mit modernen Mitteln unter der Übermalung hervorgeholt, in seinen ursprünglichen Farben wieder aufgefrischt und – für gut befunden wird. Daß eine restaurierende Interpretation nicht nur als Interpretation befriedigt, sondern in ihrem Inhalt heutigen systematischen Ansprüchen genügt, bedeutet: Es ist eine *bedingungslose,* im wesentlichen unveränderte Rezeption möglich.

Hätten wir uns allerdings mit der Argumentationsweise und den weitgehend aristotelischen Kategorien bei Thomas befaßt, dann wäre eine restaurierende Interpretation zwar technisch möglich gewesen, aber wir hätten uns mit dem Gemälde, das da zum Vorschein gekommen wäre, wahrscheinlich nicht identifizieren können. An Stelle dessen hätten wir ein anderes malen müssen und haben dies auch stillschweigend getan, indem vor allem die Begriffe von Wirkursache und Zielursache und ihr Zusammenspiel durch die Kategorien von dialogischem, in sich gegenläufigem Wirken und gemeinsamem Erwirken ersetzt wurden [41]. Hätten wir dies ausdrücklich erörtert, dann hätten wir uns im Hinblick auf die thomanische Argumentationsweise einer anderen Interpretations- und Rezeptionsart bedient, nämlich einer *prospektiven* Interpretation (Neuinterpretation) bzw. einer *bedingten, verändernden* Rezeption. Diese besteht darin, daß man – um wieder den Vergleich mit dem Wandgemälde heranzuziehen – an die Stelle des alten Gemäldes ein neues setzt, das sinngemäß „dasselbe", aber mit neuen Mitteln und aus veränderter Sicht darstellt. Diese zweite Interpretationsart setzt die erste allerdings zu einem guten Teil voraus: Man muß das alte Gemälde ja wenigstens einigermaßen zu Gesicht bekommen haben, um es sinngemäß durch ein neues ersetzen zu können. Allerdings schließt auch umgekehrt jede Rückinterpretation ein Stückchen Neuinterpretation ein – weil wir ein altes Bild eben doch nicht mehr genau wie die Alten sehen können, selbst wenn wir es technisch völlig einwandfrei restaurieren. In diesem gegenseitigen Einschluß von Rück- und Neuinterpretation macht sich der vielberedete „hermeneutische Zirkel" bemerkbar. In ihm zu stehen, bedeutet jedoch nicht, daß man Rück- und Neuinterpretation nicht mehr unterscheiden kann. Man kann es, wenn man Klarheit darüber hat, daß es sich, trotz der dialektischen Gegensatz-Einheit beider Interpretations- und Rezeptionsarten, doch um zwei grundsätzlich

[41] Zur Aufgabe einer transzendental-dialogischen Kategorienlehre vgl. die in Anm. 12 genannte Arbeit des *Verf.*, 182 ff.

unterscheidbare (nicht trennbare) Sinnrichtungen handelt: In beiden handelt es sich um ein Reflexionsverhältnis zwischen Verstehendem und zu Verstehendem. Diese beiden Sinninstanzen entsprechen den Partnern eines Gesprächs. Jeder kann sich selbst vom anderen her oder den anderen von sich her verstehen. In beiden Sinnrichtungen ist die jeweils entgegengesetzte durchaus enthalten – und doch kann und muß man unterscheiden, ob ich mich selbst in bezug auf den anderen oder den anderen in bezug auf mich verstehen will. Die Rückinterpretation entspricht dem Verstehen des anderen (unter Abblendung meines mitspielenden Selbstverständnisses bzw. der eigenen systematischen Position); die Neuinterpretation entspricht dem Selbstverstehen (unter Einbeziehung des Verständnisses, das der andere von mir zu haben bzw. wozu gerade er mich zu veranlassen scheint).

Wir werden im folgenden Artikel ein Beispiel für die prospektive Interpretation bzw. bedingte Rezeption finden. Sie schließt Kritik ein, glaubt aber das Alte sinngemäß neu sagen zu müssen und zu können. Zuvor soll jedoch noch ein dritter Interpretations- bzw. Rezeptionstyp gekennzeichnet werden, der in Artikel 3 maßgebend sein wird. Man kann ihn *performative* Interpretation oder Problemlösung nennen. Hierbei handelt es sich darum, daß man das alte Gemälde nicht nur restauriert und in seinem Sinn auf neue Weise erfaßt, sondern daß man das Thema für nicht zureichend darstellt und gelöst hält und mit neuen Mitteln eine Problemlösung zu geben beansprucht. Das alte Gemälde wird also durch ein solches ersetzt, das nicht allein den alten Sinn neu ausdrücken, sondern Neues sagen will, was im alten Gemälde nur als Problem, nur fragmentarisch, sichtbar geworden war. Um Rezeption handelt es sich dabei nur noch im Sinne einer Problemaufnahme. Schon die Problemstellung kann korrigiert werden. Jedenfalls, in der Problembehandlung handelt es sich um eine *korrigierende* Rezeption, nicht um eine Neuinterpretation (mit bedingter Rezeption), sondern um eine Neubestimmung des Problems. Um diesen dritten Interpretations- und Rezeptionstyp ebenfalls am hermeneutischen Grundmodell des Gesprächs zu verdeutlichen: Ich verstehe mich und meine Sache zwar nicht vom anderen und seinem Vorwurf (pro-blema) her, aber dieser Vorwurf wird mir zum Anlaß eines eigenen Entwurfs, indem ich ihn korrigierend aufnehme. [42].

---

[42] Für eine *kategoriale* Erschließung des hermeneutischen Problems (d. h. um über Unbestimmtheiten wie „Wirkungsgeschichte", „Einführung", „Nachverstehen" usw. hinauszukommen) könnte *Hegels* „Logik" große Dienste leisten, namentlich die „Logik der Reflexion" im 2. Buch. Denn das hermeneutische Verhältnis ist ein Reflexionsverhältnis zwischen eigener und fremder Subjektivität (vgl. Anm. 13). Die drei unterschiedenen Interpretations- und Rezeptionsarten entsprechen denn auch den drei von Hegel unterschiedenen Reflexionsarten: der *äußeren* (voraussetzenden), der *setzenden* sowie der *bestimmenden* Reflexion.

**Artikel 2: Geschaffene und ungeschaffene Gnade**

Gibt es ein heute annehmbares Verständnis der heiligmachenden Gnade als einer „eingegossenen" und geschaffenen Zuständlichkeit des Menschen? [43]

*Es scheint nicht:*

1. Das „Eingegossensein" der Gnade besagt ideologische Kluft zwischen Freiheitsverwirklichung und Gnade, nämlich ein Vorweg der Gnade zur Freiheit des Menschen.
2. Die Zuständlichkeit der Gnade als Habitus kann höchstens als *Folge* freier Akte verstanden werden, nicht aber als ihre Voraussetzung. Gerade hier liegt die ideologische Verdinglichung der Gnade zu einem „Gnadenkleid", das der Mensch entweder trägt oder nicht. Der Verdinglichung der Gnade und hiermit der menschlichen Freiheit entspricht es, daß Erwählung und Verwerfung als Gottes Willkür erscheinen.
3. Das Geschaffensein der Gnade beinhaltet ein zweites Schöpfungs-Stockwerk. Insofern die Schöpfung Voraussetzung für die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes ist, kann sie als ganze, kann alles Geschaffene als „geschaffene Gnade" aufgefaßt werden, insbesondere das, was an der Schöpfung dem einzelnen als Geschenk Gottes begegnet und was in besonderer Weise zu seiner Geschichte mit Gott gehört. Nicht aber ist die Gnade selbst als etwas Geschaffenes zu verstehen. Dann wäre sie eben nicht Selbstmitteilung Gottes. Alle „Arten" der Gnade (Charismen) sind wie Farben aus diesem Einen Licht.
4. Nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes ist die Gnade das Leben des Heiligen Geistes selbst in uns. Thomas wendet sich zu Unrecht gegen Petrus Lombardus, der darauf insistiert [44]. Wenn Thomas geltend macht, daß es eine Vermittlung der Teilnahme am Leben Gottes geben müsse und dazu die „ungeschaffene, habituelle Gnade" einführt, vergißt er, daß es nur „Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen" gibt (1 Tim 2, 5).
5. Ein weiteres Motiv für die Annahme des Geschaffenseins der Gnade liegt bei Thomas in der aristotelischen Sicht von der Unveränderlichkeit Gottes: Durch die Gnade verändere sich nicht Gott, sondern der Mensch. Gerade diese These vom unveränderlichen, geschichtslosen Gott scheint aber nach dem Zeugnis des Alten wie

[43] Es handelt sich im folgenden um die Rezeptionsproblematik zu Ia IIae q. 110: ‚De gratia Dei quantum ad eius essentiam' mit den Artikeln 1. ‚Utrum gratia ponat aliquid in anima', 2. ‚Utrum gratia sit qualitas animae', 3. ‚Utrum gratia sit idem quod virtus', 4. ‚Urtum gratia sit in essentia animae sunt in subiecto . . .' Vgl. die Parallelen, bes. De Ver. q. 27 a. 29.

[44] In 1 Sent. d. 17 q. 1, bes. a. 1; In 2 Sent. d 26 q. 1 a. 1.

Neuen Testamentes fraglich. Macht sie nicht die Rede von der Selbstmitteilung Gottes inhaltlos?

*Anderseits:*

1. Die Gnade muß (nach Artikel 1) ein Mehr an menschlicher Freiheit bedeuten, also zumindest *auch* an geschaffener Wirklichkeit.
2. Es gibt vielfältige Vor-Gegebenheiten und Vor-Prägungen für die endliche Freiheit. Diese besteht nicht zuletzt darin, mit diesen ihren Voraussetzungen zu arbeiten, sie bejahen und verwandeln zu können. Also besagt eine der Freiheit vorausliegende zuständliche Gnade nicht ohneweiteres Verdinglichung der Freiheit.
3. Das Geheimnis von Auserwählung und Schicksal wird auch durch die Leugnung einer geschaffenen Gnade nicht aus der Welt geschafft.

*Lösungsversuch:*

Das Für und Wider mag deutlich gemacht haben, daß wir vor einer schwierigen, aber auch brisanten und weittragenden Frage stehen. Es sei nun zunächst von der aktuellen Gnade her auf die Notwendigkeit der Rede von geschaffener Gnade überhaupt eingegangen (a), um von da aus ein neues Verständnis der gratia creata habitualis zu gewinnen (b).

(a) Es dürfte von unserem Verständnis der Gnade als eines Zwischen von göttlicher und menschlicher Freiheit her klar sein, daß man zumindest die aktuelle Gnade des wirklichen Freiheitstuns *auch* als geschaffene verstehen muß, nämlich als ein Mehr an menschlicher Freiheit. Das Gegenteil zu behaupten, hieße, die Gnade (ideologisch) in einem luftleeren Raum über dem wirklichen Menschen hängenzulassen, sie nicht als das zu verstehen, was den Menschen selbst verändert und zu einer „neuen Kreatur" (2 Kor 5, 17) macht. Das Zwischen von göttlicher und menschlicher Freiheit ist „unvermischt und ungetrennt" göttliche und menschliche Wirklichkeit. Ein Verständnis dieser christologischen Formel von Chalkedon – und es kommt auch bei ihr auf Verständnis an, wenn sie nicht eine Beschwörungsformel für Unverstandenes werden soll [45] – scheint wiederum mit dialogischen Kategorien am tiefsten und klärendsten zu sein: In der Verwirklichung gemeinsamen Sinnes zwischen Menschen besteht eine unaufhebbare und positive, als Ermöglichung interpersonaler Lebendigkeit bleibende *formale Distanz* zwischen Freiheit und Freiheit (eine „dialogische Differenz"), aber zugleich eine *materiale Gemeinsamkeit* in bezug auf den Inhalt der Freiheitsvollzüge (Bewußtseinsvollzüge): Die Freiheiten sind formal unvermischt, aber material ungetrennt, der gemeinsame Sinn dementsprechend von den beteiligten Partnern je ganz,

[45] Vgl. hierzu den erhellenden Bericht von *A. Grillmeier*, Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik. Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie heute: Theol. Berichte 1 (Zürich 1972) 69–169.

jedoch von keinem allein erstellt. Wenn auch die Gnade als das Zwischen von Gott und Mensch so verstanden werden darf – und nach unserem 1. Artikel spricht alles dafür –, dann wird nicht nur deutlich, daß die Gnade als verwirklichte zugleich ungeschaffen wie geschaffen ist, sondern auch die *Strukturgleichheit* zur Personeinheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus: Gnade ist jeweilige Menschwerdung Gottes [46]. Welcher Unterschied besteht nun aber zwischen der hypostatischen Union (Jesus Christus) und der Gott-Mensch-Einheit einer jeden positiv verwirklichten, das heißt begnadeten Freiheit? Auf diese Frage hat Thomas von Aquin selbst nachdrücklich geantwortet, und hier liegt das Hauptmotiv, weshalb er gegen Petrus Lombardus die Gnade als geschaffene und habituelle verteidigt. Wir kommen damit bereits auf die heikle Frage der vorausgehenden („eingegossenen") Habitualität der geschaffenen Gnade. Denn bisher haben wir lediglich eingesehen, daß die Gnade als aktuelle Freiheitsverwirklichung des Menschen eben auch menschlich sein muß: ein erfahrbares Mehr an menschlicher Freiheit, etwa an Nächstenliebe, Mut, Hoffnung, Tapferkeit, Freude, Geduld usw. Daß solche zugleich („unvermischt und ungetrennt") geschaffene wie ungeschaffene Gnade dann sekundär *auch habituell* werden, das heißt zur guten Gewohnheit oder Vorprägung der menschlichen Freiheit werden kann, bietet der Einsicht keine Schwierigkeit. Die Schwierigkeit liegt in der von Thomas vertretenen vorausgehenden, nicht erst erworbenen, sondern eingegossenen habituellen Gnade. Gerade als solche versteht er ja die entscheidende heiligmachende oder rechtfertigende Gnade.

(b) Was also bewegt Thomas dazu, einen solchen ‚habitus infusus' anzusetzen? Dieser Ansatz ergibt sich für ihn gerade aus dem Unterschied unserer Teilhabe am göttlichen Leben zur derjenigen Christi: diese ist *unvermittelte* und wesenhafte Einheit, unsere Teilhabe aber muß als *vermittelte* verstanden werden [47]. Man muß

---

[46] Diese Strukturgleichheit wird deutlich herausgearbeitet von *Irene Willig*, Geschaffene und ungeschaffene Gnade (Münster 1964): „Weil die Gnade Gottes objektiv in Jesus Christus, dem Gottmenschen, gegeben ist, darum muß auch für die Christus verbundenen Geschöpfe von geschaffener Gnade gesprochen werden" (299). Im folgenden wird gerade nach dieser „Verbundenheit" gefragt, die eine dynamische „Attributsanalogie", nicht bloße Strukturgleichheit („Proportionalitätsanalogie") ist. – Vgl. *H. Volk*, Gnade und Person: Theologie in Geschichte u. Gegenwart. M. Schmaus zum 60. Geb. (München 1957) 235: „Die Allgemeingültigkeit personaler Kategorien führt leicht zu einem Begriff ausschließlich unerschaffener Gnade." Die Vorbehalte gegen einen abstrakt-weltlosen Personalismus treffen nicht notwendig ein kategorial entfaltetes transzendentaldialogisches Denken .In diese Richtung zielt schon ein Beitrag von O. *Semmelroth* in derselben Festschrift (199–218): „Personalismus und Sakramentalismus".

[47] In 1 Sent. q. 17 a. 1; ebd. ad 1: ‚Oportet incidere *medium* non propter indigentiam vel defectum ipsius Spiritus operantis, sed propter necessitatem animae recipientis.'

sich doch fragen, wie wir als endliche Teilnehmer am Dasein der Selbstmitteilung des unendlichen Gottes fähig sein sollen. Thomas sieht richtig, daß solche participatio essentiae divinae nur vermittels der Einen, unvermittelten Personeinheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus denkbar ist, daß die geschichtlich einmalige Menschwerdung Gottes die notwendige Vermittlung unserer Teilhabe am göttlichen Leben ausmacht. Er sieht die „ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis" (K. Rahner), nämlich die Bedeutung der Menschheit Jesu für unsere ewige Gottesschau [48] ebenso wie für die zeitliche, irdische Teilhabe durch die Gnade. Deshalb spricht er von einer „instrumentalursächlichen" Bedeutung der Menschheit, der Geschichte und des Leidens Jesu wie der Sakramente der Kirche, in denen sich die Menschheit Jesu sozusagen fortsetze [49]. Lassen wir im Augenblick die Frage auf sich beruhen, ob die Kategorie der Instrumentalursächlichkeit ausreicht,

---

[48] Thomas spricht einerseits vom ‚lumen gloriae' als der vermittelnden Disposition für die Gottesschau (z. B. Comp. Theol., cap. 105), andererseits von einer cognitio ‚in Verbo' als dem medium in quo (De Ver. q. 8 a. ad 1; a. 4 ad 14; a. 14; a. 16 c. ad 11; a. 17 ad 3. ad 5; q. 20 a. 2 ad 1; a. 3 ad 4). Dieses ist zwar zunächst als das ungeschaffene, ewige Wort verstanden. Bringt man diese Texte jedoch mit den zahlreichen anderen zusammen, die über die Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis sprechen, dann wird man das ‚lumen gloriae' selbst als das geschaffene Wort (Jesus) in seiner Einheit mit dem ungeschaffenen verstehen dürfen. – Während es uns hier um ein christologisches Verständnis der *geschaffenen* Gnade geht, war es das Verdienst *K. Rahners*, in einer seiner ersten dogmatischen Arbeiten (Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade: SchrTheol I, 347–376) zunächst einmal herauszuarbeiten, daß Gnade primär als *ungeschaffene* „Selbstmitteilung Gottes" zu verstehen sei. Ohne dieses wesentliche Anliegen abzuschwächen, muß doch gesagt werden, daß der *Vermittlungsgedanke* und damit die Christologie in seinen Ausführungen über die Selbstmitteilung Gottes als eine quasi-formale Ursächlichkeit zu kurz kommt. Der spätere, der Herz-Jesu-Frömmigkeit gewidmete Aufsatz „Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis" (SchrTheol III, 35–46) ändert am theoretischen Ansatz nichts. Dieser liegt schon in der Erkenntnismetaphysik begründet, indem Rahner die *intentionale* Einheit von Erkennendem und Erkanntem nicht von *realer* Einheit unterscheidet, die vermittelt ist durch gegenseitige (dialogische) Intentionalität; vgl. Geist in Welt (München ²1964) 366–376. Vgl. hierzu *J. Heinrichs*, Intentio als Sinn bei Thomas von Aquin. Eine Untersuchung über die differenzierte Einheit des thomanischen Intentionsbegriffes (Pullach 1967 [Maschinenschrift]), bes. 120–141. – Man wird sagen dürfen, daß der Heilige Geist der an uns real *mitgeteilte* Gott ist, Jesus Christus aber (als die einmalige Selbstmitteilung Gottes in Person) der geschichtliche und ewige *Mittler* dieser Mitteilung (vgl. Anm. 50). Dem scheint zu entsprechen, daß Thomas eine *intentionale* Einheit des Gläubigen mit Christus im Glauben von einer *realen* Einheit mit ihm in der Liebe (im Hl. Geist) unterscheidet. Vgl. hierzu *J. Loosen*, Unsere Verbindung mit Christus. Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus: Schol 16 (1941) bes. 65.

[49] Anstelle vieler Belege sei verwiesen auf: *Th. Tschipke*, Die ewige Bedeutung der Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit. Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas v. Aquin (Freiburg 1940). In De Veritate findet sich eine eigene Quaestio ‚De gratia Christi' (9. 29). Warum? Weil in ihr all „unsere" Gnade „enthalten" ist. Zur patr. Vorgeschichte dieser Lehre bei Thomas siehe auch: Das Konzil von Chalkedon III (Würzburg ¹1957 ⁴1974) 950: Index „Menschheit Christi".

um die Mittlerschaft Jesu für die Gnade sowie die kirchliche Vermittlung mit diesem Einen Mittler zu verstehen, so steht dahinter doch jedenfalls der Vermittlungsgedanke [50]. Die Vermittlung unseres Gottesverhältnisses *durch* den Einen Mittler sowie die Vermittlung *mit* ihm durch das Leben der Kirche sind aber geschichtliche Vor-Gegebenheiten für unsere Freiheit, und von daher läßt sich der Gedanke der gratia habitualis infusa verstehen: Es ist die Gnade gerade als ‚gratia Christi'.

Haben wir uns bisher auf der Ebene einer restaurierenden Interpretation bewegt, so soll jetzt umrißhaft eine prospektive Neuinterpretation und somit eine bedingte Rezeption dieser thomanischen Lehre versucht werden, wobei die sach-ontologischen aristotelischen Kategorien (Gnade als accidens habituale infusum!) transzendental-dialogisch und somit geschichts-ontologisch zu transformieren sind: 1. Geschaffene Gnade, sofern sie ein Vorweg zur Freiheit des einzelnen bedeutet, ist *primär* nichts anderes als die mit der Gottheit („ungetrennt und unvermischt") einige Menschheit Jesu. Diese stellt aber nicht nur strukturell das erste Analogat für geschaffene und ungeschaffene Gnade dar, sondern auch die reale Vermittlung aller anderen Selbstmitteilung Gottes in der Gnade. Um die Strukturanalogie zwischen *Christologie und Gnadenlehre* zur Einsicht in den realen Vermittlungszusammenhang im Sinne einer Attributionsanalogie zu vertiefen, muß man zu einer geschichtlich-kirchlichen Sicht übergehen. 2. Die „Kirche als Ursakrament" (O. Semmelroth) vermittelt uns mit dem Einen Mittler. Sie stellt „unsere Verbindung mit Christus" her. Es ginge in einer Entfaltung dieses Zusammenhangs um ein neues, geschichtlicheres und existentielleres Verständnis der *Erlösungslehre*, die wohl noch zu sehr mit juristischen, ja geschäftlichen Kategorien wie „Anrechnung des Opfers Christi" usw. arbeitet [50a]. Es handelt sich darum, wie konkret-geschichtlich Verkündigung und Leben der Kirche die heilsbedeutsame Wirkungs-

---

[50] O. *Semmelroth*, Art. „Mittler, Mittlerschaft": Herders TheolTLex Bd. 5 (Freiburg 1973): „Bei genauem Zusehen muß man auch sagen, daß dieser Begriff am spezifischsten die Funktion Christi bezeichnet."

[50a] „In der so stark angefochtenen Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury ist gewiß die juridische und quantitative Argumentation (Genugtuung als Wiederherstellung der Ehre Gottes) heute nicht nachvollziehbar. Doch stecken in ihr ganz moderne Elemente: Betonung des Ethischen und der Beziehung der Tat Christi zur Gesamtkirche (die satisfactio Christi führt zu einer ‚restauratio civitatis Dei'). Vor allem aber sind einige Sätze zu beachten, die den modernen Personalismus und die Theologie des Todes (K. Rahner) vorausnehmen ... Personal ist auch die Deutung der Genugtuung und Versöhnung bei Thomas, S. Th. II q. 113 a. 2." So *A. Grillmeier*, Die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus: MySal III/3 (Einsiedeln 1967) 386, Anm. 36. Die ganze Abhandlung bricht, aus souveräner Kenntnis der theologischen Tradition, Bahnen für eine Erneuerung der Erlösungslehre im hier angezielten Sinne.

geschichte Jesu sind, welche die menschliche Freiheit aus Blindheit und Stummheit befreit. 3. Auf der einen Seite ist es wesentlich zuzugestehen, daß es auch außerhalb des ausdrücklichen Christentums befreite Freiheit, Gnade, somit anonyme Verbindung mit dem Einen Mittler, geben kann und gibt [51], auf der anderen Seite wird in der hier umrissenen Sicht die Bedeutung von christlicher Verkündigung und Mission in ein neues Licht gestellt: Es ist unendlich viel damit gewonnen, daß der Mensch das Geheimnis seines Lebens beim Namen nennen kann. Worte und kirchliches Leben sind „habituelle geschaffene Gnade", weil sie zur Vermittlung neuer, größerer Freiheit oder – was dasselbe ist! – von aktueller Gnade werden können oder sollen. An der Kindertaufe ließe sich unser Verständnis von habitueller, geschaffener Gnade am besten erläutern: Es geht um den zeichenhaften Ausdruck (der für die beteiligten Erwachsenen selbst Freiheitsverwirklichung und Glaubenstun, somit Gnade ist), daß ein Mensch schon vorweg zur eigenen Freiheit von einer Gemeinschaft glaubender und liebender Menschen geprägt ist (bzw. sein soll!) und daß ihm diese mitmenschlich-geschichtlich-kirchliche *Prägung seiner Freiheit* durch Erziehung, Einleben (Sozialisation) und Unterricht zur Vermittlung seiner erwachenden aktuellen Freiheit und somit der aktuellen Gnade wird. In solchem Verständnis der habituellen, geschaffenen Gnade als der mitmenschlich-kirchlichen Vermittlung der Selbstmitteilung Gottes zeigt sich, in welch erschreckendem, aber auch erfreulichem Maße die Menschen füreinander heilsbedeutsame Mittler sind und an dem Priestertum des Einen Mittlers teilhaben. Hier dürfte der Ansatzpunkt für eine heute dringend erforderliche neue Theologie der Mission liegen. Es geht dabei gar nicht in erster Linie um die grauenhafte Alternative von Seligkeit oder Verdammnis, sondern um die Tiefe und Fülle der ewigen Teilhabe am Leben Gottes, wofür das Leben ‚in via' doch wohl bedeutsam und entscheidend ist [52].

*Erwiderungen:*

Zu 1. Das „Eingegossensein" der habituellen, geschaffenen Gnade verliert in unserer geschichtlichen Deutung seine Anstößigkeit und den

---

[51] Eine anonyme Christusbegegnung durch die Ansätze liebender Freiheit im Zwischenmenschlichen setzt allerdings eine *apriorische* Gegenwart Christi in der Menschheit voraus, die in jenen Freiheitsakten *geschichtlich-konkret* wird. Sowohl jenes Apriori wie seine geschichtlichen Konkretionen und verbleibenden Spuren kann man passend „Christus-Existential" nennen. Der Ausdruck findet sich auch bei *J. Alfaro*, Art. „Natur u. Gnade": Herders TheolTLex Bd . (Freiburg 1973) 186. – Wie *Thomas* dem allgemeinen Heilswillen Gottes Rechnung trug, zeigt umfassend (in traditioneller Terminologie): *Th. Ohm*, Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur (Münster 1927).

[52] In diesem Zusammenhang gewinnt die Lehre des Thomas an Bedeutung, daß es verschiedene Grade der Teilnahme am ewigen Leben gibt: S. c. G. III, 58 (‚Quod unus alio perfectius Deum videre potest'); Ia q. 12 a. 6.

Ideologieverdacht. Es wird aber auch ersichtlich, daß Thomas von seinen sach-ontologischen, aristotelischen Denkvoraussetzungen her die geschichtliche Vorprägung und Vermittlung der menschlichen Freiheit kaum anders ausdrücken konnte, als er es mit den Kategorien von ‚accidens', ‚habitus' usw. versuchte. Ihm den Mangel an gesellschaftlich-geschichtlichem Denken zum Vorwurf zu machen, wäre selbst ungeschichtlich: ein undialogischer Anachronismus.

Zu 2: Dasselbe wäre im Hinblick auf die Zuständlichkeit der geschaffenen Gnade zu sagen. Stattdessen sei angemerkt, daß wir mit unserer Deutung nur nach der Seite der Gnade hin die Neuinterpretation und bedingte Rezeption vorgenommen haben, die im Hinblick auf Sünde und Erbsünde bereits ziemlich verbreitet und akzeptiert ist [53].

Zu 3: Man kann in der Tat die ganze geschaffene Wirklichkeit als gratia creata verstehen, insofern sie in die gnadenhafte Beziehung Gottes zum Menschen und zur Welt gestellt ist. Man muß dann freilich auch die thomanische und scholastische Unterscheidung von ‚gratia creata externa' und ‚interna' rezipieren: gratia interna wäre das, was die menschliche Freiheit unmittelbar selbst betrifft, genauer: das, was sie, zugleich setzend wie empfangend selbst verändert. Diese gratia interna ist nun aber nicht individualistisch und geschichtslos zu verstehen (als gottunmittelbare Veränderung der einzelnen Freiheit), sondern als alle geschichtliche Handlungs- und Sinnwirklichkeit. Der Unterschied von Innen und Außen hebt sich im Hinblick auf diese habituelle, überlieferte Freiheitsprägung auf – was von einiger Bedeutung für das katholisch-protestantische Gespräch sein dürfte: Für Luther scheint die Genugtuung Christi außerhalb des Menschen zu bleiben; für Thomas ist sie gratia interna et habitualis [54]. Man erkennt, daß sich in unserer geschichtlichen Interpretation der letzteren der Unterschied aufhebt, weil das geschichtliche Vorweg etwas die Freiheit innerlich Betreffendes und Prägendes ist. Da nur die (sowohl innerliche wie äußerliche) gratia interna Freiheitswirklichkeit und somit Gnade im eigentlichen Sinne ist, muß sie von der Weltwirklichkeit im ganzen unterschieden werden. Man könnte also die Unterscheidung von gratia creata externa und interna als die von *ontischer* und *ontologischer* Gnade rezipieren. Daß es sich auch bei dieser Unterscheidung nicht um eine einfache Trennung handeln darf, könnte besonders eine Reflexion auf „Vorsehung" und „Wunder" zeigen sowie auf das, worum sinnvoll gebetet werden kann: grundsätzlich um alles. Die Schöpfungswirklichkeit ist nicht gegen die

---

[53] Vgl. *K. H. Weger*, Theologie der Erbsünde (Freiburg 1970); *H. Ott*, Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln (Stuttgart 1972) 180–186.

[54] Vgl. *U. Kühn*, a. a. O. (Anm. 28) 26.

Gnade zu verselbständigen, sondern gehört ganz in ihren umfassenderen Zusammenhang. Von der gratia creata interna oder der eigentlichen (ontologischen) geschaffenen Gnade als einer Super-Schöpfung, einem zweiten Schöpfungs-Stockwerk zu sprechen, würde ein naiv-statisches Denken über Schöpfung verraten – als wäre diese etwas schon Vollendetes und nicht vielmehr creatio continua, und zwar nicht nur im Sinne der Erhaltung eines Bestandes, sondern von ständigem Neuwerden und Mehrwerden. Die Schöpfung „ist" nicht, sondern sie wird. Als solche Werdende ist sie in das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes als deren sich material (nicht formal) wandelnde „natürliche" Voraussetzung einbezogen.

Zu 4: Der Streit zwischen Thomas und Petrus Lombardus ist im Grunde der zwischen einer unvermittelten Geist-Theologie (Pneumatologie) und einer christologisch vermittelten. Nicht umsonst mußte Papst Alexander III. (1170–1177) dem Sentenzenmeister einen Irrtum in bezug auf die Leugnung der menschlichen Wirklichkeit Christi vorwerfen (DS 750, 749). Thomas hat hier tiefer geblickt, weil er das Problem der Vermittlung der Selbstmitteilung Gottes sah, auch wenn er selbst etwas einseitig die christologische Vermitteltheit und somit Geschaffenheit der Gnade betonte.

Zu 5: Das Reden von einer „Veränderlichkeit" Gottes sollte davon ausgehen, daß diese „Veränderung" Gottes nichts anders beinhaltet als seine „*Veranderung*", seine Entäußerung an das geschaffene andere seiner selbst, und zwar *nach dem Maße des zeitlichen Geschöpfes.* Es ist sinnlos, die Zeit als solche in Gott hineinzutragen, wenn man davon ausgeht, daß Gott Ewigkeit ist: ‚vitae interminabilis tota simul ac perfecta possessio' (Boethius). Beides ist in der Hl. Schrift unzweifelhaft bezeugt: die Ewigkeit und die Veranderung nach dem Maß des zeitlichen, geschichtlichen Geschöpfes. Man darf die Zeitunterschiede nicht in Gottes Ewigkeit hineinprojizieren. Wenn man die Mitteilung nach dem Maß des zeitlichen Geschöpfes ernst nimmt, so heißt das wohl: der Eine Akt der Mitteilung Gottes wird modifiziert durch das Geschöpf und seine Geschichte oder die zeitlichen Unterschiede sind *logische (dialogische!)* Momente des Einen Geheimnisses der Selbstmitteilung Gottes. Dieses hat Thomas in keiner Weise geleugnet oder abgeschwächt. Daß es in einem Spannungsverhältnis zum aristotelischen Gedanken des „unbewegten Bewegers" steht, bedeutet einen geringeren Mangel als die ungeklärte Rede von Gottes „Veränderung" oder „Geschichtlichkeit" [55].

[55] Vgl. die schönen, aber wenig genauen Ausführungen bei *K. Barth,* Kirchliche Dogmatik III/4 (Zürich 1951) 95–127 über die Lebendigkeit Gottes für den Beter. KD IV/1 (Zürich 1953) 80 deutet Barth das paulinische κατ-αλάσσειν (2 Kor 5, 18 ff.), das man gewöhnlich mit „versöhnen" übersetzt, als „tauschen"; „verandern" trifft den griechischen Ausdruck noch genauer. Vgl. hierzu *A. Grillmeier,* a. a. O. (Anm.

**Artikel 3: Gnade und Freiheit**

Ist Gnade streng als von Gott geschenkte dialogische Freiheit des Menschen definierbar? [56]

*Es scheint nicht:*

1. Die instrumentalursächliche Lösung des Problems von Gnade und Freiheit bei Thomas mit der Unterscheidung von „wirkender Gnade", durch die dem Menschen wie einem Instrument eine neue, höhere Wirkweise verliehen wird, und „mitwirkender Gnade", die dann unser eigenes Wirken trägt und begleitet, erlaubt eine solche Definition nicht [57].

2. Dieselbe Unterscheidung von wirkender und mitwirkender Gnade traf, ohne die aristotelische Ursachenlehre zu Hilfe zu nehmen, bereits Augustinus: „Daß wir also wollen, bewirkt er *ohne uns;* wenn wir aber wollen, und zwar so wollen, daß wir handeln, wirkt er *mit uns.*" [58] Also könnte man etwa sagen: Die Gnade stiftet Freiheit, indem sie ihr zunächst vorausgeht und sie dann begleitet; nicht aber, die Gnade sei identisch mit Freiheit.

3. Das Problem des Zusammen von göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit scheint unauflösbar und zumal nach den Gnadenstreiten der Barockscholastik (Bañezianismus, Molinismus) positiv als grundsätzlich unauflösbar einsichtig [59]. Eine Bestimmung

---

50 a) 346 ff. – Ob *E. Jüngel,* Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei K. Barth (Tübingen ²1967) das innertrinitarische „Werden" von der Veranderung Gottes in Jesus und an das zeitliche Geschöpf im allgemeinen genügend absetzt, läßt sich schwer entscheiden. *K. Rahner* kommt zu der Aussage, „daß Gott *selbst* am andern der Welt Geschichte, Veränderung und also Zeit erfährt, die Zeit der Welt seine eigene Geschichte ist" (Zur Theologie der Zeit: SchrTheol IX [Einsiedeln 197] 321; vgl. schon: Zur Theologie der Menschwerdung: SchrTheol IV [Einsiedeln 1960], bes. 149 ff.). Hierbei ist es jedoch wesentlich, die „Veränderung im anderen seiner selbst" als *gleichbedeutend mit der Veranderung,* mit der Selbstmitteilung Gottes überhaupt, zu verstehen. In dieser Sicht lösen sich manche Scheinprobleme, die daraus entstehen, daß man Zeitprobleme in Gott hineinträgt, indem man das *Verhältnis* zwischen Ewigkeit und Zeit selbst zeitlich versteht. Die ganze Geschichte ist im ewigen „Jetzt" Gottes aufgehoben – ohne daß man aber von einer Vorwegnahme sprechen dürfte oder ein „Vorherwissen" annehmen müßte. Vgl. auch Anm. 66.

[56] Zur Frage stehen besonders die Quaestiones S. Th. Ia IIae q. 111 (‚De divisione gratiae') und q. 112 (‚De causa gratiae').

[57] S. Th. Ia IIae q. 111 a. 2. Vgl. hierzu die sorgfältige Interpretation bei *B. J. F. Lonergan,* Gratia Operans. A Study of Speculative Development in the Writings of St. Thomas Aquinas (Excerpta ex dissertatione ad lauream, Rom 1946) 533–578. Vgl. *J. B. Sala:* TheolPhil 47 (1972) 283–288.

[58] Augustinus, De gratia et lib. arbitrio, c. 17: PL 44, 901.

[59] Vgl. z. B. *M. Schmaus,* Der Glaube der Kirche, Bd. 2 (München 1970) 564 ff. – *K. Rahner,* Art. „Gnade und Freiheit": Herders TheolTLex Bd. 3 (Freiburg 1972): „Man wird wohl sagen dürfen, daß hier versucht wird, über einen Punkt noch hinauszukommen, an dem haltgemacht werden muß, nicht aus Denkfaulheit u. theol. Skeptizismus, sondern weil man ihn *grundsätzlich* als Grenzpunkt einsehen kann."

der Gnade als Freiheit in „dialogischer Engführung" löst das Geheimnis auf, das heißt verdeckt es, statt es stehenzulassen.
4. Eine Identifizierung der Gnade mit der menschlichen Freiheit würde das absolute Vorweg und Umsonst der Gnade aufheben. „Darauf beruht die Liebe: nicht als hätten wir Gott geliebt, sondern er hat uns geliebt und hat seinen Sohn gesandt als Sühnopfer für unsere Sünden" (1 Jo 4, 10). – „Gott aber beweist seine Liebe dadurch, daß Christus, als wir noch Sünder waren, für uns starb" (Röm 5, 8).
5. Gottes Gnade würde bei einer derartigen Identifizierung der Willkür-Freiheit des Menschen unterworfen.
6. Die autonomen, welthaften Freiheitsverwirklichungen des Menschen (vgl. Art. 1 ad 3) sind nicht als Gnade zu definieren, es sei denn, um den Preis eines supranaturalistischen Kurzschlusses.
7. Gnade erweist sich gerade da noch einmal, wo der Mensch aus Schuld oder Schicksal oder beidem das Scheitern seiner weltlichen Freiheitsverwirklichung erfährt. Also ist die Gleichsetzung von Gnade und Freiheit, ähnlich wie diejenige von Erlösung und Befreiung, abzulehnen.

*Anderseits:*

1. Das Freiheitspathos des heiligen Paulus („die Freiheit, das herrliche Gut der Kinder Gottes": Röm 8, 21; „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit": 2 Kor 3, 17) scheint engstens mit seiner Gnadentheologie zusammenzuhängen („durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin": 1 Kor 15, 10).
2. Wenn Gnade nicht doch ein „bewußtseinsjenseitiger Überbau" sein soll, muß sie erfahrbar sein (K. Rahner). Sowenig sie aber eine „Sache" bloß objektiv-theoretischen Fürwahrhaltens sein darf, sowenig auch eine empirisch-objektive Erfahrung. Die Erkenntnis der Gnade muß praxisimmanent, ein Vollzugswissen sein (ebenso wie die ursprüngliche Glaubenserkenntnis). Ein solches Vollzugswissen ist aber Freiheitserfahrung. Das spricht – von seiten der grundsätzlichen Erfahrbarkeit her – für die Identität von (positiver) Freiheitserfahrung und Gnadenerfahrung.

*Lösungsversuch:*

Die dialogische Differenz-Identität von Gnade und Freiheit ist mit dem dialogischen Freiheits- und Gnadenbegriff im 1. Artikel bereits aufgewiesen worden. Es wäre eine unangemessene Verdinglichung der Gnade, wenn sie ohne eine aktive Aufnahme von seiten des Menschen, also nicht als ein Zwischen von göttlicher und menschlicher Freiheit verstanden würde. Für eine derartige Verdinglichung der Gnade scheint weder in der Hl. Schrift noch im Denken ein Platz zu sein. Es geht daher im wesentlichen um die Beantwortung der Einwände.

Vorweg sei jedoch mit K. Rahner darauf hingewiesen, daß Erfahrung der Gnade und Erfahrung der Gnade *als* solche, nicht dasselbe sind [60]. Es gibt ebenso anonyme Gnadenerfahrung wie anonyme Glaubenserfahrung – und beide sind dasselbe. An dieser Anonymität hat nicht nur der sogenannte „anonyme Christ" Anteil, sondern auch der ausdrücklich Gläubige. Denn Glaube und Freiheit gehen wesentlich über die *unmittelbare* Erfahrung hinaus, weil sie nicht nur vorher Gewußtes und rezeptiv Aufgenommenes (d. h. Erfahrenes) nachträglich durchführen, sondern immer wieder spontanes Wagnis und Ausgreifen ins Unbekannte sind. Aus diesem Grunde verrät eine gewisse Art von Pochen auf die Erfahrung, nämlich ein bloß rezeptives Mundaufhalten für die gebratenen Tauben des „objektiv" Erfahrbaren, selbst schon Unglauben. Anderseits, das Ausbleiben der unmittelbaren Erfahrung der Freiheit in ihrem Vollzug sowie des (rezeptiven) Beschenktwerdens im spontanen Wagnis können, ja „müssen" irgendwann zu einer höheren, eben durch das eigene Wagnis und die Erfahrung der „Nacht", der scheinbaren Abwesenheit Gottes, *vermittelten* Gnadenerfahrung führen. In der „Nacht des Glaubens", welche die Nacht der unmittelbaren Glaubens-Erfahrung ist, hat auch der namentliche Christ Anteil am anonymen Christsein. Er erfährt das Schwanken aller sicheren Formeln und Formen angesichts des ihn „namenlos" einfordernden Gottes. Er erfährt im Grunde den Unterschied von welthafter Freiheitsverwirklichung und einer Freiheit gegenüber Gott allein – ein Unterschied, der in der normalen, welthaft vermittelten Gottes- und Freiheitserfahrung verdeckt ist. Der Vermittlungszusammenhang von Welt- und Gotteserfahrung kann nur zu leicht als Identität beider mißdeutet werden. Es scheint dagegen die an sich notwendige Betonung der Differenz beider gewesen zu sein [61], die in der Geschichte der Theologie und Frömmigkeit dazu geführt hat, die Gnade anderswo anzusiedeln als in der Freiheitserfahrung des Menschen: in einer Über- oder Hinterwelt des bloß für wahr zu Haltenden, die mit dem einfachen Glauben und Gehorsam gegenüber dem lebendig gegenwärtigen, sich mitteilenden Gott nicht mehr viel zu tun hat.

*Erwiderungen:*

Zu 1: Eine gelungene „Synthese" des Problems von göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit, die nur dem Unverständnis der späteren Scholastiker zum Opfer gefallen sei, wird man die

[60] *K. Rahner*, Über das Verhältnis von Natur und Gnade: SchrTheol I (Einsiedeln 1954) 326; vgl. zum folgenden auch *ders.*, Über die Erfahrung der Gnade: SchrTheol III (Einsiedeln 1956) 15–110.

[61] Diese Erfahrung ist die des ‚destruere', der Antinomie von „Natur" (im Sinne welthafter, im Grunde aber auch von der Gnade getragener Freiheitserfahrung) und Gnade (in ihrer Reinheit und Ausdrücklichkeit). Vgl. Anm. 37.

thomanische Lösung in systematischer Hinsicht nicht nennen können: Den menschlichen Willen als Instrument des göttlichen aufzufassen, bedeutet gerade, ihn zu versachlichen und von seiner spezifischen Freiheitsnatur abzusehen. Das Werkzeug hat keine Freiheit, sondern höchstens Eigengesetzlichkeit, die aber vom Wirken dessen, der das Werkzeug gebraucht, so in den Dienst genommen wird, daß Aktivität und Passivität einseitig auf den Wirkenden (die „Hauptursache") und die Instrumentalursache verteilt sind. Es ist denn auch nur die (allein-) *wirkende* Gnade, der gegenüber sich die menschliche Freiheit nach Thomas wie ein Instrument verhält. Die *mitwirkende* Gnade wird, ebenso wie der schöpferische concursus divinus zum geschöpflichen Wirken im allgemeinen, als ein kompliziertes, letztlich nicht ganz aufzulösendes Zusammenspiel von göttlicher Zielursächlichkeit und menschlicher Wirkursächlichkeit bzw. menschlicher Zielursächlichkeit und göttlicher Wirkursächlichkeit gesehen [62]. Bei genauer Betrachtung hebt sich jedoch der Unterschied zwischen Ziel- und Wirkursache letztlich auf, ohne daß Thomas diese Folgerung zieht [63]. Er hätte dann den Begriff einer einseitigen Ursächlichkeit überhaupt sprengen müssen – zugunsten eines in sich gegenläufigen Wirkens bzw. gegenseitigen Erwirkens, bei dem sich aktive und passive Seite sowie spezifizierende (zielgebende) und aktuierende (wirkende) Seite nicht mehr unterscheiden lassen. Der äußerste Vorstoß, den die spätere Scholastik in diese Richtung machte, liegt in der tiefen Formel, eine Wirkung sei, totalitate effectus et partialitate causae' von Schöpfung und vom Geschöpf hervorgebracht [64]. Diese Wendung führt mit aristotelischen, sach-ontologischen Kategorien über ein sachhaftes Denken hinaus mitten in das dialogische Phänomen hinein. Man gewinnt beim Studium der Texte des Aquinaten manchmal den Eindruck, Thomas habe die Ursachenkategorien mit ihren naturphilosophischen Veranschaulichungen nur als Bilder gebraucht. Unsere Begriffe bleiben in jedem Fall Schatten und Bilder. Aber es gibt doch

[62] Vgl. *H. Bouillard*, Conversion et grace chez S. Thomas d'Aquin (Paris 1944); *H. Rondet*, a. a. O. (Anm. 32), bes. 219–230; *J. Auer*, Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas v. Aquin u. Johannes Duns Scotus (München 1938) 196–303.

[63] Die sorgfältigen Analysen von *K. Riesenhuber*, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie u. Metaphysik des Thomas v. Aquin (München 1971) legen, wenn ich recht verstehe, diese Konsequenz nahe, ohne daß der Autor sie selbst zöge; bes. 99–104.

[64] Vgl. *W. Brugger*, Theologia naturalis (Barcelona–Freiburg ²1964) 365. Der Ausdruck bezieht sich hier allerdings auf die Schöpfungsbeziehung, die physische Konstitution der menschlichen Akte, nicht auf die Gnadenmitteilung als solche, so daß nochmals folgende Unterscheidung möglich ist: ‚Idem ergo actus a Deo et a creatura est (partialitate causae et totalitate effectus physici), a Deo ut est ens simpliciter, a creatura, ut est tale ens; a Deo est *ut mere effectus*, a creatura est *ut actio*.' Diese Unterscheidung ist zumal im Hinblick auf böse (von Gott bloß zugelassene) Handlungen von Wichtigkeit; sie gilt aber nicht mehr für das gnadenhafte Zusammen der Freiheiten als gegenseitige Selbstmitteilung.

so wichtige Verstehensstufen wie unmittelbares Vorstellen, abstraktes Verstandesdenken und vernünftiges Begreifen. Man wird sagen dürfen, daß Thomas das Zusammen von göttlicher und menschlicher Freiheit nur vorstellungsmäßig „löste", daß die späteren Scholastiker es verstandesmäßig mit Abstraktionsbegriffen zu ergründen suchten, daß es sich vom dialogischen Prinzip her in ein vernünftiges Sinnverstehen auflöst. In diesem Sinn kann unsere Stellung zu dem Problem eine *performative* Interpretation (Problemlösung) oder eine *korrigierende* Rezeption zu sein beanspruchen.

Zu 2: Auf das zitierte Augustinuswort beruft man sich manchmal, indem man sagt: Alles freie Wirken des Menschen sei „noch einmal" von der Gnade Gottes getragen. Dieses „noch einmal und noch einmal ..." kann dazu führen, daß die menschliche Freiheit in den nebeligen Fernen eines (letztlich gedankenlosen) regressus in infinitum verschwindet. Wo soll sie denn einmal entscheidend einsetzen, wenn immer noch einmal von Gott allein gewirkt wurde? Nach unserer Sicht ist es abzulehnen, daß Gott „ohne uns" unser Wollen bewirke – es sei denn, man beziehe dieses „ohne uns" auf die schöpfungsmäßige Konstitution der Freiheit oder auf das Vorweg seines Anrufs (vgl. Erwiderung 4) oder aber auf das, was wir vorhin als das Vorweg der geschaffenen Gnade interpretierten. Gott wirkt in seiner gnadenhaften Mitteilung nicht „hinter" oder „vor" unserer Freiheit, sondern eben „in" ihr; und das ist für ein dialogisches Freiheitsverständnis kein neues Geheimnis [64a].

Zu 3: Es ist zu leugnen, daß die Gnadenstreite des 16. und 17. Jahrhunderts die grundsätzliche Unauflösbarkeit des Problems von göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher Freiheit erweisen. Man sollte dagegen protestieren, daß dort von „Geheimnis" gesprochen wird, wo es sich um ein bloßes Rätsel als Folge unzureichender Denkmittel handelt, und daß man das Wort „Geheimnis" zum Asyl ungelöster Probleme macht. Auf diese Weise bekommt man nämlich das eigentliche Ge-heim-nis, in welchem wir einheimisch oder daheim sind, nicht in den Blick. Unter der Voraussetzung sachhafter Kategorien ist das Zusammen von göttlicher und menschlicher Freiheit ohne Minderung der einen oder der anderen positiv als *unmöglich* einsichtig (was etwas ganz anderes ist als Geheimnis!), während es von einem dialogischen Freiheitsbegriff her schon gelöst ist. An die Vertreter eines neuen Geheimnisses sei die Frage gestellt: Wie vereinbart Ihr denn die Freiheit des einen *Menschen* mit der eines anderen, ja aller anderen? Wir haben uns daran gewöhnt, die Freiheit

[64a] Daß Augustinus in der Lehre des Pelagius und seiner Schüler manche Aspekte der hier vertetenen Einheit von Freiheit und Gnade verdreht und unterdrückt hat, zeigt jetzt die wichtige Untersuchung von *G. Greshake*, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius (Mainz 1972).

als sich gegenseitig *begrenzende* zu verstehen. Aber nur in bezug auf Sachen begrenzen sich die Freiheiten gegenseitig. Dies begründet das Rechtsverhältnis. Der Bereich des zentral Sittlichen, der Kommunikation und der Liebe ist aber (wir haben dies Hegel gegenüber schon angemerkt) durch ein ursprünglich positives und keineswegs negativ abgrenzendes Verhältnis gekennzeichnet – es sei denn aus Defizienz und Perversion. Aber diese tatsächliche Verfallenheit der Freiheit darf uns den Blick auf ihr Wesen nicht verstellen: Das wäre die (durchaus übliche) Fortsetzung der Perversion im Theoretischen. Thomas hat jenen positiven Sinnzusammenhang keineswegs ganz übersehen, wie in Sätzen wie diesem zum Ausdruck kommt: „Es ist die Natur eines jeden, sich selbst mitzuteilen." [65] Aber systembildend ist dieser Gedanke, daß Selbstsein in Mitteilung besteht – obwohl er die thomanische Trinitätslehre tiefgreifend prägt! –, bei ihm nicht geworden. Noch weniger bei den späteren Scholastikern. Das Scheitern ihrer Lösungsversuche [66] beweist deshalb – nichts, außer die Unzulänglichkeit eines sachontologischen Ansatzes. Deutlich scheint dagegen zu sein, daß die Vereinbarkeit von göttlicher und menschlicher Freiheit kein spezifisch theologisches Rätsel ist, sondern daß es sich – das Eine Geheimnis der göttlichen Selbstmitteilung überhaupt vorausgesetzt! – um dasselbe offenbare Geheimnis handelt, das schon in der zwischenmenschlichen Kommunikation und gemeinsamen Sinnrealisierung liegt [67]. Insofern braucht man sich nicht zu wundern, daß Thomas das Rätsel nicht mit derselben vergeblichen sachlogischen Akribie zu lösen versucht hat wie seine Nachfolger in der Barockzeit und in der Neuscholastik. Sein Aristotelismus stand auch hier noch friedlich neben philosophisch-theologisch nicht ganz reflektierten christlichen Selbstverständlichkeiten.

---

[65] De Potentia q. 2 a. 1: ‚Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet, quantum possibile est . . .' Vgl. auch den ebenfalls erstaunlichen Satz: ‚Licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile' (De Anima a. 1 ad 17).

[66] Die berechtigte Kritik am *bañezianischen Thomismus* mit seiner ‚praemotio physica': „Eine kreatürl. Wirklichkeit, die die Existenz eines Aktes im voraus zu ihm festlegt, hebt die Wahlfreiheit auf" (*K. Rahner*, a. a. O. [Anm. 59]). Die von den neuscholastischen Lehrbüchern meist bevorzugte *molinistische* „Lösung" (vgl. z. B. *H. Lange*, De Gratia [Freiburg 1929] 498 ff.) durch das Vorherwissen Gottes von den bedingt zukünftigen Freiheitsentscheidungen des Menschen (scientia media) ist m. E. dadurch am fundamentalsten zu kritisieren, daß sie von einem zeitlichen Verhältnis zwischen (Gottes) Ewigkeit und (unserer) Zeit ausgeht. Die Rede vom „Vorherwissen Gottes" im allgemeinen ist sehr in Frage zu stellen – auch bei Thomas schon (vgl. Anm. 55).

[67] Zum Vorwurf „dialogischer Engführung" sei bemerkt: Konsequenz sieht von außen immer nach Engführung (d. h. dem unberechtigten Abschneiden von Gesichtspunkten und Problemen) aus. Eng ist die Pforte – auch zum phil. und theol. Verständnis. Der Einwand kehrt mit der Aufschrift „Inkonsequenz" oder „Halbheit" an den Absender zurück, solange nicht gezeigt wird, welche Erfahrungen und Wahrheiten von ihm her nicht zu erfassen sind.

Zu 4: Das Vorweg der gnädigen Initiative Gottes wird in unserer Sicht in keiner Weise angetastet. Wir können den Begriff einer *zuvorkommenden* Gnade (gratia praeveniens) von Thomas im Gegenteil neu interpretieren: Es ist die Gnade als Angebot und Anruf an die menschliche Freiheit. Allerdings, *wirkende* Gnade wird sie erst in der freien Annahme. Die transzendentaldialogische Kategorie des Anrufs oder Anspruchs ist von derjenigen der gemeinsamen Verwirklichung zu unterscheiden. Der Gegenbegriff zur gratia praeveniens lautet bei Thomas gratia subsequens [68]. Im dialogischen Verständnis handelt es sich auch hierbei nicht um eine äußere Zeitfolge von Gnade und menschlichem Tun, sondern um eine Sinnfolge: Gratia subsequens ist die durch Gebet und Tun *erbetene* Gnade, in bezug auf die also umgekehrt der Anruf des Menschen vorausging.

Zu 5: Ähnlich löst sich der Einwand, Gott würde der Willkür der menschlichen Freiheit unterworfen, wenn man Gnade und Freiheit so ineins setze. Der Einwand verwechselt dialektische Verklammerung mit der offenen Geschichte von Freiheiten, die durch Anruf und frei schenkendes Antworten (bzw. scheinbares Nicht-Entsprechen von seiten Gottes und wirkliches Nicht-Entsprechen von seiten des Menschen) gekennzeichnet ist.

Zu 6: Das Gelingen der relativ autonomen Freiheitsverwirklichung des Menschen ist in dem Maße und in dem Sinne Gnade, als diese Freiheitsverwirklichungen von der Beziehung zum Unbedingten, also theonom, fundiert sind [69].

---

[68] S. Th. Ia IIae q. 111 a. 3 (‚Utrum gratia convenienter dividatur in praevenientem et subsequentem'); vgl. auch De Ver. q. 27 a. 5 ad 6. Eine weitere große Unterscheidung bei Thomas ist die von heiligmachender und „frei gewährter" Gnade, d. h. von Charismen, die der einzelne für die Kirche empfängt: Ia IIae q. 111 a. 1. Thomas betont, daß es sich bei allen Einteilungen um die Eine Gnade handelt; vgl. bes. De Ver. q. 27 a. 5. Es versteht sich, daß wir in diesem Rahmen nicht die transzendental-dialogische Rezipierbarkeit *aller* bei Thomas oder in der scholastischen Tradition vorkommenden Attribute von ‚gratia' untersuchen können. Dies wäre Sache einer konkreten Hermeneutik des Gebetes und des geistlichen Lebens. Wie soll man z. B. die Erfahrung unvorhergesehenen und (scheinbar?) unverursachten „Trostes" (Ignatius v. Loyola, Exerzitienbuch Nr. 330) oder unverhofften Gelingens in geistigen Dingen terminologisch fassen, ohne in ein undialogisches Verständnis von „alleinwirkender" und „mitwirkender" Gnade zurückzufallen?

[69] Diese freilich noch recht formale Auskunft will nur als Ausgangspunkt konkreterer Beantwortung verstanden sein. Vgl. oben Art. 1, zu 3 u. Anm. 38. Verwandte Fragen bei Thomas sind: ‚Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit', wobei er die Unterscheidung zwischen allgemeiner göttlicher Hilfe überhaupt und gnadenhafter Hilfe trifft (Ia IIae q. 109 a. 1) und ‚Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia' (ebd. a. 2): „Weil aber die menschliche Natur durch die Sünde nicht vollständig verdorben wurde, so, als wäre sie des ganzen Guten in der Natur beraubt worden, darum kann er auch ... mit natürlichen Kräften (d. h. ohne vor Gott engagiert zu sein) Gutes wirken, wie Häuser bauen, Weinberge anpflanzen und anderes dergleichen; *jedoch nicht das ganze ihm entsprechende Gute*, so daß er in nichts versagte." Zu diesem Ganzsein, zur Hinordnung der partikulären Güter aufs Ganze, bedarf es der Gnade, d. h. der aus der Gottesbeziehung lebenden Freiheit. – Vgl. auch *E. Kunz*, a. a. O. (Anm. 38) 215 ff.

Zu 7: Die Erfahrung des Scheiterns innerweltlicher Freiheit ist im Grunde (ob man sie als solche erkennt und anerkennt oder nicht) die Erfahrung des Unterschiedes von Gott und Welt, die im Christentum durch das *Kreuz* symbolisiert wird. Diese Erfahrung kann, wie im „Lösungsversuch"ausgeführt, als eine höhere, durch das Ausbleiben der unmittelbaren Sinnerfüllung vermittelte Gnadenerfahrung verstanden und erlebt werden, insofern Gott hierin als derjenige erscheint, der letztlich allein die menschliche Freiheit zu erfüllen vermag und gerade in der abgründigsten Verlassenheit die „Spannweite" einer immer nahen Liebe erweisen kann [70]. So zentral diese Erfahrung und das Symbol des Kreuzes für das Christentum ist, so muß man sich doch davor hüten, es sozusagen religiös „einzubauen" und einzuplanen. Das Kreuz war (geschichtlich) und bleibt das Symbol des Sterbens außerhalb auch der religiösen Umfriedung [71]. Es bleibt das zu Verabscheuende und die Erfahrung, in der auch der ausdrücklich Glaubende selbst ein anonymer Christ wird, angesichts des Versagens aller Erklärung und aller schönen Formeln. Der Kreuzesgedanke darf den inkarnatorischen Impuls zu innerweltlicher Freiheitsverwirklichung nicht abschwächen. Dies könnte auch immer nur um den Preis einer Verniedlichung des Kreuzes sowie einer Unglaubwürdigkeit des Evangeliums der Freiheit geschehen. Die schlimmste Infragestellung des Glaubens an die Menschwerdung Gottes in der Gnade, das gefährlichste Gegen-Zeugnis, ist der unnötige oder unverständliche Verzicht auf innerweltlich mögliche Freiheitsentfaltung und das Versagen der menschenmöglichen Hilfe dazu, die sich selbstverständlich auch auf die materiellen Voraussetzungen der Freiheit erstreckt. Erlösung muß in der Tat auch als innerweltliche Befreiung verstanden werden, weil Gott Mensch wurde und werden will. Der Impuls zur Weltgestaltung wird durch das Evangelium nicht abgeschwächt, sondern ent-ideologisiert. Die Ideologisierung der Weltgestaltung besteht darin, daß man die Fragen nach dem unvermeidlichen Scheitern (zumindest im einzelnen), nach Endlichkeit, nach dem Tod, nach der unvermeidlichen Sinnleere, die selbst in der Aussicht auf die beste aller Welten ohne Gott liegt, *verdrängt*. Dieses ideologische „Herzklopfen für das Heil der Menschheit" schlägt notwendig immer wieder in „das Toben des verrückten Eigendünkels" [72] sowie in Resignation und Verzweiflung um. Die Christen könnten und können aus diesem Grund die besseren, ausdauernderen, weniger verbissenen, aber um so einfaltsreicheren Weltgestalter sein: weil Gnade Freiheit ist.

[70] So wird im JohEv gerade die erniedrigende „Erhöhung" Jesu am Kreuz als die vollendete Offenbarung gezeichnet.
[71] Vgl. *J. Moltmann*, Der gekreuzigte Gott (München 1972) 34 ff.
[72] *G. W. F. Hegel*, a. a. O. (Anm. 10) 271.

**Ideologie oder Freiheitslehre? — eine Frage nach der Rezeption**

Wir hatten die Frage aufgeworfen, ob die Gnadentheologie des Aquinaten ideologisch sei oder ob sie den Titel einer Freiheitslehre verdiene. Um eine zusammenfassende Antwort nicht schuldig zu bleiben, müssen wir selbstverständlich die Unterscheidung treffen: für seine Zeit – oder für unsere Zeit? Dieses Für-eine-Zeit drückt ja nichts anderes aus als die beiden praktischen Momente in unserem dialogischen Wahrheitsbegriff: die interpersonale, gesellschaftliche Angemessenheit an den Adressaten und seine Situation, sowie die existentielle Wahrhaftigkeit.

Wir haben in unseren drei Artikeln drei verschiedene Interpretations- bzw. Rezeptionsarten durchexerziert. Der zweite und dritte Rezeptionstyp schloß eine gewisse Kritik an den aristotelischen Denkvoraussetzungen und -mitteln bei Thomas ein, Voraussetzungen und Mittel, die oft in glücklicher Inkonsequenz die biblischen Grundimpulse und menschlichen Grunderfahrungen unangetastet ließen. Thomas war kein Systemdenker im modernen, nach-kantischen Sinne; er konnte sich auf dem seinsphilosophischen Standpunkt „Inkonsequenz" leisten, ohne an Niveau zu verlieren; ja, um des Niveaus willen mußte er sie sich leisten [73]. Seine Größe liegt nicht zuletzt in der genialen Urteilskraft, mit der er verschiedene Ansätze ausbalancierte. Er versuchte, seine Erfahrungen und seinen Glauben mit den damals unerhört weltzugewandten Mitteln des wiederentdeckten Aristoteles zu reflektieren. Wir konnten nicht näher darauf eingehen, was auch von diesem Aristotelismus bleibende Gültigkeit beanspruchen kann. Es ist wahrhaftig keine Leistung, Thomas heute, 700 Jahre später, theoretische Unzulänglichkeiten im einzelnen nachzurechnen. Aber in keiner Interpretationsart, sofern sie dialogisch und nicht anachronistisch ungerecht ist, dürfte es gelingen, ihm Ideologie, d. h. praktische Unwahrheit, nachzuweisen. Er hat, was das interpersonal-gesellschaftliche Wahrheitsmoment angeht, auf das Bedürfnis seiner Zeit geantwortet, das Glaubensbewußtsein in Beziehung zu bringen mit der erwachten wissenschaftlichen Weltbetrachtung, die vor allem bei seinem großen Kölner Lehrer, Albertus Magnus, zum Durchbruch gekommen war. Und was das existentielle Wahrheitsmoment betrifft, so hat er nicht nur mit einer überragenden geistigen Kraft, sondern auch mit einer Offenheit und Wahrhaftigkeit gearbeitet, die ihresgleichen sucht. Kurz: Ideologe war er nicht!

---

[73] Vgl. in ähnlichem Sinne schon: *J. Hessen,* Die Weltanschauung des Thomas von Aquin (Stuttgart 1926). Die Spannungen zwischen Aristotelismus und Christentum zeigen sich ihm „vor allem in der thomistischen Gnadenlehre" (160 f.); *ders.,* Thomas von Aquin und wir (München 1955).

Etwas anderes ist es, ob man heute seine Philosophie und Theologie bloß restaurierend wiederholen könnte, ohne ideologisch zu werden. Man kann es nicht. Bedingungslose Rezeption im ganzen wäre heute Ideologie. Daß Thomas in diesem Sinne aufgehört hat, der ‚Doctor communis' zu sein, bedeutet doch nur, daß er aufgehört hat, für Leute, die sich an der großen katholischen Tradition laben, ohne ihre Rezeption systematisch-kritisch vor der Gegenwart zu verantworten, den geistigen Oberkellner zu spielen.

„Ideologie oder Freiheitslehre?" ist, so gesehen, eine Frage nach der Rezeptionsart. Klarheit über die Rezeption erfordert jedoch 1. Klarheit über den eigenen Standpunkt des Rezeptors, und 2. Freiheit zum Gespräch, zum Hören und Verstehen. Nur so kann die zweifache Ideologisierung der Rezeption vermieden werden: einerseits die *Restaurations-Illusion*, die zunächst die eigene Verstehens-Differenz verschleiert und überspringt, sodann der lieblosen Gegenwart zumutet, denselben salto mortale zu vollführen; anderseits dasselbe Überspringen der hermeneutischen Differenz, indem man diesmal nicht zu Thomas überläuft, sondern von einem angeblich höheren, in Wahrheit gesprächsunfähigen Standpunkt eine *anachronistische Aburteilung* mit einer säuberlichen Sortierung in wahre und falsche Sätze zu betreiben weiß.

Unser „Beispiel" der thomanischen Gnadentheologie will zeigen: Es lohnt sich nach wie vor, Thomas zu hören, sein Denken methodenbewußt und kritisch zu rezipieren. Gnade als Freiheit und Freiheit als Gnade zu denken, somit eine „Theologie der Befreiung" grundzulegen, die mehr als theologisches Tagesgerede ist, heißt heute nicht: Befreiung von Thomas von Aquin. „Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einem Joche entronnen bist."

# Sprachanalytische Überlegungen bei Thomas von Aquin

Von Walter Brugger, S. J.

Die Rezeption thomanischer Gedanken wird immer maßgebend davon abhängen, wie weit Thomas einen Beitrag zu den in einer Zeit auftretenden Problemen und Fragestellungen zu geben vermag. Das heutige philosophische Bewußtsein ist vielerorts von dem Gedanken geprägt, daß menschliches Denken, wo immer es zu einer, sei es auch nur inneren, Artikulierung drängt, von allem Anfang an Sprachdenken ist und im Hinblick auf eine Sprachgemeinschaft auch eine dialogische Dimension hat. Diese Überzeugung bleibt nicht nur eine theoretische Einsicht, sondern sie drängt dazu, die Analysen des Denkens von einer Analyse der Sprache her, in der sich das Denken vollzieht und bekundet, anzugehen.

Ist diese Tendenz so neu und unserer Zeit zu eigen, daß sie keine Vorläufer hätte? Angewandt auf Thomas von Aquin lautet die Frage: Finden sich bei ihm – ohne Verwendung des Namens – sprachanalytische Untersuchungen und welches Gewicht haben sie bei ihm[1]? Die Frage ist hier nicht, ob sich für eine sprachanalytische Auffassung bei Thomas – etwa im Hinblick auf die Lehre von der conversio ad phantasmata oder allgemeine Erörterungen über die Philosophie der Sprache – eine theoretische Begründung finden oder ob eine solche sich von seinen Grundlagen her geben läßt, sondern ob sich Thomas in der Praxis des Denkens, in seinem Philosophieren und Theologisieren, sprachanalytischer Methoden bedient hat. Unser Vorgehen dabei ist sehr einfach. Wir gehen ein Stück weit in die „Summa theologica" hinein und sehen zu, ob Thomas tatsächlich sprachanalytische

[1] Es ist hier nicht der Ort, eine Bibliographie der zahlreichen Äußerungen zur Beziehung von Sprachanalyse und Theologie zu geben. Verwiesen sei nur auf einige Veröffentlichungen, die näher an unser Thema herankommen. Schon *M. Grabmann* hat sich in seiner Abhandlung „Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik": MAtl. Geistesleben I (München 1926) 104–147 auch mit Thomas von Aquin beschäftigt und geäußert, über die Anwendung der Sprachlogik auf Probleme der Theologie bei Thomas von Aquin ließe sich eine umfassende Abhandlung schreiben (145). Seiner Anregung folgend, hat *F. Manthey* unter dem Titel „Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie" (Paderborn 1937) eine allseitige Untersuchung veröffentlicht, die als grundlegend bezeichnet werden muß, aber leider wegen des 2. Weltkrieges wenig bekannt geworden ist. – Weitere Arbeiten zum Thema: *L. Martinelli*, Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique (Montréal–Paris 1963) 80 S. Martinelli, der S. 14–27 auch einen Überblick über die mittelalterliche Analyse vor Thomas von Aquin gibt, betont mit Recht, daß für Thomas die Analyse (eine) Methode, nicht aber Objekt der Philosophie (und Theologie) ist. Weiter: *D. B. Burrell*, Aquinas on naming God, ThStud 24 (1963) 183–212;

Untersuchungen vornimmt und wie er dabei verfährt (I). Darauf werden wir das gefundene Material nochmals sichten, um uns Rechenschaft darüber zu geben, welche Prinzipien für Thomas bei diesen Untersuchungen maßgebend sind (II).

## I

1. In der S. Th. I q. 3, a. 3 stellt Thomas die Frage: ‚Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura?', eine Frage, die er bejaht. Auf den Einwurf (arg. 1), daß wir doch sagen, *in* Gott sei eine Wesenheit und Natur, die Gottheit, so daß eine Differenz zwischen Gott und Gottheit und daher eine Zusammensetzung in ihm sei, antwortet er:

‚dicendum quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus eius substantiam; quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas vel vita vel aliquid huiusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quae est in acceptione intellectus nostri, et non ad aliquam diversitatem rei' (ad 1).

Wenn wir über Gott sprechen, sind wir auf die Sprachmittel angewiesen, die wir im Umgang mit den Gegenständen unserer Erfahrung (apud nos) entwickelt haben. Um diese zu verstehen, gebrauchen wir konkrete und abstrakte Namen und Begriffe, z. B. das Runde und die Rundung, wobei dieses Runde eine Münze, eine Uhr oder sonst etwas sein kann, wenn es nur eine Rundung hat. Die Rundung aber selbst bezeichnet gerade diese auszeichnende Qualität, die Grund ist, warum wir das Runde rund nennen. Dabei hat das Runde nicht nur immer noch andere Eigenschaften, sondern ist vor allem etwas Dingliches, ein selbständiger – konkreter – Gegenstand unserer Erfahrungswelt, während die Rundung immer an einem Runden erfahren wird und nur im begrifflichen Denken – abstrakt – losgelöst und für sich, gleichwohl aber immer in Beziehung auf ein

---

*Ellis W. Jr. Hollon,* Can Thomas' definition of God stand the test of logical analysis? DivThom (Pi) 17 (1967) 125–130; *L. C. Velecky,* Flew on Aquinas [A. Flew, God and philosophy, NY 1966], Philosophy 43 (1968) 213–230. *B. Mondin* handelt in seinem Buch „The principle of analogy in protestant and catholic theology" (The Hague, revised ed. 1968) 7–102 über Thomas von Aquin und 174–187 über The meaning of theological language. Die Sammelbände: L'Analyse du Language théologique und Débats sur le Language théologique, beide ed. *E. Castelli* (Paris 1969) bringen nur wenig zu unserem Thema: der 1. Bd. 395–401 *(H. Gouhier),* der 2. Bd. 129–131, 171–187. *J. R. Gironella,* Filosofía del lenguaje y la filosofía aristotélica de Tomás de Aquino; Pens 28 (1972) 29–79; *ders.,* Algunas notas sobre las relaciones entre filosofía del lenguaje y la metafísica de Santo Tomás: Scritti in onore di C. Giacon (Padova 1972) 217–257. – *B. J. Lonergan,* Verbum. Word and Idea in Aquinas, ed. *D. B. Burrell* (Notre Dame 1967) geht nicht auf linguistische Probleme ein. Auch *Th. Bonhöffer,* Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem: BeitrHistTheol 32 (Tübingen 1961) bleibt trotz des Titels ausschließlich im Raum der theologischen Problematik.

unbestimmtes, nach ihr benanntes Rundes gedacht wird. Sowohl der konkrete als auch der abstrakte Name (der *von etwas* abstrahiert) weisen demnach auf eine Zusammensetzung hin (deren Art hier nicht weiter erörtert werden soll). Wenn wir nun Namen auf Gott anwenden, so haben wir keine anderen als konkrete und abstrakte Namen zur Verfügung. Beide aber weisen auf eine Zusammensetzung hin. Eine Anwendung auf Gott ist daher nur möglich, wenn durch eine zusätzliche Gebrauchsanweisung die sich in der konkreten wie abstrakten Form der Bezeichnungen und Begriffe bekundende Zusammensetzung auf die Form unseres Begreifens eingeschränkt und die Verwendung der konkreten oder abstrakten Namen entsprechend interpretiert wird; was in diesem Texte geschieht: konkrete Namen wie „Gott" bezeichnen den Selbstand Gottes, abstrakte wie „Gottheit" oder „Leben" seine Einfachheit. Das führt dazu, daß es hier – im Gegensatz zur gewöhnlichen Sprechweise – sinnvoll ist, das Abstraktum mit dem Konkretum nicht nur in Beziehung zu setzen, wie etwa die Rundung des Runden, sondern in recto zu prädizieren: et sic ... oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur (corp. art.).

2. Die Frage, ‚utrum in Deo sit idem essentia et esse?' (I q. 3, a. 4) führt zu dem Einwand (arg. 1): ‚Videtur quod in Deo non sit idem essentia et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus praedicatur. Sequitur ergo quod Deus sit ens commune praedicabile de omnibus. Hoc autem est falsum.' Der Einwand beruht darauf, daß bei der Identifikation von Wesenheit und Sein in Gott, Gott zum Sein ohne alle weitere Bestimmung, zum allgemeinen, bestimmungslosen Sein gemacht würde und so von allen Dingen aussagbar wäre, was falsch ist.

Thomas antwortet darauf (ad 1) mit einer Analyse der Namen, die etwas ohne weitere zusätzliche Bestimmung bezeichnen: „... dicendum quod aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione eius sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione.' Eine solche Bezeichnung ohne zusätzliche Bestimmung kann in doppelter Weise verstanden werden. Einmal so, daß der zugeordnete Begriff die zusätzliche Bestimmung ausschließt, wie das „unvernünftige Sinnenwesen", das dadurch allein voll bestimmt ist, also das Tier, die Vernunft ausschließt. ‚Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione eius quod sibi fiat additio: sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione eius est ut careat ratione.' Das andere Mal wird etwas ohne zusätzliche Bestimmung so verstanden, daß der

dem Namen zugeordnete Begriff eine solche Bestimmung nicht fordert, gegen sie indifferent ist; so der allgemeine Name „Sinnenwesen", der die Vernunft nicht ein- aber auch nicht ausschließt. Primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum; secundo modo esse sine additione, est esse commune. Wird demnach das Sein in seiner vollen Bestimmtheit genommen, die keine zusätzliche Bestimmung zuläßt (da sie nur wieder eine Seinsbestimmung sein könnte), so ist Gott sein Sein. Nimmt man es aber als das allgemeine, begrifflich leere und unbestimmte Sein (das mindeste, was man von jedem sagen kann), dann kann man zwar auch von Gott aussagen, daß er ist (ad 2), aber in diesem Sinne, des esse commune, ist er nicht das Sein.

3. Von der Herkunft her ist der unmittelbare Wortsinn häufig so eingeschränkt, daß wir schon im alltäglichen Leben diese Schranke oft durchbrechen müssen. Wir verändern im Gebrauch nicht selten diesen ursprünglichen Sinn der Worte. Beim Buchstaben denkt niemand mehr an Stäbchen aus Buchenholz oder Buchenrinde. Noch notwendiger ist es, solche Schranken unserer Sprache zu durchbrechen, wenn wir über Gott reden wollen. So lautet der Einwand gegen den Satz, daß Gott vollkommen sei: ‚Perfectum ... dicitur, quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum' (I q. 4, a. 1, arg. 1). In deutscher Entsprechung könnte man sagen: was nicht gekommen, nicht geworden ist, kann auch nicht ins Volle, in seine Fülle, gekommen sein. Thomas sagt darauf (ad 1) mit Gregor dem Großen, daß wir, wenn wir von Gott sprechen, lallen, so gut wir können, und er gibt zu: ‚quod ... *factum* non est, *perfectum* proprie dici non potest. Sed quia in his quae fiunt, tunc dicitur esse aliquid *perfectum,* cum de potentia educitur in actum, transsumitur hoc nomen, *perfectum,* ad significandum omne illud cui non deest esse in actu; sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.' Was nicht ‚factum' ist, kann nicht im eigentlichen Wortsinn ‚per-fectum' genannt werden. Da aber im Werdebereich dasjenige, was aus seiner Potentialität in den Akt und die Wirklichkeit geführt wurde, ‚perfectum' genannt wird, gebrauchen wir eben dieses Nomen ‚perfectum', um all das zu bezeichnen, dem nichts an seiner Wirklichkeit fehlt, gleichviel ob es diese Wirklichkeit als gemachte oder gewordene hat oder nicht. Ohne solche Übertragungen und Änderungen des gewöhnlichen Sprachgebrauchs wäre ein Sprechen über Gott, obwohl auch dieses unvollkommen bleibt, unmöglich.

4. Bei der Frage, ‚utrum Deus sit omnino immutabilis?' (I q. 9, a. 1), wird der Einwand erhoben (arg. 3): ‚Appropinquare et elongari motum significant. Huiusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura (Jac. IV, 8): *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Ergo Deus est mutabilis.' Thomas antwortet darauf (ad 3): ‚dicendum quod

huiusmodi dicunter de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur sol intrare domum et exire, inquantum radius eius pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere a nobis, inquantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.' Daß Gott sich denen nähert, die zu ihm kommen (wollen), ist eine metaphorische Ausdrucksweise. Auch bei physikalischen Vorkommnissen bedienen wir uns ihrer (etwa bei der Erhellung eines Hauses: die Sonne „kommt und geht"). Sie beruht auf einem Vergleich der Erscheinungsweisen der Wirkungen, ohne etwas über deren Natur und deren Seinsgrundlage auszusagen. Über den Unterschied der bloßen Metapher von der ontologisch interpretierten Analogie siehe weiter unten (zu I q. 13, a. 3, ad 1; hier nr. I 11).

5. Schon bei der Besprechung des Gebrauches abstrakter und konkreter Bezeichnungen (siehe oben zu I q. 3, a. 3, ad 1; hier nr. 1) hatte Thomas darauf hingewiesen, daß wir vom Einfachen nur mit Hilfe der Bezeichnungen für Zusammengesetztes sprechen können. Die Anwendung dieses Grundsatzes auf das Zusammengesetzte der Zeit ergibt eine wichtige Folgerung für die Verwendung von Negationen. Gegen die Ewigkeitsdefinition des Boëthius ‚aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio' wird (I q. 10, a. 1, arg. 1) eingewandt: ‚Interminabile . . . negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quae sunt deficientia; quod aeternitati non competit. Ergo in definitione aeternitatis non debet poni *interminabile*.' Alle Negation beseitigt für unsere Auffassung und unseren Begriff etwas. Sie ist daher Ausdruck eines Fehlens und eines Mangels. Thomas antwortet darauf (ad 1): ‚dicendum, quod simplicia consueverunt per negationem definiri; sicut punctum est cuius pars non est; quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum; sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis.' Da wir Einfaches nicht unmittelbar erfassen können, hat man von jeher versucht, es durch Negation, nämlich des Moments der Zusammensetzung zu bestimmen. So gehen wir auch in der Geometrie vor, wenn wir etwa vom Punkt sagen, er habe keine Teile (wobei natürlich die Zugehörigkeit des Punktes zum Räumlichen als Objekt der Geometrie vorausgesetzt wird). Damit sagen wir nichts über seine ihm eigene Seinsweise (essentia) aus; vielmehr zeigt sich darin unsere Auffassungsweise, das Zusammengesetzte (die Körper, das Ausgedehnte) zu erfassen und dann erst durch deren (schrittweise) gedankliche Aufhebung das Einfache des Punktes. Diese Antwort würde man gründlich mißverstehen, wollte man die Ewigkeit als einen in sich zwar zeitlosen, aber doch der Zeit zugehörigen Punkt, einen Zeit-Punkt, betrachten, wozu der Vergleich mit dem Punkt Anlaß

geben könnte. Diese Auslegung ist jedoch durch das im corpus articuli Gesagte völlig ausgeschlossen. Die Negation in der Definition der Ewigkeit bezieht sich auf die Zeitordnung als ganze, da diese eine Geschehensabfolge zur Voraussetzung hat. Das wird durch die Antwort bestätigt, die Thomas (I q. 10, a. 2) auf einen Einwand (arg. 4) gibt. Dort wird gesagt: ‚de Deo dicuntur in Scripturis verba praesentis temporis, praeteriti et futuri. Ergo Deus non est aeternus.' Darauf Thomas (ad 4): ‚dicendum, quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum eius aeternitas omnia tempora includit; non quod ipse varietur per praesens, praeteritum et futurum.' Die Aussagen über Gott in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind demnach keine Aussagen über Gott selbst, als ob er durch verschiedene Zustände oder Zeiten hindurchginge, sondern beruhen auf unserer Auffassungsweise (vgl. ad 3).

6. In Artikel 4 der folgenden Quaestio (I q. 11, a. 4) wird gefragt, ob Gott im höchsten Maße eins sei (utrum Deus sit maxime unus) und dagegen geäußert (arg. 1): ‚unum ... dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus', d. h., als eins kann man nur benennen, was nicht geteilt ist. Negationen lassen aber kein Mehr oder Weniger zu. In seiner Antwort (ad 1) bemerkt Thomas: ‚licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus.' D. h., obwohl die Privation, das formale Nicht-Bestehen einer aktuellen Teilung, kein Mehr oder Weniger zuläßt, so läßt doch das positive Gegenteil der aktuellen Teilung, wodurch diese ausgeschlossen wird, ein Mehr oder Weniger zu, denn (vgl. corp. art.) das Einfache schließt nicht nur die aktuelle Teilung, sondern auch deren Möglichkeit aus. Die Redeweise „mehr oder weniger eins" richtet sich demnach nicht nach der formalen Ausschließung der Teilung, sondern nach dem, was deren ontologischer Grund ist, und dieser läßt ein Mehr oder Weniger zu, so daß eine solche Redewendung von daher sinnvoll ist.

7. In I q. 12, a. 7, wird gefragt: ‚Utrum videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant'? und in arg. 1 für eine comprehensio Phil. 3,12 in der Vulgata-Fassung geltend gemacht:

‚Sequor autem, quo modo comprehendam.' Die Antwort ad 1 stellt heraus, ‚quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu, nec aliquo alio; quia cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est. Et sic de comprehensione quaeritur. Alio modo comprehensio largius sumitur secundum quod comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud (Cant. 3, 14): Tenui eum, nec dimittam. Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione.'

Das Wort comprehensio kann zweifach verstanden werden. Einmal im strengen und eigentlichen Sinn, nach dem etwas in einem Umgreifenden eingeschlossen wird. So kann es in keiner Weise auf Gott angewandt werden, weder in bezug auf den Verstand noch auf etwas anderes; denn da er unendlich ist, kann er von nichts Endlichem eingeschlossen werden, so daß etwas Endliches ihn auf unendliche Weise fassen könnte, wie er selbst unendlich ist. So aber wird hier die Frage nach der comprehensio, der Erfassung, dem Begreifen, gestellt. Zum anderen Mal aber nimmt man comprehensio im weiteren Sinn, sofern man darunter das Gegenteil von Verfolgen, Nachjagen versteht. Wenn nämlich einer jemanden faßt, ihn festhält, sagt man auch, er habe ihn ergriffen. Und in diesem Sinn wird Gott von den Seligen ergriffen, gemäß der Stelle Cant. 3, 14: Ich halte ihn und lasse ihn nicht mehr. Der Sinn eines Wortes ist u. a. auch durch den Kontext bestimmt, in dem es verwandt wird, und ändert sich mit diesem. Darum muß die Verwendung eines solchen Wortes in einer Lehraussage auch auf solche Sinnabwandlungen Rücksicht nehmen, sei es auch nur zur Abgrenzung gegenüber abweichenden Auffassungen.

8. Die ganze Quaestio XIII mit ihren 12 Artikeln handelt von den Namen Gottes (*de nominibus Dei*). Sie könnte genauso gut „Vom Reden über Gott" überschrieben sein. Schon die Einleitung stellt den Grundsatz auf: ‚Unumquodque nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus': Ein jedes wird von uns benannt nach der Weise, wie wir es erkennen. Da dies so ist, wird die Analyse der Benennungen und des Sprechens über etwas uns auch Hinweise geben können, wie wir es erkennen und damit auch den Weg ebnen, es selbst zu erkennen. Art. 1 stellt die umfassende Frage: ‚utrum aliquod nomen Deo conveniat?'; ob überhaupt ein Name für Gott anwendbar sei. Die Antwort bezieht sich auf einen Grundsatz des Aristoteles in Perihermeneias lib. I, cap. 1: ‚voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines'; die Phoneme oder Lautgestalten sind Zeichen (Hinweise) auf Denkgestalten, Denkgebilde (Begriffe), und diese stehen zu den Dingen selbst in Ähnlichkeitsbeziehungen. ‚Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus': so zeigt es sich, daß die Lautgebilde die Gegenstände bedeuten durch die Vermittlung der Denkgebilde (Begriffsinhalte) des Verstandes. ‚Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari': In dem Maße und der Weise also, wie etwas von uns durch den Verstand erkannt werden kann, kann es auch von uns benannt werden. ‚Ostensum est autem supra (quaest. praec. art. 11), quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum

excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis': Es wurde aber schon gezeigt, daß wir Gott in diesem Leben nicht durch seine Wesenheit (ohne alle Fremdvermittlung) schauen können; daß wir ihn jedoch aus den Geschöpfen erkennen können, sofern diese auf ihn als ihr Prinzip bezogen sind, und er sie überragt, sowie auf dem Weg der Verneinung. ‚Non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est': nicht aber so, daß ein Name, der ihn bedeutet, die göttliche Wesenheit so ausdrücken könnte, wie sie ist. Die Vermittlung durch das Denkgebilde, den Begriff, geschieht bei Gott nicht nach der Weise einer Definition.

Daraus ergeben sich die Antworten auf arg. 1–3. Ad 1: man kann daher in einem wahren und echten Sinne sagen, Gott sei namenlos oder über alle Namen erhaben. Denn seine Wesenheit ist über alles erhaben, was wir von ihm in Begriffen verstehen und durch Worte bezeichnen können. Ad 2: Thomas geht hier auf die schon besprochene Schwierigkeit ein, auf Gott abstrakte oder konkrete Bezeichnungen anzuwenden (vgl. oben zu 1; 3, a. 3; hier I 1) und löst sie in der angegebenen Weise. Zugleich betont er, daß beide Bezeichnungsweisen (abstrakte für Gottes Einfachheit, konkrete für seinen vollkommenen Selbstand) hinter seiner Seinsweise zurückbleiben [2].

Arg. 3 bringt Einwände gegen die verschiedenen Wortarten, die wir auf Gott anwenden: Nomina, welche die Substanz mit einer Qualität benennen; Verben und Partizipien, welche die Zeit mitbedeuten; Pronomina, die einen Hinweis oder eine Beziehung einschließen. All das komme Gott nicht zu. Darauf sagt Thomas ad 3: Die Nomina sind im Sinne der schon besprochenen konkreten Bezeichnungen zu verstehen. Sie meinen das suppositum cum natura vel forma determinata in qua subsistit, das selbständig Seiende mit seiner Natur oder bestimmten Form, in der es subsistiert. Die Verba mit ihren Zeitbestimmungen sind auf Gott anwendbar, weil seine Ewigkeit alle Zeit einschließt (ohne sich mit ihr zu erstrecken). ‚Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare, nisi per modum compositorum; ita simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales': Wie wir nämlich die auf einfache Weise subsistierenden Wesen nicht auffassen und bezeichnen können, außer nach der Weise von zusammengesetzten Wesen, so können wir die einfache Ewigkeit nicht verstehen oder im Wort ausdrücken, außer nach der Weise zeitlicher Dinge; dies aber verhält sich so wegen der Gleichheit der Natur unseres Verstandes mit den zusammengesetzten und zeitlichen Dingen

[2] Vgl. *Manthey* (s. o. Anm. 1) 223.

(weil er der Verstand eines körperlichen Wesens ist). Demonstrativpronomina aber werden auf Gott angewandt, weil sie auf das hinweisen sollen, was (von Gott) verstanden wird, nicht auf das, was (von ihm) sinnlich wahrgenommen werden könnte. Im selben Sinne (bezüglich der genannten Wortarten) sind auch die relativen Pronomina zu verstehen [3].

9. Die Frage in I q. 13, a. 2 lautet: ‚Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter?' Was damit genau gemeint ist, ergibt sich erst aus den Darlegungen des corp. art. Dort werden zunächst die Namen Gottes erwähnt, die ihn ausdrücklich negativ oder relativ bezeichnen. Diese bezeichnen ihn nicht in seiner Substanz, in seinem ihm eigenen Sein. Diesbezüglich kommen nur die absoluten und bejahenden Namen in Frage. Aber auch hier gibt es verschiedene Meinungen, nach denen solche Namen, wie gut, weise, lebendig, bezüglich Gottes nur einen negativen Sinn haben, indem sie das Gegenteil (schlecht, dumm, tot) von Gott fernhalten sollen, oder nach denen solche Namen Gott nur relativ, nämlich als Ursache solcher Geschöpfe (die gut, weise, lebendig sind) bezeichnen sollen [4].

Beide Auffassungen werden zurückgewiesen, weil weder die eine noch die andere einen Grund dafür angeben kann, warum man gewisse Bezeichnungen auf Gott anwenden kann, andere aber nicht. Denn man kann Gott zwar gut, nicht aber einen Körper nennen, obwohl Gott auch Ursache der Körper ist und obwohl mit der Bezeichnung Körper nach dieser Theorie auch die bloße Potentialität der Materie abgewehrt werden könnte. Ferner würde eine solche Interpretation der Absicht der über Gott Redenden widersprechen. Denn wenn sie Gott lebendig nennen, meinen sie damit etwas anderes, als daß er bloß Ursache der Lebewesen oder verschieden von unbelebten Körpern sei.

Solche Namen bezeichen vielmehr die göttliche Substanz selbst und sagen über Gott etwas auf substantielle Weise aus, obwohl das, was sie von ihm darstellen, hinter seiner Seinsweise zurückbleibt (deficiunt a repraesentatione eius). Die Namen bezeichnen Gott nämlich nach der Weise, wie unser Verstand ihn erkennt. ‚Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant': Unser Verstand aber erkennt Gott aus den Geschöpfen und darum so, wie diese ihn vergegenwärtigen. ‚Ostensum est autem supra (q. 3, a. 2) quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus': Es wurde aber oben gezeigt, daß Gott alle Vollkommenhei-

[3] Vgl. *Martinelli* (s. o. Anm. 1) 55–57.
[4] Vgl. *Manthey* 224–225.

ten (alle positiven Seinsgehalte) der Geschöpfe in sich vorausenthält, als ein schlechthin und allseitig vollkommenes Wesen. ‚Unde quaelibet creatura in tantum eum repraesentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet': so daß jedes beliebige Geschöpf ihn so weit vergegenwärtigt und ihm so weit ähnlich ist, als es irgendeine Vollkommenheit (eine positive Seinsweise und ein positives Sein) hat; ‚non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei, vel generis; sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt; cuius tamen aliqualem similitudinem consequuntur': nicht jedoch so, daß es ihn wie ein Wesen derselben Art oder Gattung vergegenwärtigen würde; sondern vielmehr als überragendes Prinzip, hinter dessen Form die Wirkungen zurückbleiben, von der und zu der sie aber eine gewisse Ähnlichkeit erhalten. So bezeichnen die genannten Namen zwar die göttliche Substanz, jedoch unvollkommen, wie auch die Geschöpfe sie nur unvollkommen vergegenwärtigen. ‚Cum igitur dicitur, *Deus est bonus*, non est sensus, Deus est causa bonitatis; vel Deus non est malus. Sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo; et hoc quidem secundum modum altiorem': Wenn man also sagt: „*Gott ist gut*, ist der Sinn nicht: Gott ist Ursache des Gutseins; oder: Gott ist nicht schlecht; sondern der Sinn ist: Das, was wir in den Geschöpfen Gutsein nennen, existiert zuvor schon in Gott, und zwar auf eine höhere Weise (als in den Geschöpfen). ‚Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum, inquantum causat bonitatem; sed potius, e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit; secundum illud Augustini (De doctr. christ. lib. I, cap. 32): ‚inquantum bonus est, sumus': Darum ist die Folgerung nicht, daß Gott das Gutsein zukommt, insofern er Ursache der Gutheit ist; sondern vielmehr umgekehrt: weil er gut ist, strömt er Gutheit aus in die Dinge; nach dem Ausspruch Augustins: Weil er gut ist, sind wir.

In der Antwort (ad 2) auf den Einwand (arg. 2), daß wir Gott nur mittelbar nach dem benennen können, was von ihm ausgeht, trifft Thomas die von ihm oft gebrauchte Unterscheidung, ‚quod in significatione nominum aliud est quandoque *a quo* imponitur nomen ad significandum; et aliud, *ad quod significandum nomen* imponitur': bei der Bedeutung, die ein Name (ein Wort) hat, ist zuweilen das, wovon man den Namen hergenommen hat, etwas anderes als das, was man mit ihm bezeichnen will, d. h. die Etymologie ist nicht immer identisch mit dem, was man mit einem Wort bezeichnen will[5].

[5] Vgl. auch Thomas Aq. In III Sent. dist. 6, q. 1, a. 3, c.: ‚Dicendum quod in quolibet nomine est duo considerari: scilicet id a quo imponitur nomen, quod dicitur qualitas nominis; et id cui imponitur, quod dicitur substantia nominis. Et nomen, proprie loquendo, dicitur *significare* formam sive qualitatem, a quo imponitur nomen; dicitur vero *supponere* pro eo cui imponitur.'

10. Schon bei der Anwendung abstrakter und konkreter Namen auf Gott (I q. 13, a. 1, ad 2) hat Thomas zwischen dem, *was* ein Name bezeichnen soll, und der Art, *wie* er bezeichnet, unterschieden. Diese Unterscheidung spielt auch bei der Frage (I q. 13, a. 3), ‚utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie?': ob es Namen gibt, die in ihrem eigentlichen Sinne auf Gott anwendbar sind, eine Rolle, entsprechend dem Grundsatz, daß wir die Dinge bezeichnen, wie wir sie erkennen. Die Wirklichkeiten aber, die uns Kenntnis von Gott geben, sind Wirklichkeiten dieser Welt, und dementsprechend bezeichnen wir sie. In den Bezeichnungen, die wir auf Gott anwenden, müssen wir daher das eine wie das andere beachten: ‚scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et huiusmodi; et modum significandi': die bezeichneten positiven Gehalte, wie Gutheit, Leben und dergleichen, und die Bezeichnungsweise. ‚Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis et per prius dicuntur de eo': Was also den Gehalt selbst angeht, der durch solche Namen bezeichnet wird, so kommt er Gott im eigentlichen Sinne zu, ja sogar eigentlicher als den Geschöpfen, und er muß ihm zuerst zugesprochen werden (denn die Geschöpfe haben ihn von Gott, wo er zuerst und ursprünglich ist). ‚quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo. Habent enim modum significandi qui creaturis competit': was jedoch die Bezeichnungsweise angeht, so wird diese von Gott nicht im eigentlichen Sinne ausgesagt. Denn diese Weisen der Bezeichnung kommen den Geschöpfen zu (rühren von der Seinsweise dieser Gehalte in den Geschöpfen her) [6].

11. Nun gibt es aber (arg. 1) auch Namen, die Gott nicht einmal vom bezeichneten Inhalt her zuerteilt werden können, wie Stein, Löwe und dergleichen. Die Antwort (ad 1) bringt daher eine wichtige Ergänzung des corp. art. Ein Teil nämlich der Namen bezeichnet die Gehalte, die von Gott in die Geschöpfe ausgegangen sind so, daß die unvollkommene Seinsweise, mit der die Geschöpfe an jenen göttlichen Gehalten teilnehmen, in der Namensbezeichnung selbst mit eingeschlossen ist. Stein z. B. besagt etwas auf materielle Weise Seiendes. Solche Namen können natürlich nur metaphorisch von Gott ausgesagt werden. ‚Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione; ut *ens, bonum, vivens,* et huiusmodi. Et talia proprie dicunter de Deo': Ein anderer Teil der Namen jedoch bezeichnet die Vollkommenheiten (positiven Gehalte) absolut (an sich), ohne daß irgendeine Teilhabe-Weise in der Bezeichnung eingeschlossen wäre; wie etwa Seiendes, Gut, Lebender und ähnliche. Solche Namen

[6] Vgl. *Manthey* 218–219.

werden von Gott im eigentlichen (nicht bloß metaphorischen) Sinn ausgesagt.

Wenn solche Namen zuweilen dennoch von Gott verneint werden, wie es in der negativen Theologie geschieht (arg. 1), so beruht das auf der Tatsache, daß jene Gehalte in Gott auf höhere Weise verwirklicht sind (als dies die Namen selbst nahelegen). Daher die Ausdrücke des Dionysius (Pseudo-Dionysius), daß Gott „über aller Substanz und allem Leben ist" (ad 2).

Die Unterscheidung von Namen, die positive Gehalte absolut, losgelöst von endlichen Existenzweisen, besagen, und solchen, die diese endlichen Weisen schon im Namen und Begriff ausdrücken, läßt sich – in einer späteren Sprache – so formulieren: transzendental-ontologische (auch transzendental-anthropologische) Begriffe lassen sich von Gott im eigentlichen, kategoriale Begriffe nur im metaphorischen Sinne aussagen. Letzteres ist möglich, weil der kategoriale und als solcher endliche Begriff dennoch transzendentale, also an sich unendliche Gehalte enthält, sie aber konkretisiert, partikularisiert und (nur) so verendlicht.

12. Wenn alle positiven Gehalte, die wir von Gott aussagen, in ihm in höherer Weise als in den Geschöpfen verwirklicht sind, d. h. aber in vollkommener Identität, dann entsteht notwendig die Frage, ob die jenen Gehalten entsprechenden Namen nicht synonym werden [7]. Dieser Frage geht der Art. 4 der Quaestio 13 nach. Die Synonymität liegt nahe. Denn jene Namen bezeichnen genau dasselbe in Gott: ‚omnino idem significant in Deo' (arg. 1). Die Lösung des Problems wird in corp. art. nach demselben Prinzip gefunden, das schon bisher die Untersuchungen über die Namen Gottes leitete: ‚Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen': Der bestimmte Gehalt nämlich, den ein Name (ein Wort) bezeichnet, ist das, was der Verstand von der durch das Wort bezeichneten Sache begriffen (in einer Begriffsgestalt erfaßt) hat. ‚Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procendentibus a Deo in creaturas': Unser Verstand aber erkennt Gott aus den Geschöpfen und formt so, um ihn zu erkennen, Begriffsgestalten, die den von Gott in die Geschöpfe ausgehenden Vollkommenheiten (positiven Gehalten) angemessen sind. ‚Quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter; in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter': Diese positiven Gehalte existieren in Gott voraus (d. i. nicht der Zeit, sondern dem ontologischen Range nach!), und zwar geeint und einfach (in Einheit und Einfachheit); von den Geschöpfen aber werden sie in zerteilter und vielfacher Weise aufgenommen.

[7] Vgl. *Manthey* 225; *Martinelli* 59.

‚Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri, respondet unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum': Wie daher den verschiedenen Vollkommenheiten der Geschöpfe ein einfaches Prinzip entspricht, das durch die verschiedenen Vollkommenheiten der Geschöpfe auf verschiedene und vielfache Weise vergegenwärtigt wird, so entspricht den verschiedenen und vielfachen Begriffen unseres Verstandes *ein* vollkommen Einfaches, das diesen Begriffen gemäß (nur) unvollkommen verstanden (dem Verstand nur unvollkommen vergegenwärtigt) wird. ‚Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma': Daher sind die auf Gott angewandten Namen, obwohl sie *eine* Wirklichkeit bezeichnen, da sie diese Wirklichkeit durch *viele* und verschiedene Begriffsgestalten bezeichnen, dennoch keine Synonyma. Synonyma nämlich sind (verschiedene) Namen, die *eine* Sache mit *demselben* Begriffsinhalt bezeichnen. Wenn sie nämlich – wie bei den Gottesbezeichnungen – *eine* Sache durch die Vermittlung *verschiedener* Begriffsinhalte bezeichnen, dann ist ihre Bedeutung nicht ursprünglich und an sich auf *eines* hinweisend: ‚non primo et per se unum significant' (ad 1).

Man könnte dem entgegenhalten: ‚Ratio cui non respondet aliquid re, est vana. Si ergo istae rationes sunt multae, et res est una, videtur quod rationes istae sint vanae' (arg. 2): Wenn einem begrifflichen Gehalt nicht etwas in Wirklichkeit entspricht, ist der Begriff leer. Wenn also jene Begriffe viele sind, und die Sache, die Wirklichkeit, nur eine, scheint es, jene Begriffe seien leer. Das ist jedoch nicht der Fall. ‚Rationes plures horum nominum non sunt cassae et vanae; quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia huiusmodi multipliciter et imperfecte repraesentatum' (ad 2): Die begriffliche Vielheit solcher Benennungen ist nicht vergeblich oder leer, da ihnen allen eine *Wirklichkeit* entspricht, die allerdings eine einfache Einheit ist, die durch alle diese Begriffe auf vielfache und unvollkommene Weise vergegenwärtigt wird.

In arg. 3 wird dem entgegengehalten, daß Gott die höchste Einheit ist: Deus est maxime unus. Dann aber müsse er in Wirklichkeit und dem Begriffe nach eins sein. Thomas antwortet darauf (ad 3), ‚quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite': Gerade das gehört zur vollkommenen Einheit Gottes (die nicht mit abstrakter Armut verwechselt werden darf), daß die Gehalte, die in anderen Wesen vervielfältigt und verteilt vorhanden sind, in ihm

einfach und eins sind. ‚Et ex hoc contingit quod est unus re et multiplex secundum rationem; quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repraesentant': Und daraus ergibt sich, daß er eins in Wirklichkeit, aber vielfach dem (nämlich unserem) Begriff nach ist; weil unser Verstand ihn (nicht in direkter Schau, sondern) auf so vielfältige Weise (begrifflich) erfaßt, wie die Dinge ihn auf vielfältige Weise vergegenwärtigen. Die geforderte objektive Entsprechung zu unseren Begriffen wird demnach durch die alle Vielheit transzendierende, aber auch alles umfassende Einheit und Einfachheit Gottes erfüllt.

13. Der folgende Artikel (I q. 13, a. 5) steuert direkt die Frage der Aussagbarkeit der für Gott verwandten Begriffe, die doch aus dem geschöpflichen Bereich stammen, an. Die entschiedene Antwort lautet: Es ist unmöglich, über Gott und die Geschöpfe etwas univok, im vollkommen selben Sinne, auszusagen (corp. art.). Die Begründung ergibt sich aus dem Vorangegangenen: Die Seinsweise der Vollkommenheiten (Seinsgehalte) in Gott ist grundlegend anders als in den Geschöpfen, von denen unsere Begriffe stammen (s. oben zu a. 4). ‚Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam, secundum rationem definitionis, ab aliis; puta cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia, et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi': Wenn wir also ein Wort, das auf eine Vollkommenheit (einen positiven Seinsgehalt) hinweist, von einem Geschöpf (einem Wesen der von Gott verschiedenen Welt) aussagen, bezeichnet es diesen Gehalt als einen, der Definition gemäß, von anderen Gehalten verschiedenen Gehalt; so bezeichnen wir mit dem Worte „weise", wenn wir es von einem Menschen aussagen, einen Gehalt, der verschieden ist von der Wesenheit dieses Menschen, von seinem (Wirk)vermögen, von seinem aktuellen Sein (Existieren) und allem derartigen. , Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius': Wenn wir jedoch dieses Wort von Gott aussagen, wollen wir damit nicht etwas von seiner Wesenheit oder seinem (Wirk)vermögen oder seinem aktuellen Sein verschiedenes bezeichnen. , Et sic, cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem': Und wenn wir so das Wort „weise" von einem Menschen aussagen, umgrenzen und umgreifen wir gewissermaßen den so bezeichneten Sachgehalt; nicht aber wenn wir (den Gehalt) von Gott aussagen; sondern (dann) beläßt er die bezeichnete Sache (Wirklichkeit) unumgriffen und als die

Wortbedeutung überschreitend. ‚Unde patet quod non secundum eamdem rationem hoc nomen, *sapiens*, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis': Daraus ist ersichtlich, daß dieses Wort „weise" von Gott und den Geschöpfen nicht in derselben Weise und im selben Sinne ausgesagt wird. Und ebenso verhält es sich bei allen (Prädikaten und Worten).

Folgt daraus die Äquivokation, das Auseinanderfallen der Begriffsinhalte trotz des gemeinsamen Namens, was zur Folge hätte, daß von Gott nichts erkannt, nichts bewiesen werden könnte, da jeder Mittelbegriff in zwei Begriffe zerfallen würde? Das lehnt Thomas ab. Die Lösung des Problems ist für ihn, ‚quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis, secundum analogiam, id est, proportionem': daß solche Worte (wie die genannten) von Gott und den Geschöpfen der Analogie oder einem Verhältnis gemäß ausgesagt werden. (Das bedeutet nicht, daß von Gott nur Verhältnisbegriffe ausgesagt werden könnten [vgl. oben zu q. 13, a. 2], sondern nur, daß die Berechtigung, von Gott etwas auszusagen, auf dem Verhältnis der Geschöpfe zu Gott beruht.) ‚Quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones': Alles, was von Gott und den Geschöpfen ausgesagt wird, wird ausgesagt, insofern die Geschöpfe als auf ihr Prinzip und ihren Urheber hingeordnet sind, in dem alle Vollkommenheiten der Dinge in höherer Weise vorausexistieren. ‚Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem':Diese Art der Gemeinsamkeit liegt in der Mitte zwischen der reinen Äquivokation (bloßen Worteinheit) und der einfachen Univokation (vollkommenen Begriffseinheit). ‚Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum': Was nämlich auf analoge Weise ausgesagt wird, enthält nicht einen mit sich vollkommen *einen* begrifflichen Gehalt, wie es bei den univoken Begriffen der Fall ist, aber auch nicht vollkommen verschiedene Begriffsgehalte, wie bei den äquivoken Worten, sondern das Wort (Prädikat), das auf mehrfache Weise ausgesagt wird, bedeutet verschiedene Beziehungsweisen zu einem Einen und Selben [8].

14. Die in dem folgenden Artikel (I q. 13, a. 6) gestellte Frage, ‚utrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo?', ob die Namen früher von den Geschöpfen als von Gott ausgesagt werden, scheint nach dem bisher Gesagten eindeutig entschieden zu sein, daß wir nämlich die Namen zuerst von den Geschöpfen aussagen, da wir die

[8] Vgl. *Manthey* 219–221; *Martinelli* 60–64; *Mondin* 29–33.

Dinge so benennen, wie wir sie kennen (arg. 1). Die Antwort muß jedoch differenzierter gegeben werden. Zunächst betont das corp. art., daß bei allen analogen Aussagen (die also in ihrer je verschiedenen Anwendung keine vollkommen einheitliche Bedeutung haben) die Beziehung auf *einen* Bezugspunkt hin notwendig ist und daß daher dieses Eine in der Definition, der bestimmten Begriffsgestalt (ratio nominis) aller analogen Aussagen vorkommen muß. Wenn daher ein Name nur durch die Beziehung zur Definition einer anderen Sache bestimmt werden kann, so kommt er der ersten Sache nur sekundär, der zweiten aber primär zu. Das ist der Fall bei allen metaphorischen, bloß übertragenen Ausdrücken, die ohne Beziehung zu einer anderen Sache nicht verständlich gemacht werden können. Sie werden früher von den Geschöpfen als von Gott ausgesagt. Bei den nicht-metaphorischen Namen wäre es ebenso, wenn sie von Gott nur im kausalen Sinn ausgesagt würden. Das Gutsein Gottes könnte dann nicht ohne Beziehung auf das geschöpfliche Gutsein ausgesagt werden. Das ist aber nach Art. 2 nicht der Fall. Das Gutsein kommt Gott wesenhaft, auch ohne Verursachung geschöpflichen Gutseins zu.

Die aus arg. 1 verbleibende Schwierigkeit ist durch die Unterscheidung der gegenständlichen und der sprachlichen Dimension zu beheben: (corp. art.:) ‚dicendum est quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis; quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est' (a. 3): Was die durch Name und Wort bezeichnete Wirklichkeit angeht, so werden die (nicht-metaphorischen) Namen früher von Gott als von den Geschöpfen (d. h. als zuerst in Gott bestehend) ausgesagt, weil die betreffenden Vollkommenheiten von Gott in die Geschöpfe fließen (d. h. von Gott her in den Geschöpfen begründet sind); was aber die Namensgebung angeht, so werden diese Namen (Sprachbezeichnungen) von uns zuerst den Geschöpfen gegeben, die wir zuerst (früher als Gott) erkennen. Darum verbleibt diesen Namen auch die Bezeichnungsweise, die den Geschöpfen entspricht, wie oben (a. 3) gesagt wurde. In diesem Sinne wird arg. 1 zugegeben (ad 1).

15. Ein weiteres Problem bringen die relativen Namen Gottes mit sich, da Gott ewig, die Geschöpfe aber zeitlich sind [9]. Sind nun die Relationsbezeichnungen Gottes als ewige oder als zeitliche zu verstehen? ‚Utrum nomina quae important relationem ad creaturas dicantur de Deo ex tempore (I q. 13, a. 7). Ob die Namen Gottes, die eine Beziehung zu den Geschöpfen mit sich bringen, von Gott mit der

[9] Vgl. *Manthey* 223–224.

Zeit anhebend ausgesagt werden. Solche Bezeichnungen sind z. B. Schöpfer, Herr, aber auch Wissen und Liebe, die sich auch auf die Geschöpfe erstrecken. Thomas entscheidet sich dafür, daß manche dieser Namen von Gott in der Zeit, nicht von Ewigkeit her ausgesagt werden. Es ist hier nicht der Ort, die Relationslehre des Aquinaten darzulegen. Es sei nur die Schlußfolgerung festgehalten, daß Gott nicht Bestandstück der geschöpflichen Ordnung ist, so daß zwar die Geschöpfe wirklich auf ihn, nicht aber er wirklich auf sie bezogen ist; daß jedoch die Beziehung der Geschöpfe zu ihm für uns begründet, daß wir auch ihm – in unserem Denken – eine Beziehung zu den Geschöpfen beilegen. Da diese Beziehung keine Realität in Gott selbst ist, besteht kein Hindernis, Gott auch zeitliche Beziehungen beizulegen.

Der Einwand in arg. 1 geht davon aus, daß alle Namen Gottes seine Substanz, die ewig ist, ausdrücken und ihm daher nur von Ewigkeit her zukommen können. Die Antwort (ad 1) unterscheidet zwischen relativen Namen, die primär und direkt die Beziehung (wie Herr – Knecht) ausdrücken und daher die Substanz nur indirekt, als Voraussetzung, und anderen (wie Schöpfer, Erlöser), welche zunächst eine Tätigkeit und damit die Substanz Gottes meinen, die Beziehung aber nur als deren Folge. Beide Arten von relativen Namen gelten von Gott, und zwar soweit sie eine Beziehung ausdrücken, zeitlich, soweit sie die Substanz Gottes meinen, aber ewig. Die Antwort ad 3 betrifft die relativen Namen, die sich auf intentionale Tätigkeiten in Gott (operatio intellectus et voluntatis) beziehen. Da diese Tätigkeiten im Tätigen selbst sind, gelten die entsprechenden Namen Gottes von Ewigkeit her (ab aeterno). Soweit jedoch in den Namen solcher Tätigkeiten eine von Gott verschiedene Wirkung mitverstanden wird (wie bei Erlöser, Schöpfer), gelten die Namen ex tempore (mit dem zeitlichen Beginn der Wirkung). Die ewige oder zeitliche Geltung solcher Bezeichnungen richtet sich demnach streng nach dem, was mit den Namen jeweils genau gemeint ist.

16. Die aus I q. 13, a. 2, ad 2 bekannte Unterscheidung dessen, wovon eine Benennung entnommen, und dessen, wozu sie zur Benennung gebraucht wird, spielt auch in der folgenden Frage (I q. 13, a. 8) ‚utrum hoc nomen, Deus, sit nomen naturae?': ob der Name „Gott" die Natur Gottes bezeichne, eine entscheidende Rolle. Beides: wovon eine Bezeichnung entnommen wird und wozu sie verwandt wird, kann zusammenfallen oder auseinandertreten. Wie wir nämlich die Substanz einer Sache aus ihren Eigenschaften und Tätigkeiten erkennen, so können wir sie auch von irgendeiner Tätigkeit oder Eigenschaft her benennen. ‚Sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, quia laedit pedem; non tamen hoc nomen

impositum est ad significandum hanc, sed substantiam lapidis': So benennen wir die Substanz des Steines (lapidis) von einer seiner Tätigkeiten her, weil er an den Fuß stößt (laedit pedem); aber der Name selbst dient nicht als Bezeichnung dieses Tuns, sondern um die Substanz des Steines zu benennen. Ob diese – ins Deutsche nicht übersetzbare – Etymologie stimmt oder nicht, ob man beim Stein von *einer* Substanz sprechen kann oder nicht, ist für die Kennzeichnung des Verfahrens unerheblich. Es gibt solche Beispiele auch in anderen Sprachen, im Deutschen etwa: Spinne, Maulwurf, Winde. ‚Si qua vero sunt, quae secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et huiusmodi, non ab aliis denominantur': Wenn es sich aber um das handelt, was uns an sich selbst bekannt ist, wie Wärme, Kälte, Weiße und dergleichen (nämlich Erfahrungsqualitäten), so werden diese nicht von anderem her benannt. Gott aber ist uns nicht an sich bekannt, sondern nur durch seine Tätigkeiten und Wirkungen, weshalb wir ihn daraus benennen können. In diesem Sinn interpretiert Thomas dann die Bezeichnung ‚Deus'. ‚Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia... Ex hac autem operatione hoc nomen, *Deus*, assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam': Dieser Name kommt von der umfassenden Vorsehung für die Dinge her... Der aus dieser Tätigkeit genommene Name ‚Deus' wird dann zur Bezeichnung der göttlichen Natur gebraucht. Daß diese (und die in arg 1 vorgelegte und ad 1 übernommene) Etymologie nicht stimmt, entkräftet zwar den angestrebten Beweis, aber das dabei angewandte sprachanalytische Verfahren wird hinreichend klar für uns[10].

17. Die Frage im nächsten Artikel (I q. 13, a. 9) lautet: ‚Utrum hoc nomen, Deus, sit communicabile': ob dieser Name, Gott, mitteilbar, d.i. auch auf andere Wesen anwendbar, sei. Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet Thomas zwei Weisen der möglichen Mitteilbarkeit eines Namens, eine im eigentlichen Sinne (proprie), die andere im uneigentlichen, bloß ähnlichen Sinne (per similitudinem). Im eigentlichen Sinne ist der Name mitteilbar, der nach seiner ganzen Namensbedeutung auf viele anwendbar ist, wie die Namen der Art, z. B. des Löwen, allen Individuen der Art mitteilbar ist. Durch Ähnlichkeit aber ist das mitteilbar, was nur nach einigen Elementen der Namensbedeutung (secundum aliquid eorum quae includuntur in nominis significatione) mitteilbar ist, wie etwa ein Wesen Löwe genannt wird, weil es etwas Löwenartiges an sich hat, ohne ein Löwe zu sein. Da nun die Natur Gottes, im eigentlichen Sinne genommen, nicht vervielfältigbar ist, folgt, daß auch der Name „Gott" im eigentliche Sinn und der Wirklichkeit entsprechend (secundum rem)

[10] Vgl. *Manthey* 215–217.

nicht übertragbar ist; übertragbar ist er nur der (irrigen) Meinung nach (secundum opinionem) oder im uneigentlichen Sinn. ‚Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturae, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut *hoc aliquid*, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile; sicut forte est nomen *tetragrammatum* apud Hebraeos. Et est simile si quis imponeret nomen soli, designans hoc individuum': Wenn es allerdings einen Namen gäbe, der Gott nicht aufgrund seiner Natur, sondern ihm als diesem Suppositum, insofern er nämlich als dieses bestimmte Einzelwesen betrachtet wird, gegeben würde, so wäre dieser Name auf jede Weise unmitteilbar, wie es vielleicht der Fall ist beim Tetragramm der Hebräer (gemeint ist der Name Jahwe). Ähnlich ist es, wenn jemand der Sonne einen Namen beilegte, der sie als dieses Individuum bezeichnet.

Das arg. 2 will die Mitteilbarkeit des Gottesnamens daraus erweisen, daß „Gott" kein Eigenname (nomen proprium) ist, da das Wort auch im Plural gebraucht wird. Die Antwort ad 2 gesteht zu, daß „Gott" kein Eigenname, sondern eine Benennung (nomen appellativum) ist, da er Gott wie einen bezeichnet, der die göttliche Natur hat (obwohl er sie ist). Denn die Bezeichnungen folgen – nach dem bekannten Grundsatz – nicht der Seinsweise, die den Dingen in sich selbst zukommt, sondern der Weise, die sie in unserer Erkenntnis haben. Der Wirklichkeit nach aber ist der Name „Gott" nicht mitteilbar.

18. Von Gott kann man nach dem Gesagten in dreifacher Bedeutung sprechen: im eigentlichen und uneigentlichen Sinn und „nach Meinung", nämlich derer, die sich über Gott irren. Wie verhalten sich diese Bedeutungen zueinander? Das ist die Frage in Artikel 10 (I q. 13 a. 10). Thomas antwortet, daß sie weder univok noch äquivok, sondern analog zueinander sind. Das ergibt sich daraus, daß bei der Definition der uneigentlichen die eigentliche Bedeutung verwandt werden muß, aber nicht umgekehrt. Bei der Bedeutung nach Meinung, daß nämlich etwas Gott sei, was in Wirklichkeit nicht Gott ist, wird einer geschöpflichen Wirklichkeit mit dem Wort „Gott" etwas zugeschrieben, was nur Gott selbst zukommt.

Arg. 1 plädiert für die Univozität im Gebrauch des Gottesnamens bei der Aussage über verschiedene Subjekte. Wenn ein Katholik sagt: das Idol ist nicht Gott, und der Heide: das Idol ist Gott, dann widersprechen sie sich. Der Widerspruch aber setzt Univozität des Prädikats voraus. Die Antwort (ad 1) stellt den Grundsatz auf, ‚quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis praedicationem, sed secundum significationem': die Vielfalt der Namen (Begriffswörter) richtet sich nicht nach der Vielfalt der Aussagen (dessen, worüber ausgesagt wird), sondern nach der Vielfalt der (intendierten) Bedeu-

tungen [11]. Das wird an dem Wort „Mensch" verdeutlicht, das nach derselben Bedeutung gebraucht wird, ob es nun wahr oder falsch (vom unrichtigen Objekt, z. B. einem Stein) ausgesagt wird. Anders wäre es, wenn der eine mit dem Wort „Mensch" den Inhalt von „Mensch", der andere den Inhalt von „Stein" verstehen würde. ‚Unde patet quod catholicus dicens, idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti; quia uterque utitur hoc nomine, *Deus*, ad significandum verum Deum': Daraus ist ersichtlich, daß der Katholik, der sagt, das Idol ist nicht Gott, dem Heiden widerspricht, der das bejaht; denn beide bedienen sich dieses Namens „Gott", um einen wahren (wirklichen) Gott zu bezeichnen. ‚Cum enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem': Wenn nämlich der Heide sagt, das Idol ist Gott, bedient er sich dieses Namens nicht in der Bedeutung eines nur vermeintlichen Gottes. ‚Sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur (Ps. XCV, 5): *‚Omnes dii gentium daemonia':* So nämlich würde er etwas Wahres sagen, da auch die Katholiken sich dieses Namens zuweilen in dieser Bedeutung bedienen, z. B. (nach Ps. 95,5): alle Götter der Heiden sind Dämonen.

Die Kontroverse darüber, ob Heide (als Götzenbild-Anbeter verstanden) und Katholik dasselbe mit dem Namen „Gott" meinen, wird in arg. 5 noch einmal aufgenommen und in entgegengesetzter Richtung weitergeführt. ‚Nullus potest significare quod non cognoscit': Niemand kann bezeichnen, was er nicht erkennt. ‚Sed gentilis non cognoscit veram deitatem. Ergo cum dicit, Idolum est Deus, non significat veram deitatem': Der Heide kennt die wahre Gottheit nicht. Wenn er also sagt: das Idol ist Gott, bezeichnet er nicht die wahre Gottheit. ‚Hanc autem significat catholicus dicens unum esse Deum: Gerade diese aber bezeichnet der Katholik, der sagt: es ist *ein* Gott. ‚Ergo hoc nomen, *Deus*, non dicitur univoce, sed aequivoce de Deo vero et de Deo secundum opinionem': Also wird dieser Name „Gott" nicht univok, sondern äquivok vom wahren Gott und dem Gott der Meinung nach ausgesagt. Thomas antwortet (ad 5): Die Natur Gottes, wie sie an sich selbst ist, erkennt weder der Katholik noch der Heide, sondern beide erkennen sie nach einer gewissen Weise der Kausalität oder des Vorrangs oder der Abweisung (remotionis) (unpassender Prädikate), wie oben gesagt wurde (q. 12, a. 2). ‚Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc

[11] Vgl. dazu auch Thomas Aq., In I Poster. Analyt. c. 2, lect. 4, nr. 6: Definitio enim est ratio, quam significat nomen, ut dicitur in IV Metaphysicae [Comm., lect. 16]; *significatio* autem nominis accipienda est *ab eo, quod intendunt communiter loquentes* per illud nomen significare, unde et in II Topicorum [c. I, 5 et c. II, 5] dicitur, quod *nominibus utendum* est, *ut plures utuntur.*

nomen, *Deus,* cum dicit: Idolum est Deus, in qua accipit ipsum catholicus, dicens: Idolum non est Deus. Si vero aliquis esset, qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret: nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus': Und dem entsprechend kann auch der Heide dieses Wort „Gott" in derselben Bedeutung annehmen (gebrauchen), wenn er sagt: das Idol ist Gott, wie der Katholik, der sagt: das Idol ist nicht Gott. Wenn es aber jemand gäbe, der Gott in gar keiner Weise erkennen könnte, könnte er ihn auch nicht benennen, es sei denn vielleicht so, wie wir Namen bilden für das, was wir nicht kennen (fingierte Namen).

Soweit Thomas. Seine Darlegung über die Permanenz der identischen Wortbedeutung im Aussagengebrauch verlangt jedoch eine weitere Erörterung. Das allgemeine Prinzip (ad 1), wonach die Einheit oder Vielheit der Namen sich nicht nach der Einheit oder Vielheit der Aussagen, sondern nach den intendierten Bedeutungen der Worte richtet, wird man nicht bestreiten können. Die Frage ist jedoch, ob bei der Verwendung der Wörter in den Aussagen nicht in manchen Fällen eine Bedeutungsänderung eintritt. Bei den anerkannt univoken Aussagen gibt es keine Schwierigkeit. Wie aber ist es, wenn verschiedene Arten von Ausdrücken (eigentliche, uneigentliche, nach Meinung) miteinander in Konkurrenz treten? Die Antwort, daß diese Ausdrucksarten untereinander analog seien, trifft zwar zu, aber die Frage ist, welche der Bedeutungen bei den Ausdrücken nach Meinung als die eigentliche oder wahre angesehen wird. Und darüber besteht unter der Voraussetzung einer irrigen Meinung ein Dissens. Beide, Katholik und Heide, intendieren mit ihrer Aussage einen wahren, wirklichen Gott; aber was sie darunter verstehen (eben die Wortbedeutung), ist etwas Verschiedenes. Man ist versucht zu sagen etwas Grundverschiedenes, was jedoch nicht zutreffen dürfte. Die beiden verbinden mit dem Wort „Gott" trotz aller Unterschiede auch Gemeinsames. Erst wenn dieses Gemeinsame durch eine gründliche Sprachanalyse des einzelnen Falles gefunden ist, kann die beiderseitige Position definiert und diskutiert werden. Die Kennzeichnungen „wahrer" Gott oder Gott „nach Meinung" sind jedoch keine Bestandteile des Prädikatsbegriffes „Gott", sondern Kennzeichnungen der angenommenen oder bestrittenen Konformität des Begriffes mit der Wirklichkeit, also Reflexionsurteile, die den jeweils bestimmten Begriff des Prädikats bereits voraussetzen und daher ungeeignet sind, die Frage zu entscheiden, ob Katholik und Heide dasselbe meinen, wenn sie den Satz: das Idol ist Gott, bejahen oder verneinen. Außerdem besteht Grund zu der Vermutung, daß auch durch den Ausdruck „ist Gott" keine uneingeschränkte und unmodifizierte Identität ausgesagt werden soll.

19. Artikel 11 (I q. 13, a. 11) untersucht die Frage, ‚utrum hoc nomen, qui est, sit maxime nomen Dei proprium': ob der Name „der ist" Gott am eigentümlichsten sei. Obwohl der Artikel im Sed contra an die Exodusstelle 3, 13 anschließt, so entwickelt er seinen Gedanken doch unabhängig davon. Drei Gründe nennt Thomas dafür, daß dieser Name Gott am meisten kennzeichnet. ‚Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli conveniat, ut supra ostensum est (q. 3, a. 4), manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum. Unumquodque enim denominatur a sua format': Erstens wegen seiner Bedeutung. Denn er bedeutet nicht irgendeine (besondere) Form, sondern das Sein selbst. Da aber das Sein Gottes seine Wesenheit ist, wie oben gezeigt wurde, ist es klar, daß unter allen Namen dieser Gott am eigentümlichsten bezeichnet. Ein jedes nämlich wird von seiner Form her benannt. (An der zitierten Stelle – q. III a. 4 – aber hieß es: ‚esse est actualitas omnis formae vel naturae': das Sein ist die Wirklichkeit jeder Form und Natur [12].) ‚Secundo propter eius universalitatem': Zweitens wegen seiner umfassenden Allgemeinheit. Denn alle anderen Namen sind entweder weniger allgemein oder, wenn sie gleich allgemein sind, fügen sie eine begriffliche Bestimmung bei, so daß sie das Sein weiter informieren oder bestimmen. Wir können aber Gott in diesem Leben nicht erkennen, wie er an sich selbst ist; darum bleiben wir in jeder weiteren Bestimmung dessen, was wir von Gott denken, hinter der Seinsweise Gottes zurück. Darum sind die Namen, je weniger bestimmt und je allgemeiner, absoluter sie sind, desto mehr dazu geeignet, daß wir sie von Gott aussagen ... Jeder andere Name bestimmt eine Seinsweise der Substanz Gottes, nur dieser Name „der ist" bestimmt keine Seinsweise, sondern verhält sich unbestimmt zu allen. Darum bezeichnet er das unendliche Meer der Substanz selbst. – ‚Tertio vero ex consignificatione': Drittens wegen der Mitbedeutung. Er bezeichnet nämlich das Sein in der Gegenwart. Und das kommt Gott am meisten zu, dessen Sein keine Vergangenheit und Zukunft kennt. Ad 1 gibt zu, daß der Name „Gott" der ihm eigenste Name ist, wenn man auf die Bezeichnungsabsicht (‚id ad quod significandum imponitur nomen') schaut, da „Gott" nicht mitteilbarer Name ist, nicht aber, wenn man auf den Bezeichnungsursprung (‚id a quo imponitur nomen') schaut. Und er fügt hinzu: Noch bezeichnender ist das Tetragramma (Jahwe), da es gebraucht wird, um die Unmitteilbarkeit und Singularität auszudrücken. Wir würden heute sagen: den persönlich in

[12] Vgl. dazu die gründlich informierende Studie von *A. Zimmermann*, ‚Ipsum enim ›est‹ nihil est' (Aristot., Perhermeneias I, c. 3). Thomas von Aquin über die Bedeutung der Kopula, in: Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild (MiscMed 8) (Berlin 1971) 282–295.

der Geschichte Handelnden. Ad 2 geht auf den Einwand ein, daß Gott aufgrund seiner Gutheit universales Prinzip von allem, und also „das Gute" der bezeichnendste Name sei. Dieser Name „das Gute" bezeichnet nach Thomas Gott hauptsächlich, sofern er Ursache von allem ist, nicht aber schlechthin. Das Sein aber absolut genommen geht der Ursache im Denken voraus (esse absolute praeintelligitur causae).

Auf den dritten Einwand, daß Gott von uns nur aus den Geschöpfen erkannt werde, daß daher sein Name die Beziehung zu den Geschöpfen einschließen müsse, antwortet Thomas ad 3, daß dies nicht notwendig für alle Namen aus dem Vordersatz folge. Es genüge, daß der Name den Vollkommenheiten entnommen sei, die aus Gott hervorgehen, deren erste das Sein sei, von dem der Name „der ist" genommen wird.

20. Wenn Gott das Sein ist und dieses Sein keine Zusammensetzung hat, dann scheint keine Aussage positiver Art über Gott möglich zu sein, da eine einfache Form kein Subjekt für eine weitere Bestimmung ist. So arg. 2 im folgenden Artikel (I q. 13, a. 12), der fragt, ‚utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo?': ob über Gott Bejahungssätze gebildet werden können. Thomas bejaht und begründet dies aus der allgemeinen Satzstruktur. In qualibet propositione affirmativa vera oportet quod praedicatum et subiectum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem': In jedem bejahenden wahren Satz muß das Prädikat und das Subjekt ein dem Gegenstande nach irgendwie Identisches und doch dem Begriff nach Verschiedenes bezeichnen. Das gilt für Sätze, die ein Akzidens aussagen, aber auch für Sätze mit einem substantiellen Prädikat. ‚Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subiecto, et differunt ratione': Der Mensch und das Weiße sind offenbar dasselbe Subjekt und dem Begriffe nach verschieden (in dem Satz: dieser Mensch ist weiß). – In heutiger Sprache würde man sagen: x ist ein Mensch und x ist weiß. Die beiden Prädikatsfunktionen werden durch dasselbe x erfüllt (es gibt ein x derart, daß . . .), wobei jedes grammatikalische Subjekt in das unbestimmte Subjekt x und eine Prädikatsfunktion auflösbar ist. – Dasselbe gilt nach Thomas auch von Sätzen wie: ‚Homo est animal. In eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal; et natura rationalis, a qua dicitur homo': Im selben Suppositum (wirklichen konkreten Ganzen) ist (ontologisch gesehen) sowohl eine sinnenfähige Natur, von der es (logisch und sprachlich) Lebewesen (Sinnenwesen) genannt wird, und eine vernünftige Natur, von der es Mensch genannt wird. ‚Sed et in propositionibus in quibus idem praecicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur, inquantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi; quod vero ponit ex parte praedicati, trahit

ad naturam formae in supposito existentis': Aber auch in den Sätzen, in denen dasselbe von sich selbst ausgesagt wird (auch denen, die formal identisch sind, wie z. B.: In Gott ist die Wesenheit das Sein), findet sich das irgendwie, insofern der Verstand das, was er als (grammatikalisches) Subjekt setzt, auf die Seite des Suppositums zieht; was er aber als Prädikat setzt, das zieht er zur Natur der im Suppositum seienden Form. Dieser der begrifflichen Ordnung angehörenden Verschiedenheit entspricht die Pluralität von Prädikat und Subjekt; die Identität des Wirklichen aber bezeichnet der Verstand durch die Komposition beider (die Kopula) [13]. Gott aber ist, in sich selbst betrachtet, ganz und gar eins und einfach; dennoch erkennt ihn unser Verstand nach verschiedenen Begriffen, weil er ihn nicht schauen kann, wie er in sich selbst ist. Obwohl er ihn aber unter verschiedenen Begriffen denkt, erkennt er dennoch, daß all seinen Begriffen ein und dieselbe einfache Wirklichkeit entspricht. Diese Vielheit, die begrifflicher Art ist (secundum rationem), vergegenwärtigt er (repraesentat) durch die Vielheit von Subjekt und Prädikat, die Einheit aber durch die Satzkomposition [14].

Auf den Einwand, jedes Verständnis (intellectus), das den Gegenstand (rem) anders versteht als er ist, ist (urteilt) falsch, antwortet Thomas (ad 3), daß der genannte Satz doppelsinnig ist. Denn „anders" (aliter) kann auf das Objekt (ex parte intellecti) oder auf das urteilende Subjekt (ex parte intelligentis) bezogen werden. Im ersten Sinne würde er bedeuten: Jedes Verständnis, das versteht (urteilt), daß sein Gegenstand anders ist, als er ist, ist falsch. Das aber trifft die Lösung des Artikels nicht, weil der Verstand, der einen Satz über Gott bildet, nicht sagt, daß Gott zusammengesetzt ist, sondern daß er einfach ist. Im zweiten Sinne ist der Satz (der die Falschheit des Verstandes, der anders versteht, als der Gegenstand ist) falsch. Denn anders ist die Weise des Verstandes im Verstehen (Urteilen) als die Weise des Gegenstandes in seinem Sein. Allgemein gesprochen: unser Verstand versteht die materiellen Dinge, die unter ihm sind, auf immaterielle Weise, nicht indem er versteht, sie seien immaterielle, sondern er hat eine immaterielle Weise, sie zu verstehen. Ähnlich versteht er die einfachen Gegenstände, die über ihm sind, gemäß seiner eigenen Weise, nämlich auf zusammengesetzte Weise (composite), nicht aber so, daß er verstehen würde, sie seien zusammengesetzt [15].

---

[13] Vgl. *Zimmermann* (hier: Anm. 12).
[14] Vgl. *Martinelli* 64–66.
[15] Vgl. *Martinelli* 68; *Manthey* 226.

## II

Weitere Sprachanalysen nimmt Thomas – wenn auch nicht überall mit solcher Häufung wie hier – auch sonst vor, insbesondere um Schwierigkeiten zu lösen [16]. Wir wollen hier unseren Bericht abschließen und uns der Reflexion über das gefundene Material zuwenden, um festzustellen, welche Grundsätze für Thomas bei seinem sprachanalytischen Verfahren maßgebend waren. Wir beschränken uns hierbei auf die sprachanalytischen Grundsätze, soweit sie in den besprochenen Texten zur Verwendung kamen. Selbstverständlich haben sie bei Thomas noch andere ontologische und erkenntnistheoretische Voraussetzungen. Wir begnügen uns ferner damit, die Grundsätze nur als Thesen, der Sache nach geordnet, zusammenzustellen und verweisen für die Erklärung auf die Nummern der in Teil I gegebenen Texterläuterungen.

1. Das grundlegende Verständnis der Sprachstruktur ergibt sich daraus, daß die Sprachzeichen (Phoneme, Grapheme) durch die Vermittlung von Denkgestalten (Begriffe) auf die bezeichneten Gegenstände (Dinge) bezogen sind. Grundlage dieser Vermittlung ist die Ähnlichkeit der Denkgestalten mit den Dingen selbst (8).
2. Die Möglichkeit, etwas zu benennen, beruht auf der Möglichkeit, es zu erkennen (8).
3. Unsere Erkenntnisweise hängt ab von unserer Seinsweise und dem Seinsverhältnis, in dem wir zu den Erkenntnisgegenständen stehen (8).
4. Die Sprech- und Benennungsweise folgt nicht der Seinsweise der Dinge, über die wir sprechen, sondern der Weise, wie wir zu ihrer Erkenntnis gelangen (8).
5. Was ein Wort bezeichnet, richtet sich nicht nach dem Gegenstand, sondern nach dem, was der Verstand vom Gegenstand erfaßt, nach dem Begriff vom Gegenstand (9).
6. Das Urteil über die Einheit oder Vielheit von Begriffswörtern (Synonymität) richtet sich nicht nach dem, worüber mit ihnen etwas ausgesagt wird, sondern nach der Einheit oder Vielheit der intendierten Bedeutung (18).
7. In jedem bejahenden einfachen Satz bezeichnen Prädikat und Subjekt etwas der Sache nach Identisches, dem Begriffe nach jedoch Verschiedenes (20).
8. Die Andersheit von Verständnis und Gegenstand kann auf das Verständnis als das Verstandene oder auf die Weise des

[16] *Grabmann* (s. o. Anm. 1) 144, Anm. 73 verweist besonders auf folgende weitere Texte: In I Sent. dist. 22; S. Th. I, q. 31; III q. 16; q. 78; S c. G. I 51; De pot. q. 5.

Verständnisses oder Verstehens bezogen werden. Nur die erste Art der Andersheit begründet den Irrtum (20, Einwand).

9. Das an sich selbst von uns nicht Erkennbare – und darum an sich selbst Unnennbare – kann [bei zutreffenden, hier nicht zu erörternden Voraussetzungen] durch etwas anderes [was zu ihm in Seinsbeziehung steht] erkannt und benannt werden (8).
10. Um eine Bezeichnung für einen Gegenstand zu verwenden, bedarf es eines Grundes; Bezeichnungen sind nicht beliebig (9) [17].
11. Ein solcher Grund ist der Sprachgebrauch (9; 18).
12. Die Sinngebung und Sinndeutung eines Wortes ist abhängig von der Absicht der Redenden (9; 18).
13. Die Verwendung von Bezeichnungen muß sich oft von der Beschränkung auf den ursprünglichen Wortgebrauch lösen (3).
14. Der Sinn eines Wortes wird letztlich durch die Verwendung in einer Aussage bestimmt [18] und so gegebenenfalls auch gegenüber einem anderen Wortgebrauch abgeändert (7).
15. Die Etymologie eines Wortes ist daher nicht immer identisch mit dem, was man mit einem Wort bezeichnen will (9; 16).
16. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Inhalt einer Bezeichnung und der Bezeichnungsweise (10).
17. Die Bezeichnungsweise hängt von der Erkenntnisweise ab (12).
18. Bezeichnungen können einen Gegenstand mehr oder weniger repräsentieren und vergegenwärtigen (9).
19. Bei der Übertragung einer Bezeichnung von einer Sache oder Wirklichkeitsdimension auf eine andere, aufgrund des Inhalts einer Bezeichnung, muß nicht, gegebenenfalls darf nicht auch die Bezeichnungsweise übertragen werden (10).
20. Ob die Bezeichnung einer Sache im eigentlichen oder uneigentlichen Sinn zu verstehen ist, hängt gegebenenfalls davon ab, ob man dabei nur den Inhalt oder auch die Bezeichnungsweise im Auge hat (1; 4; 10; 11).
21. Bezeichnungen, die mit dem Gehalt und unabtrennbar von ihm auch eine Bezeichnungsweise übertragen, die dem Gegenstand, auf den sie übertragen werden, nicht angemessen ist, können für diesen Gegenstand nur im metaphorischen und uneigentlichen Sinn gebraucht werden (11).

---

[17] Zu II 10–12 vgl. auch S. Th. II II q. 85, a. 1, ad 3: significare conceptus suos est homini naturale, sed determinatio signorum est secundum humanum placitum. – S. Th. III q. 60, a. 5, ad 1: etsi idem potest per diversa signa significari, determinare tamen quo signo sit utendum ad significandum, pertinet ad significantem.

[18] Dieser Grundsatz war der Ausgangspunkt für die sog. Suppositionslehre der Scholastik. In der Neuzeit wurde er wieder von Frege entdeckt.

22. Das Reden über Gott erfolgt mit den Mitteln der Sprache über Erfahrungsgegenstände (1).
23. Dies (hier: 22) schließt auch den Gebrauch von bildlich-metaphorischen Ausdrucksweisen ein (4).
24. Die Anwendung unserer Sprache auf Gott verlangt besondere Gebrauchsanweisungen, gegebenenfalls mit Änderung der Syntaktik (1).
25. Solche Anwendungen sind erforderlich für die Anwendung von Substantiven, Verben und Demonstrativpronomen auf Gott (8).
26. Es ist unmöglich, etwas über Gott und die Geschöpfe im univoken, vollkommen selben Sinne auszusagen (13).
27. Analoge Aussagen sind nur möglich durch die Beziehung auf einen gemeinsamen Bezugspunkt (14).
28. Bei manchen Namen ist zwischen der primären Hauptbedeutung und einer sekundären Mitbedeutung zu unterscheiden, was bei der analogen und übertragenen Anwendung zu beachten ist (15).
29. Über Einfaches kann man nur mit Hilfe der Bezeichnungen für Zusammengesetztes und der Negation reden (1; 5).
30. Der Gebrauch einer Negation bezieht sich nicht immer direkt auf Objekte, sondern zuweilen indirekt, durch Korrektur unserer Auffassungweise, indem sie die Übertragung dieser auf die intendierte Weise des Objekts verhindert (5).
31. Aussagen, die, allein vom Objekt her betrachtet, sinnlos erscheinen, können indirekt, durch die Beziehung auf den Grund des betreffenden Objekts, sinnvoll werden (6).
32. Die Ordnung und Abhängigkeit der Sprachbezeichnungen ist nicht identisch und auch nicht notwendig parallel zur gegenständlichen Ordnung des Bezeichneten (14).
33. Übertragbar im eigentlichen Sinne ist ein Name, wenn er auf anderes als das ursprünglich Benannte seiner ganzen Namensbedeutung nach übertragbar ist; im uneigentlichen Sinne aber, wenn nur einige Elemente der Namensbedeutung auf anderes übertragbar sind (17). Vgl. auch hier II 20; 21.
34. Die eigentliche und uneigentliche Bedeutung eines Namens verhalten sich analog zueinander (14; 18). Vgl. auch hier II 27.
35. Namen können als allgemeine Namen einer weiteren Bestimmung bedürftig sein, während sie als besondere Namen eine weitere (einschränkende) Bestimmung ausschließen (2).
36. Eigennamen sind, sofern sie ein bestimmtes Einzelwesen bezeichnen, nicht übertragbar (17).
37. „ist" hat nicht nur die Funktion der Kopula, sondern zuerst eine Eigenbedeutung als Verb, nämlich die Wirklichkeit einer Form oder Natur zu bezeichnen (19). Vgl. auch Anm. 12.

# Arbeiten zur Sprachphilosophie Thomas von Aquins

Von Albert Keller, S. J.

Angesichts des breiten Interesses, das der Sprache in der heutigen Philosophie entgegengebracht wird, mag es überraschen, daß Arbeiten über die sprachphilosophischen Auffassungen Thomas von Aquins nur sehr spärlich zu finden sind.

Abhandlungen über die Geschichte der Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie allgemein (1.1 und 1.2) oder speziell im Mittelalter (2.1, 2.2, 2.3 und 2.4; vgl. auch 2.5 und 2.6) begnügen sich, wenn sie Thomas überhaupt erwähnen, verständlicherweise mit kurzen Hinweisen. Gelegentlich finden sich auch Bemerkungen zur Sprachauffassung Thomas von Aquins in Werken, die seine Philosophie darstellen, besonders wenn sie Fragen der Logik im weiteren Sinn behandeln, also etwa die Analogielehre, das Universalienproblem, die Kategorien oder ähnliches (Literatur dazu in 2.7), wie umgekehrt in sprachphilosophischen Arbeiten bisweilen, allerdings selten genug, Bezug auf Thomas genommen wird (z. B. in 2.8 und 2.9).

Einige Untersuchungen, die sich mit der Thomanischen Lehre vom „Wort", besonders mit ihren theologischen Hintergründen und der Rolle des ‚verbum interius' in der Erkenntnis befassen (3.1, 3.2, 3.3 und – kritisch – 3.4), stellen weniger selbst

---

1. *Zur Geschichte der Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie allgemein*

1.1 *H. Arens,* Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart (Freiburg/München 1955); erwähnt Thomas nicht.

1.2 *E. Coseriu,* Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike zur Gegenwart. Tl. I. Von der Antike bis Leibniz. Vorlesungsnachschrift (Tübingen 1969). Zu Thomas: 90–91; 125–129; 134.

2. *Zur Lehre von der Sprache im Mittelalter*

2.1 *P. Rotta,* La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica (Torino 1909).

2.2 *M. Grabmann,* Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik: MAtl. Geistesleben I (München 1926) 104–147.

2.3 *P. Rotta,* La filosofia del linguaggio nel medioevo: RevFilNeoscol 32 (1940) 453–458.

2.4 *J. Pinborg,* Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter (Münster/Kopenhagen 1967). Hinweise auf Thomas im Text: 42, 45, 48, 56, 68, 150, 177, 248.

(2.5 und 2.6 zur Lehre von der Grammatik)

2.5 *M.D. Chenu,* Grammaire et théologie aux XII$^{e}$ et XIII$^{e}$ siècles: ArchHistDoctrLittMA Bd. 10 (1936) 5–28.

2.6 *R.H. Robins,* Ancient and Mediaeval Grammatical Theory in Europe (London 1951).

2.7 *J.M. Bocheński,* Formale Logik (Freiburg/München $^{3}$1970); (Bibliographie zur Logik des MA 549–567 und 607 f.; Thomas von Aquin 564 f.).

2.8 *M.J. Charlesworth,* Philosophy and Linguistic Analysis, Duquesne Studies, Philosophical Series 9 (Louvain 1959) (207–220: Analysis and Scholasticism).

2.9 *G. Söhngen,* Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache (Freiburg/München 1962).

3. *Zur Philosophie des Wortes bei Thomas*

3.1 *P.L. Bruns,* Metaphysik des Wortes. Diss. (Bonn 1937) behandelt S. 27–52 Thomas und dessen Wortheologie als Grundlage seiner Wortphilosophie.

3.2 *Th. Prufer,* Sein und Wort nach Thomas von Aquin. Diss. (München 1959).

3.3 *B. J. Lonergan,* Verbum. Word and Idea in Aquinas, ed. *D. B. Burrell* (Notre Dame 1967).

3.4 *P. Sheehan,* Aquinas on Intentionality: *A. Kenny* (ed.), Aquinas: A Collection of Critical Essays (London 1970) 307–321, kritisiert die Aristotelisch-Thomani-

die Sprachphilosophie des Aquinaten vor, als daß sie dazu anregen, sich mit seiner Sprachmetaphysik und deren hermeneutischen Konsequenzen auseinanderzusetzen, wie es etwa H.-G. Gadamer vorführt (3.5). Daneben gibt es etliche Arbeiten, die bestimmte philosophische oder theologische Probleme der Thomanischen Philosophie von sprachphilosophischen oder analytischen Gesichtspunkten her angehen, ohne daß sie deswegen als Literatur zur Sprachphilosophie Thomas von Aquins genannt werden könnten (zum Gottesproblem z. B. 4.1, 4.2, 4.3; vgl. auch 4.4).

Dazu wären schon eher drei kleine Untersuchungen zu rechnen, in denen die Thomanische Philosophie mit der Analytischen Philosophie konfrontiert oder mit Sprachphilosophie in Beziehung gesetzt wird (5.1 sowie 5.2 und 5.3).

Zu 5.1: In sehr gedrängter Form legt *Lucien Martinelli* seine ursprünglich als „Conférence Albert-le-Grand 1963" vorgetragenen Überlegungen über „Thomas von Aquin und die Sprachanalyse" dar. Bevor er die heutige analytische Philosophie vorstellt und ihr dann das analytische Vorgehen Thomas von Aquins gegenüberstellt, schildert er die „analyse médiévale" (13–27). Auf sie war ein wesentlicher Teil der damaligen Ausbildung ausgerichtet, besonders der im ‚trivium' zusammengefaßte, der aus Rhetorik, Grammatik und Dialektik bestand. Zunächst stand die grammatische Methode im Vordergrund, die sich vor allem auf Priscian und Donatus stützte. Als dann in der Mitte des 12. Jahrhunderts zu den „Kategorien" und „Peri hermeneias" das übrige logische Werk des Aristoteles bekannt wurde, verlegte sich das Interesse bald weitgehend auf die Logik, etwa die Weisen des Bezeichnens (modi significandi) und die Eigentümlichkeiten der Termini (terminorum proprietates).

Daß Thomas diese neuen Überlegungen kannte, ist kaum zu bezweifeln. In Neapel war sein Lehrer Martin von Dacien, dem man eine ‚Summa modorum' zuschreibt. Außerdem muß er das Standardwerk der mittelalterlichen Termlogik, die ‚Summulae logicales' des Petrus Hispanus, gekannt haben. In allen diesen Traktaten geht es um die Klärung und Untersuchung der alltäglichen Wörter, um ihre Funktion und um ihr Verhältnis zur Wirklichkeit. Gerade die Beziehung der Sprache zur Wirklichkeit wird von den Logikern und Grammatikern des Mittelalters besonders betont. Sie vergessen nicht, daß die Logik allein „nichts erklärt". So steht Thomas nicht allein,

---

sche Theorie der Bedeutung, nach der Wörter Zeichen der geistigen Eindrücke und diese Ähnlichkeiten der Dinge sind.

3.5 *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode (Tübingen ²1965) 399–404.

4. *Untersuchungen zur Thomanischen Gotteslehre aus sprachphilosophischer Sicht*

4.1 *Th. Bonhoeffer*, Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem: BeitrHistTheol 32 (Tübingen 1961). (Theologisch-hermeneutische Arbeit zum Verhältnis von Gottesauffassung und Sprache.)

4.2 *V. Preller*, Divine Science and the Science of God. A Reformulation of Thomas Aquinas (Princeton 1967) unternimmt es angesichts der Schwierigkeiten, die sich von der angelsächsischen Sprachanalyse her für die Aussagen über Gott ergäben, die Thomanische Lehre von Gott umzuformulieren; ähnlich wie im folgenden Werk 4.3 werden besonders Bedenken gegen die Gottesbeweise vorgetragen.

4.3 *A. Kenny*, The Five Ways. St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence (London 1969). Sprachanalytische Untersuchung zur Beweiskraft der „quinque viae" mit Mitteln der Logik und der „Ordinary Language Philosophy".

4.4 Siehe auch die Arbeiten, die *W. Brugger* in seinem Artikel „Sprachanalytische Überlegungen bei Thomas von Aquin" (Anm. 1) anführt.

5. *Thomanische Philosophie und Sprachanalyse oder Sprachphilosophie*

5.1. *L. Martinelli*, Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique (Montréal/Paris 1963) 80 S.

5.2 *J. Roig Gironella*, Filosofía del lenguaje y la filosofía aristotélica de Tomás de Aquino: Pens 28 (1972) 29–79.

5.3 *Ders.*, Algunas notas sobre las relaciones entre filosofía del lenguaje y la metafísica de Santo Tomás: Scritti in onore di C. Giacon. Miscellanea erudita 21 (Padova 1972) 217–257.

wenn er darauf besteht, daß Sprache nicht von der Wirklichkeit getrennt werden darf, indem er feststellt: „Viele sind in bezug auf die Formen dem Irrtum verfallen, weil sie darüber wie über Substanzen sprechen. Dieser Irrtum scheint dadurch zu entstehen, daß die Formen wie Substanzen abstrakt bezeichnet werden, so etwa ‚die Weiße', ‚die Tugend' usw. Deshalb halten manche, die nur der Art des Sprechens folgen, die Formen für Substanzen." De virt. in communi, a. 11 (zitiert S. 26).

Was die gegenwärtige analytische Theorie angeht (29–46), so sieht sie sich verwandten Schwierigkeiten gegenüber. Es genügt der Hinweis auf die Typentheorie *Russells* oder die Stufentheorie der Prädikatenlogik bei Carnap. Überhaupt ist das Interesse an der Analyse der Sprache ein Zug, der Mittelalter und Gegenwart gemeinsam ist. Und manche Probleme haben eine ganz verblüffende Ähnlichkeit. So fällt aus, daß etwa Russells Theorie der Beschreibung (theory of descriptions) zugleich eine Theorie der Benennung und eine Art logische Grammatik der Artikel enthält, ähnlich den Fragen, die Petrus Hispanus in seinen Summulae behandelt, ja daß es sich auch bei Russell um eine Art Theorie der ‚terminorum proprietates' handelt. Russells zweites Instrument der Analyse – die er im übrigen für die einzige Methode einer eigenständigen Philosophie hält – ist die unmittelbare Erkenntnis (knowledge by acquaintance), die nichts anderes besagt, als daß wir einen Satz dann verstehen, wenn alle seine Wörter Dinge bezeichnen, die uns unmittelbar bekannt sind, oder auf solche Dinge zurückgeführt werden können. Dieses Prinzip der Analyse hat zur Folge, daß die Sprache bis in ihre kleinsten Bestandteile zerlegt werden muß (logical atomism). Eine Sprache, die einem solchen Ziel gerecht wird, nimmt notwendigerweise recht ausgefallene Formen an, erlaubt es aber dennoch nicht, die normale Sprache aufzugeben. Wenn einmal diese fundamentale Bedeutung der Alltagssprache erkannt ist – die im Mittelalter offenbar überhaupt nie in Frage stand –, liegt es nahe, daß sich ihr das Interesse zuwendet.

*G. E. Moore*, einer der ersten, der sich diesem Problemkreis zuwendet, war von sich aus eigentlich kein Philosoph. Was ihn zum Philosophen machte, war die Verwunderung – nicht über die Welt, sondern über die Philosophen, die da Dinge sagen, die der gewöhnlichen Einstellung und Erfahrung widersprechen. Und diese Philosophen selbst scheinen oft von ihren Äußerungen nicht ganz überzeugt zu sein. Sie verhalten sich ganz anders, als man aus dem, was sie sagen, vermuten könnte. Warum also sollte das, was Philosophen sagen, eher wahr sein als das, wovon die meisten anderen Leute überzeugt sind? Es ist nicht Aufgabe des Philosophen, wie Moore ihn versteht, andere, nichtempirische Wahrheiten zu finden, sondern zu zeigen, worauf die Äußerungen des Alltags und der Wissenschaft sich beziehen.

Der Punkt, an dem sich die beiden Ansatzpunkte kreuzen und von dem die Wege zur heutigen Analyse ausgehen, ist *Ludwig Wittgenstein*. Für ihn ist zunächst unsere alltägliche Sprache irreführend. Das Ideal wäre eine Sprache, die exakt die Fakten abbildet, sonst nichts. Alles, was darüber hinausgeht, verfällt dem Schweigen. Aber diese Position ist nicht endgültig. Die Suche nach einer idealen Sprache ist zum Scheitern verurteilt. Die Sprache des Alltags kann nicht umgangen werden. Zudem dient sie zu viel mehr als nur zum Abbilden von Fakten. Es bleibt nichts anderes übrig, als die verschiedenen Sprachspiele, in denen sich die verschiedenen Funktionen der Sprache zeigen, zu akzeptieren. Aufgabe des Philosophen ist es, „der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen", Probleme, die aus dem Mißverständnis von Sprachspielen stammen, zu vertreiben. Es gibt keine eigene philosophische Sprache, Philosophie ist keine eigene Wissenschaft neben den anderen.

Nachfolger Wittgensteins in Cambridge ist *John Wisdom*, der seine Aufgabe als Philosoph mit der eines Psychoanalytikers vergleicht. Es geht darum, Probleme zum Verschwinden zu bringen durch den Nachweis, daß man sich durch das äußere Gewand der Sprache täuschen ließ. In Oxford arbeitet in ähnlicher Richtung *G. Ryle*.

Nach seiner Meinung entstehen viele philosophische Probleme dadurch, daß man die Kategorien der Sprache verwechselt. Das Wort „Kategorien" wird von Ryle jedoch nicht in Übereinstimmung mit Aristoteles verwendet, sondern eher im Anschluß an den späten Wittgenstein und seine Sprachspiele.

Eine besondere Art von Sprachspielen untersucht *J. L. Austin.* Die Sprache hat ja nicht nur die Aufgabe, etwas über die Welt zu sagen, zu informieren, sondern sie stellt oft eine eigene Handlung dar, etwa bei Entschuldigungen u. dgl.

Nach diesem Abriß heutiger analytischer Philosophie wendet sich Martinelli Thomas von Aquin zu (47–71). Für diesen als Systematiker liegt die Bedeutung der Sprachanalyse vor allem in der Klärung der Begriffe und der Beachtung der Funktion der Sprache. Kleine Fehler und Ungenauigkeiten bei der Grundlegung eines Systems können sich im Lauf der Zeit zu schwerwiegenden Irrtümern auswachsen. Deshalb richtet sich sein Hauptaugenmerk auf die Klärung dessen, was mit einem Wort gemeint ist und unter welcher Rücksicht es gemeint ist. Dazu zieht er alles, was zu seiner Zeit über die Sprache bekannt ist, heran und verwendet es kritisch.

Aufgrund seines systematisch-theologischen Grundanliegens ist Thomas' Philosophie jedoch keinesfalls Sprachphilosophie. Es ist für Thomas ganz klar, daß nicht die Analyse der Sprache allein zu Erkenntnissen über die Wirklichkeit führt, sondern daß die Sprache, das, was gesagt wird, an der Wirklichkeit gemessen werden muß. Obwohl Martinelli an manchen Beispielen zeigt, wie Thomas bei seiner Analyse vorgeht, kann seine Arbeit nicht viel mehr vermitteln als das Bewußtsein, daß die Sprachanalyse bei Thomas einen wichtigen Platz einnimmt, allerdings allein als Methode der Philosophie, nicht als ihr Gegenstand. Eben deshalb wird auch die sprachphilosophische Auffassung von Thomas selbst in dieser Arbeit nicht erörtert.

Zu 5.2: *Juan Roig Gironella,* Filosofía del lenguaje y la filosofía aristotélica de Tomás de Aquino (Pens 28 [1972] 29–79), geht ähnlich vor. Zunächst umreißt er (29–51) die geschichtliche Entwicklung, die von der Beschäftigung mit der Sprache (vor allem bei L. Hervás y Panduro und Condillac) über die logische Sprachanalyse (Vertreter z. B. B. Russel, A.J. Ayer, Wiener Kreis) zur Sprachphilosophie heute geführt hat, zunächst der formalisierten Sprache (R. Carnap u. a.), dann der normalen Sprache, zur „Filosofía del Lenguaje humano", wie er sagt. Diese ist erforderlich, weil die formalisierte Sprache weder die „gesprochene Sprache" ganz wiederzugeben vermag noch darauf verzichten kann, ihre eigenen ontologischen Voraussetzungen zu bedenken. Er unterscheidet sodann, und das ist wichtig für das Verständnis seiner weiteren Ausführungen, Sprachphilosophie in reflexer und direkter Bedeutung. Die erste hat die Sprache selbst zum Gegenstand, die zweite untersucht das Verhältnis von sprachlichen Ausdrücken zur Wirklichkeit. Diese Philosophie betrachtet die Sprache, die „Mittel" ist, das Denken und durch es die Realität auszudrücken, insofern sie „Rückschlüsse auf eben diese Wirklichkeit erlaubt" (50).

Unter dieser Rücksicht untersucht er nun in der zweiten Hälfte seiner Arbeit (51–77) einige Thesen der „aristotelischen" Philosophie Thomas von Aquins, so zunächst über das Verhältnis von Logik, Physik und Metaphysik und zur Lehre vom Urteil. Der Logiker, so zitiert er Thomas, betrachtet die Dinge, wie sie im Geist sind, der Metaphysiker hingegen, insofern sie Seiende sind. Die als Naturphilosophie verstandene Physik hält sich an einige partikuläre Prinzipien, während die Metaphysik „die ganze Weite der Prinzipien" untersucht. In solchen Überlegungen betreibe Thomas Sprachphilosophie (dafür verwende er auch die Logik), aber er überschreite sie, indem er nach der letzten Bedeutung frage, die den Zusammenhang der Sprache selbst gewährleistet, sowohl zwischen ihren einzelnen Aussagen wie in ihrer zureichenden Begründung, die durch die „realidad existencial" selbst gefordert sei (53).

Was die Lehre vom Urteil angeht, so unterscheidet er das „juicio" als Akt des Denkens, der einem Subjekt ein Prädikat zuschreibt, von der „proposición", dem

äußeren oder sprachlichen Ausdruck dieses Urteils – und entsprechend zwei verschiedene Weisen, auf die ein Wort Zeichen ist: „Das Wort bezeichnet vor allem den Begriff oder geistigen Akt, und vermittels dessen wird das Wort Zeichen der bezeichneten Sache" (56); hingegen hätten die „Analysten" den Begriff beiseitegelassen und, nicht ohne schwerwiegende Folgen, das Wort als unmittelbares Zeichen der Sache betrachtet. Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „ist" im Urteil zu untersuchen, sei Sache der „reflexen", nicht der direkten Sprachphilosophie, die Thomas von Aquin betreibt, wie Gironella meint. Diese untersuche etwa, welche Voraussetzungen in der „extramentalen Realität" gegeben sein müssen, damit vom selben Stück Papier einmal gesagt werden könne, es sei eben, und dann, wenn ich es biege, es sei gekrümmt, nämlich eine Unterschiedenheit von Subjekt und akzidenteller Form, wie – von anderen Urteilen ausgehend – die von Subjekt und substantieller Form. So gelangt er von einer „vorgängigen Grundanalyse des Urteils" zur Theorie von Potenz und Akt, zu den „metasensiblen Prinzipien" des sinnenhaft Wahrnehmbaren und zur Realität der Substanz. Als letzte Implikationen der Sprache sieht er in ‚De ente et essentia' von Thomas durch den Ausschluß des Widerspruchs den Bezug zum Sein gefordert, und zwar letztlich zu einem aus seinem Wesen existierenden, zu Gott. In dieser „Analysis" kämen alle großen Philosophen der aristotelisch-thomistischen Tradition überein, aber bei den weitergehenden Untersuchungen seien drei „Sprachphilosophien" zu unterscheiden: die thomistische, die scotistische und die suarezianische.

Als Beispiel einer derartigen philosophischen Sprachanalyse stellt er dann die ‚quarta via' aus der S. Th. vor (73–77), sprachphilosophisch, weil Thomas feststellt, ‚magis et minus dicuntur . . .', also vom Sprachgebrauch ausgeht, der dieses „Mehr" oder „Weniger" von den verschiedenen Dingen aussagt, je nach dem, wie nahe sie einem kommen, das im höchsten Grad so ist. Und dieses ist der Grund für alle Dinge dieser Art (S. Th. I, q. 2, a. 3 c). „Das heißt, für den Zusammenhang der Sprache in dem, was sie bezeichnet, ist es notwendig, daß es in der Existenzwirklichkeit *ein Prinzip* gibt, das, um seine Vollkommenheit in verschiedenem Grad an mehrere mitzuteilen, den objektiven Grund für die Einheit liefert, damit die gemeinsame oder allgemeine Aussage wahr sei" (75).

In dieser Art von tiefgründiger Sprachphilosophie, so schließt er, liegt keine Antithese, sondern eine Ergänzung zur Sprachanalyse vor; allerdings seien die vorgetragenen Untersuchungen als Einladung zu weiteren Studien zu verstehen.

Zu 5.3: In dem Artikel „Algunas notas sobre las relaciones entre filosofía del lenguaje y la metafísica de Santo Tomás" führt J. Roig Gironella die Gedanken aus der zweiten Hälfte der gerade besprochenen Untersuchung noch etwas weiter aus. Wieder folgert er aus seiner „Urteilsanalyse", die die Möglichkeit betrachtet, zu verschiedener Zeit verschiedene Urteile über denselben Gegenstand zu fällen, daß die Sprachanalyse die Theorie von Akt und Potenz impliziert, und daß die „bis zu ihren letzten oder metaphysischen Implikationen fortgeführte logische Analyse der Sprache" für das Urteil eine „Verwurzelung in der Analogie des Seins" fordert (231). Auch die „Existentialität" der Form, die Partizipation und „das Seiende, dessen Essenz es ist, zu existieren", werden aus der Sprache abgeleitet – oder, wenn man genauer zusieht, aus Sachverhalten, die nun einmal unvermeidlich sprachlich formuliert werden müssen.

Dann unterscheidet er – ebenfalls der oben vorgestellten Untersuchung entsprechend – eine thomistische und eine suarezianische Sprachphilosophie danach, ob sie in der „realidad existencial", die für die Wahrheit einer Urteilszuschreibung erforderlich ist, eine reale oder nur eine begriffliche, aber realfundierte Unterscheidung zwischen dem existierenden Subjekt und seinem Sein annehmen. Schließlich legt er noch einmal die ‚quarta via' ausführlich als Beispiel einer „grandiosen Architektur wahrer Sprachphilosophie" bei Thomas dar.

Obwohl in dieser Übersicht nicht der Ort für eine eingehendere Kritik dieser Auffassung ist, drängen sich doch einige kritische Hinweise auf. Zunächst ist der Titel der beiden Arbeiten von J. Roig Gironella insofern mißverständlich, als man – zumindest im deutschen Sprachgebrauch – unter Sprachphilosophie nur das versteht, was er eine „reflexe Sprachphilosophie" nennt, nämlich eine, die die Sprache selbst zum Gegenstand hat. Zum anderen scheint mir der Vorschlag, auch jene „direkte", die er vorstellt, Sprachphilosophie zu nennen, unglücklich und gefährlich. Unglücklich, weil sie darauf hinausläuft, eine Philosophie schon deshalb „Sprachphilosophie" zu nennen, weil sie in ihren Überlegungen von sprachlichen Formulierungen ausgeht. Das tut aber jede Philosophie und Wissenschaft unvermeidlich, ob sie es ausdrücklich erwähnt oder nicht. Die bloße Erwähnung dieses Faktums, die nicht eigens darüber und damit über die Sprache reflektiert, macht aber die Philosophie so wenig zur Sprachphilosophie, wie eine andere Wissenschaft schon dadurch zur Sprachwissenschaft wird, daß sie anmerkt, sie werde sprachlich formuliert und mitgeteilt. Gefährlich aber ist eben das in den beiden Untersuchungen als Sprachphilosophie vorgeführte Verfahren, das aus sprachlichen Formulierungen Folgerungen für die Struktur der Wirklichkeit ableitet, weil es für nicht wenige im Lauf der Geschichte der Philosophie aufgetretene Irrtümer verantwortlich ist. Das aufgezeigt zu haben, ist eben ein Verdienst heutiger analytischer Sprachphilosophie. Gerade Thomas hat diese Gefahr nicht ignoriert, wie die bereits zitierte Stelle aus ‚De virtutibus in communi' gezeigt hat. Da die beiden Artikel von J. Roig Gironella nach ihrer erklärten Absicht nicht jene „reflexe" philosophische Beschäftigung mit der Sprache näher untersuchen, die gemeinhin Sprachphilosophie genannt wird, liefern sie auch keine Informationen darüber, wie Thomas die Sprache philosophisch verstanden (nicht bloß verwandt) hat.

So bleiben an Arbeiten, die Thomas von Aquins Sprachphilosophie insgesamt darzulegen versuchen (also nicht bloß sein sprachphilosophisches Vorgehen an einigen Beispielen wie 6.1) nur zwei (6.2 und 6.3) hier vorzustellen:

Zu 6.2: Zunächst „Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie" von *Franz Manthey*, der für sich in Anspruch nehmen kann, damit die erste und bisher einzige Monographie zur Thomanischen Sprachphilosophie vorgelegt zu haben. Die Anregung dazu verdankt er Martin Grabmanns oben erwähntem Artikel (2.2), wie er im Vorwort bemerkt. Er leitet sein Buch mit einem Plädoyer für Sprachphilosophie ein. Dann schildert er kurz die Situation der Sprachphilosophie zur Zeit des Aquinaten. Sie findet sich u. a. in den Perihermeneias-Kommentaren, den Abhandlungen ‚De terminorum proprietatibus' oder ‚Logica moderna', dann den Traktaten ‚De modis significandi' oder ‚Grammatica speculativa'. Aber auch in manchen theologischen Schriften sind bereits vor Thomas sprachphilosophische Überlegungen enthalten, besonders in den Genesiskommentaren und in Kommentaren zum Johannesevangelium, dessen Logoslehre reichlich Gelegenheit zu Spekulationen über die Sprache bot. Daneben ist im Vor-

---

6. *Zur Sprachphilosophie Thomas von Aquins*

6.1 *P. Cardoletti*, L'Analisi del linguaggio come metodo dell'indagine metafisica in S. T. d'A. Dal ente et essentia e dall' In V Metaphysicorum. Experta ex diss. (Gallarate 1960) 67 S.

6.2 *F. Manthey*, Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie (Paderborn 1937) 268 S.

6.3 *V. Warnach*, Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin. Ein Deutungsversuch seiner Lehre auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund: DivThom (Freiburg/Schweiz) 15 (1937) 189–218, 263–290 und 16 (1938) 161–196 sowie 393–419 fortgesetzt unter dem Titel: Das äußere Sprechen und seine Funktionen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.

feld theologischer Erörterung, bei der Klärung und Präzisierung der Terminologie, manches an angewandter Sprachphilosophie zu finden.

Die beiden Hauptteile des Werkes, die sich dann Thomas selbst widmen, behandeln dessen Sprachphilosophie (54–203) und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie (204–248).

Für die Darlegung der Thomanischen Sprachauffassung sind besonders die ersten drei Kapitel philosophisch interessant, die (I.) „Das Wesen und die Aufgabe der Sprache", (II.) die „Gesprochene, gehörte und geschriebene Sprache" und (III.) „Die Probleme der Bedeutung" zum Gegenstand haben. Es schließen sich dann „Genetische Probleme" (IV. Kapitel) und mehr grammatische Erörterungen über „Die Bestandteile der Sprache" (V. Kapitel) an. Im 6. und 7. Kapitel werden ganz kurz „Der uneigentliche Gebrauch der Sprache" und die „Einordnung dieser sprachphilosophischen Ausführungen in das System der Sprachwissenschaften des hl. Thomas von Aquin" behandelt. Die beiden letzten Kapitel dieses philosophischen Teils schließen ihn mit Untersuchungen über „Die Quellen der Sprachphilosophie des hl. Thomas" und über seine Stellung in der Geschichte der mittelalterlichen Sprachphilosophie ab.

„Allgemein anerkannt – und von Thomas selbst häufig betont – ist, daß alles Sprechen ein Zeichengeben sei, durch gewisse Zeichen geschehe", so beginnt Manthey das erste Kapitel mit seinen Ausführungen über das Wesen der Sprache (54); daher behandelt er zunächst die Lehre von den Zeichen bei Thomas. Zeichen für etwas kann jede Sache sein, am besten eignen sich dafür jedoch die Sprachlaute. Unter den bezeichneten Dingen aber sind die sonst für andere verborgenen psychischen Geschehnisse, Begriffe, Urteile, aber auch Affekte hervorgehoben, die selbst wieder auf Gegenstände gerichtet sein können: „Die Sprache ist das Zeichen unserer Seelenzustände" (58). *V. Warnach* hat in seiner Besprechung dieser Arbeit (DivThom Freiburg/Schweiz 16 [1938] 465–467) zu Recht darauf hingewiesen, daß Manthey durch diese Definition „mit sich selbst in Widerspruch" gerate (467), da er im einleitenden Kapitel „Vom Nutzen und Wesen der Sprachphilosophie" die Beschäftigung mit den psychischen Akten gerade der Psychologie zugewiesen hat, während die Philosophie „vor allem die Gebilde dieser Akte" zu betrachten habe (17). Hingegen führt er in seiner Arbeit selbst vor, daß Thomas durchaus auch den Akt des Sprechens untersucht (z. B. die kurze Ausführung über die Bedeutung des Ausdrucks ‚locutio' [63] und über den „Sprechakt und das Hören" [64–66]). Allerdings stellt die Auffassung, die Sprache bezeichne nach Thomas zunächst die Gedanken und diese wiederum erst die Dinge, eine Auffassung, die etwa Wittgenstein in seinen „Philosophischen Untersuchungen" entschieden bekämpft, wohl kaum eine Fehldeutung der Thomanischen Sprachphilosophie dar, zumal wir ihr auch in den anderen Arbeiten öfters begegnen. Ihr entspricht in der Thomanischen Lehre von der Bedeutung der Sprachzeichen, die Manthey im dritten Kapitel des ersten Hauptteils behandelt, die These: „Das Wort ist eben Zeichen des Gedankens, bedeutet ihn" (68, mit den in der Fußnote 3 dort angegebenen dazugehörigen Thomasstellen). Sie wird allerdings im folgenden modifiziert durch die Erweiterung: „Bedeutung ist also nach Thomas sowohl das Ding, die res, als auch der Gedanke" (69). In neuerer Zeit habe man, meint Manthey, „nur für das significare des Gedankens den Ausdruck ‚Bedeutung' beibehalten; das significare des Dinges dagegen nennt man wohl meist ‚Bezeichnen'." „Der Gedanke wäre dann die Bedeutung des Wortes, das Ding sein Designat" (69). Das erinnert an die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung bei Frege, nur daß bei ihm umgekehrt die bezeichnete Sache Bedeutung genannt wird.

Bei Thomas wird der Gedanke, für den das Zeichen steht, ‚verbum mentis' genannt, sein sinnenhaft wahrnehmbares Zeichen ‚verbum oris'. Auch die innere Vorstellung des äußeren Wortes wird ‚verbum' genannt, nämlich ‚verbum interius', das nicht identisch ist mit dem ‚verbum mentis' (70–73). Zwischen Wort und Gedanken

herrscht wohl eine gewisse Entsprechung, doch ist das Wort nicht mit dem Gedanken identisch, wie Mehrdeutigkeit und Synonymität zeigen; auch ist nicht die Herleitung einfachhin für die Bedeutung eines Wortes maßgeblich (74–78).

Neben der ‚significatio', der Bedeutung schlechthin, kommt den Worten auch noch eine ‚consignificatio' zu, das, was sie mitbedeuten. So schließen etwa die verschiedenen Formen des Zeitworts außer ihrer ursprünglichen Bedeutung auch noch einen zeitlichen Bezug mit ein. Daneben ist zu beachten, daß ein Wort seinen Gegenstand auf verschiedene Arten bedeuten kann, beispielsweise als Substanz oder als akzidentelle Bestimmung. Diese Arten des Bedeutens, die ‚modi significandi', spielen wie in der übrigen mittelalterlichen Sprachphilosophie auch bei Thomas eine wichtige Rolle (78–84).

Von der Bedeutung ist noch die Supposition zu unterscheiden (84–86). Ein Wort bedeutet einen bestimmten Begriff allgemein, kann aber für jedes einzelne Wesen oder jeden einzelnen Gegenstand, der unter diesen Begriff fällt, verwendet werden. Die Supposition eines Wortes ist das, was ein Wort in einem bestimmten Fall meint. Die Unterscheidung zwischen formaler und materieller Supposition, die vom logischen Standpunkt aus sehr wichtig ist, weil sie der modernen Unterscheidung zwischen Objekt- und Metasprache entspricht, erwähnt Manthey hier nicht.

Die anschließenden Ausführungen Mantheys zur Genese der Sprache bei Thomas von Aquin (86–102) widersprechen der von Thomas sonst entschieden gehaltenen Auffassung, daß die Namen ‚ad placitum' beliebig nach Übereinkunft seien, daß also – wie auch Manthey angibt – der tatsächliche Gebrauch für ihre Verwendung maßgeblich ist. Doch Thomas hat sich nicht selbst widersprochen. Vielmehr verwendet Manthey leider den Genesiskommentar als Basis für seine Ausführungen, obwohl er weiß, daß dieser nicht von Thomas selbst sein dürfte.

Die ausführlichen Erörterungen Mantheys über „Die Bestandteile der Sprache" (102–155) sind wohl eher von Bedeutung für die Geschichte der Grammatik, sie sind aber auch für die Sprachphilosophie nicht ganz unerheblich. Die Bestandteile der Sprache gliedern sich auf nach zwei Gesichtspunkten, nämlich nach den Arten der bedeutungsvollen Laute und nach den grammatikalischen Funktionen dieser Laute.

Die Silben als Lautbestandteile eines Wortes sind selbst noch ohne Bedeutung, erst die vox, das Wort, hat Bedeutung. Die Terminologie ist jedoch bei Thomas nicht immer eindeutig. Eine ‚vox complexa', also ein zusammengesetzter sinnvoller Laut, heißt ‚oratio'. Unter den ‚orationes' ist die ‚enuntiatio' besonders wichtig. ‚Enuntiatio' bedeutet „Aussage". Sie unterscheidet sich von den anderen Arten der ‚oratio' dadurch, daß sie wahr oder falsch sein kann; das muß bei einer ‚oratio' nicht der Fall sein, da sie ja auch Wünsche und Bitten oder Fragen ausdrücken kann. Notwendige Bestandteile einer ‚enuntiatio' sind ‚nomen' und ‚verbum' in unserem heutigen grammatikalischen Sinn.

Eine wichtige Unterscheidung ist die zwischen kategorematischen und synkategorematischen Ausdrücken. Kategorematische Ausdrücke sind solche, die für sich allein etwas bedeuten, während synkategorematische Ausdrücke nur im Zusammenhang mit anderen Wörtern bedeutsam sind.

Es wird nach Manthey nicht klar, ob Thomas den synkategorematischen Ausdrücken eine Bedeutung abspricht, oder ob er nur die besondere Art der Bedeutung dieser Ausdrücke hervorheben will. Wenn man angibt, daß diese Ausdrücke kein Designat haben, keinen Gegenstand (res) bezeichnen, dann kommt man mit einer großen Zahl anderer Wörter in Schwierigkeiten, die auch keinen Gegenstand bezeichnen, aber dennoch Kategoremata sind. Die Unklarheit beginnt bei Manthey da, wo er definiert: „Bedeutung ist also nach Thomas sowohl das Ding, die res, als auch der Gedanke" (69). Für Thomas scheint jedoch die Bedeutung immer der intendierte Inhalt zu sein und nicht die Intention selbst. Auch nach ihren grammatikalischen Funktionen lassen sich die Ausdrücke in kategorematische und synkategorematische

unterteilen. Die synkategorematischen sind die Präpositionen, die Adverbien, die Konjunktionen und die Artikel. Dazu kommen in bestimmten Fällen Adjektive und Pronomina und vor allem die Negation. Die kategorematischen Ausdrücke sind ‚nomen' und ‚verbum'. Zu den ‚nomina' gehören Substantiv, Adjektiv und Pronomen.

Die ‚nomina' lassen sich verschieden einteilen, entweder nach der äußeren Gestalt in zusammengesetzte und einfache oder von der Bedeutung her in univoke, äquivoke und analoge, wobei nach Manthey die analogen eine gewisse Mittelstellung zwischen univoken und äquivoken einnehmen. Analoge ‚nomina' sind besonders wichtig bei der Namengebung und Namenübertragung, vor allem für die Gottesfrage.

Vom Gegenstand her kann schließlich unterteilt werden in konkrete und abstrakte Namen und in Allgemeinnamen und Eigennamen. Während die Substantive „supponieren", also ihren Gegenstand tragen, „kopulieren" die Adjektive, das heißt, sie verbinden ihr Suppositum mit einem durch ein Substantiv bezeichneten Suppositum. Die Pronomina „determinieren", sie versehen mit einem Unterscheidungsmerkmal, entweder durch Rückbeziehung (reflexiva) oder durch Hinweis (demonstrativa).

Die ‚verba' bedeuten das, was von einem Gegenstand ausgesagt wird, ein Handeln oder Erleiden, unter Mitbedeutung der Zeit. Das Verb ist also stets Prädikat, oder besser, es prädiziert. Ohne Verb gibt es keine Prädikation. Eine Sonderstellung nimmt das Verb ‚esse' ein. Es ist nämlich in jedem Verb enthalten. Es ist als Kopula Zeichen der Komposition und stellt zusammen mit Subjekt und Prädikat einen Redeteil her, der wahr oder falsch sein kann. Dazu hat esse nach Manthey auch noch die Bedeutung von „existieren".

Thomas nennt in seiner Einteilung auch infinite Nomina und Verba. Infinite Nomina entstehen durch Negation eines Nomen, da ja dadurch nur der Gegenstand, den das Nomen bedeutet, ausgeschlossen wird, alle unendlich vielen anderen jedoch zugelassen werden. Dasselbe ist beim infiniten Verb der Fall, nur daß hier eine bestimmte Art von Handeln oder Erleiden abgesprochen wird.

Bereits diese Überlegungen enthalten Aussagen zum Satz. Jeder Satz besteht nach Thomas aus Subjekt, Kopula und Prädikat. Alles, was im Begriff des Prädikats enthalten ist, muß dem Subjekt zukommen, jedoch nicht unbedingt umgekehrt. Der Prädikatsterminus beschränkt den Subjektsterminus, vor allem durch den konsignifizierten Zeitbezug. Als Prädikat besonders geeignet ist das Verb, da es stets eine ‚actio' oder ‚passio' ausdrückt.

Nach kurzen Ausführungen über den uneigentlichen Gebrauch der Sprache (155–157) stellt Manthey eine Sammlung der von Thomas selbst zitierten Quellen zusammen, die er unterteilt in Quellen aus dem Altertum, aus der Patristik, aus dem frühen Mittelalter, aus den Schriften der Araber und Juden, und in Zitate aus den Grammatikern. Zu den vermutlichen, jedoch von Thomas nicht zitierten Quellen rechnet Manthey Albertus Magnus, Wilhelm von Shyreswood (im Text [181] heißt es Syreswood) und vor allem Peter Abälard.

Zur Stellung des Thomas in der mittelalterlichen Sprachphilosophie (183–203) meint Manthey, daß Thomas die ‚Summulae logicales' des Petrus Hispanus nicht unbedingt gekannt haben muß, aber er kannte jedenfalls die wichtigsten Ergebnisse der terministischen Logik. Außerdem war ihm wohl auch das, was sich später in den ‚Tractatus de modis significandi' und in der ‚Grammatica speculativa' niederschlug, zum guten Teil bekannt und ebenso die beiden Grammatiker Donatus und Priscian. Doch Thomas hat zu diesen Fragen kaum Eigenes erarbeitet, wenngleich Ansätze zu den einzelnen Themen vorhanden sind.

Im zweiten Teil seines Buches beschäftigt Manthey sich mit der Anwendung der Sprachphilosophie auf theologische Probleme durch Thomas. Ähnlich wie schon vor Thomas wird die Sprachphilosophie zur Formulierung von Einwänden, zur Lösung von Schwierigkeiten, zur Erklärung von Texten und vor allem zur Bereitstellung einer sauberen Terminologie verwendet.

Doch nicht nur methodisch, auch inhaltlich gehen sprachphilosophische Ergebnisse in die Lehre des hl. Thomas ein, so etwa bei den Untersuchungen zu den Namen Gottes. Zur Formulierung verschiedener Lehren zur Trinität werden Suppositionslehre und Lehren über die modi significandi herangezogen, ja Thomas zeigt sogar, daß man leicht in Irrlehren verfällt, wenn man die Eigentümlichkeiten und Regeln der Sprache außer acht läßt. Bekannt ist die Bedeutung der Analogielehre für die Gotteslehre des Thomas von Aquin. Auch für das Gebet und für das Sprechen Gottes zum Menschen sind sprachphilosophische Überlegungen von Bedeutung. In Christologie und Angelologie, in der Sakramentenlehre, in der Lehre über die Sünden, vor allem die Wortsünden, und bei der Erklärung der Sprachwunder arbeitet Thomas mit den Mitteln der Sprachuntersuchung.

Nicht nur, weil sie die erste und einzige Monographie zur Sprachphilosophie Thomas von Aquins ist, verdient die Arbeit Mantheys Beachtung, sondern auch wegen der Fülle des verarbeiteten Materials; die bei Thomas im ganzen Werk verstreuten sprachphilosophischen Erörterungen sind, wie die beeindruckenden Stellensammlungen in den Fußnoten bezeugen, von Manthey zusammengetragen und in eine systematische Ordnung gebracht worden. Daß dabei Ungenauigkeiten und Fehlinterpretationen unterlaufen, daß vor allem die kritische Auseinandersetzung mit der Position des Aquinaten weitgehend ausbleibt, muß ebenso in Kauf genommen werden wie die sich erst aus heutiger Sicht ergebende Schwäche, daß wertvolle Ansätze zu Überlegungen, die die gegenwärtige Sprachphilosophie bestimmen, nicht verwertet werden. Dafür – neben den erwähnten Andeutungen zu einer Theorie vom Sprechakt – zum Schluß nur ein Beispiel. In einer überraschenden Ähnlichkeit zu der von Karl Bühler aufgezeigten dreifachen Funktion der Sprache als Darstellung, Kundgabe und Appell findet sich bereits bei Thomas (S. Th. II, II, q. 76, a. 1, c.) eine Unterscheidung von drei Aufgaben der Sprache als ‚enuntiatio', die etwas feststellt, als Befehl, der etwas bewirkt, und als ‚expressio affectus'. Manthey nennt diese Stelle, aber er läßt sich nur ganz kurz darauf ein (59 f.), jedenfalls verglichen mit seinen langen Ausführungen zu eher grammatischen Fragen. Aus dieser Sicht wäre also eine andere Gewichtung der sprachphilosophischen Probleme bei Thomas und ein entsprechend gründlicheres Eingehen auf einige wünschenswert, wie etwa auf das Problem der Bedeutung oder das des Verhältnisses von Sprache und Erkennen.

Zu 6.3: Diesen und ähnlichen Fragen bei Thomas genauer nachzugehen, hatte sich *Viktor Warnach* in seiner zur gleichen Zeit wie Mantheys Untersuchung veröffentlichten Artikelfolge über „Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin" vorgenommen. Da Thomas keine „gesonderte Sprachphilosophie" betrieben hat, wie Warnach in einer einleitenden Bemerkung feststellt, will er versuchen, dessen Sprachauffassung aus einem Vergleich seiner Texte zu gewinnen; dem aber will er einen Überblick über die Entwicklungsgeschichte des Sprachproblems bis zu Thomas vorausschicken.

Wie stellt sich nun das Problem im Lauf der Geschichte dar? Zunächst werden im mythischen Denken Wort, Gedanke und Sache naiv gleichgesetzt. Ein erster Ansatz zu einer philosophischen Deutung dieses Zusammenhangs findet sich bei Heraklit, der den Logos als Weltgesetz deutet. Für Parmenides steht der verläßliche Logos im Gegensatz zu den trügerischen Worten. Die Pythagoräer vertreten dagegen die Auffassung, daß die Worte von Natur aus mit den Dingen übereinstimmen. Demokrit und die Sophisten waren überzeugt, daß die Worte durch Übereinkunft zustande gekommen seien.

Platon unterscheidet ein zweifaches Sprechen, das äußere, lauthafte, und das innere, stimmlose, welches mit dem Meinen und Denken identisch ist. Der innerliche Logos ist eine Zusammenfassung des Denkens und Meinens, sein Erzeugnis ist das Eidos, in dem sich Idee und Erscheinung begegnen. Der äußere Logos ist nur wie ein Bild des Gedankens im Laut, unzuverlässig und wandelbar. Doch bleibt Platon „... noch

im Banne der ‚archaischen Logik', für die der ‚unlösbare Zusammenhang' von Denken und äußerem Sprechen eine selbstverständliche Voraussetzung darstellt" (DivThom 15 [1937] 208).

Aristoteles hat die platonischen Ergebnisse weiterentwickelt. Für ihn ist das grundlegende Sprachgebilde der Laut als Träger der Bedeutung. Auf Grund einer Übereinkunft steht der Laut für eine Sache. Doch es kommt nicht auf die äußere lautliche Einkleidung an, sondern auf den inneren Gehalt. Dennoch ist das äußere Sprechen die Erscheinungsform des inneren Denkens. Es besteht also ein enger Zusammenhang zwischen Denken und Sprechen. Der Satz meint stets einen bestimmten Sachverhalt. Die Bedeutung des Wortes wird erst innerhalb der Satzganzheit näher festgelegt. Jeder Satz enthält das Ausgesagte und das, von dem etwas ausgesagt wird.

Die Stoa betrachtet die Sprache im Zusammenhang mit der Logik, die sie erweitert; Rhetorik und Grammatik gehören nun dazu, da die Stoiker die Lehre vom innigen Zusammenhang zwischen Sprache und Denken festhalten. Der menschliche Logos ist Teil des allgemeinen Weltlogos, und in diesen ist auch die Sprache einbezogen. Nach Meinung der Stoiker ist die Sprache von Natur aus entstanden, so daß die Worte von Natur aus wahr sind. Daher kann die Etymologie etwas über den wahren Kern der Namen sagen. Die Begriffe und Ideen sind dagegen rein subjektive Phantasmata.

Um diese Zeit entstanden die ersten Grammatiken, in denen die Etymologie deutlich vor der Syntax rangiert. Auch der Logos-Gedanke taucht immer wieder auf und erhält eine theistische Note, so vor allem bei Philon als Weisheit Gottes und bei Plotin als Mittler zwischen den einzelnen Stufen der Entfaltung des ursprünglichen Einen.

In der Patristik spielt zunächst die Spekulation über den Logos als Schöpfer der Welt und Vollender der Schöpfung eine bedeutende Rolle. Den größten und nachhaltigsten Einfluß übte hier Augustinus aus. Nach ihm sind die äußeren Laute vergänglich und veränderlich. Zweck der Sprache ist es, anderen die Gedanken mitzuteilen, deshalb sind die Worte Zeichen der Gedanken und Absichten. Laute ohne derartige Bedeutung gehören nicht zur Sprache. Als Zeichen ist das Wort auf eine Sache bezogen, doch ist diese Beziehung wegen der Veränderlichkeit der Lautgehalte nicht eindeutig erkennbar. Es bleibt eine große Kluft zwischen der Lauterscheinung und dem seelisch-innerlichen Gedanken. Das Wort kann nur Erinnerungen in uns wachrufen oder zum eigenen Forschen anregen. Wie ist dann das Verhältnis von Sprache und Erkennen zu deuten? Wie erhält der Mensch Kunde von den Dingen? Letztlich durch die Erleuchtung Gottes, antwortet Augustinus. Das geistige Wort, in dem der Erkennende die Wahrheit der Dinge besitzt, ist gleichsam der Widerschein, den das göttliche Licht in der Seele erzeugt. Diese innerliche Sprache ist also für Augustinus wesentlich ein geistiges Geschehen und als solches die Vollendung des Denkens.

Neben Aristoteles beeinflußt Augustinus die Sprachlehre in der Scholastik und bei Thomas entscheidend. Bei Thomas selbst läßt sich jedoch noch eine dritte Hauptquelle erkennen, nämlich die Sprachphilosophie des frühen Mittelalters und der frühen Scholastik, die Thomas ja selbst beim Studium der ‚artes' ausführlich kennengelernt haben muß.

Der Augustinismus, der sich aber dem aristotelischen Gedankengut geöffnet hat, wird in ihr vor allem von der Pariser Franziskanerschule und in Oxford vertreten, wo man sich mehr mit der empirischen Grundlage des Aristotelismus beschäftigt. Ihm steht der ausgeprägte Aristotelismus, der sogenannte „lateinische Averroismus", gegenüber, dem die meisten Sprachlogiker nahestanden. Schließlich gibt es noch die Bemühung um eine christliche Aristotelesrezeption, die platonisch-augustinischem Denken gerecht werden will. Hier ist vor allem Albertus Magnus zu nennen. Durch seine Ausbildung war Thomas von Aquin mit diesen Bestrebungen in enger Berüh-

rung. Auch er unternahm es, augustinisches und aristotelisches Denken zu vereinigen und die christliche Lehre auf der Grundlage des Aristoteles zu erneuern.

Nach dieser gründlichen Übersicht über die vor Thomas liegende Geschichte des Sprachproblems wendet sich Warnach im letzten Aufsatz der Folge unter dem Titel „Das äußere Sprechen und seine Funktionen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin" (DivThom 16 [1938] 393–419) schließlich der Sprachauffassung des Aquinaten selbst zu, der zwar die Frage „Was ist die Sprache?" nicht ausdrücklich stelle, jedoch allenthalben in seinen Schriften „tiefgründige Erörterungen über sprachtheoretische Probleme" (393) eingestreut habe. Seine Sprachlehre behandelt neben der grammatikalisch-logischen Seite vor allem den Akt des Sprechens (locutio) und dessen Ergebnis, das ‚verbum' oder die ‚vox significativa'. „Im Anschluß an Aristoteles bestimmt Thomas das Sprechen als vitalen Akt, der im Hervorbringen von Lauten besteht" (397). Als akustisches Phänomen ist die Sprache dem Raum und der Zeit unterworfen und insofern flüchtig und veränderlich. Teilweise soll das durch die Schrift behoben werden. Thomas unterscheidet scharf zwischen artikulierten und nichtartikulierten Lauten. Das äußere Sprachgeschehen vollzieht sich als Hervorgehen aus der Seele des Sprechenden, als Äußerung mittels der Sprechorgane, als Übermittlung der artikulierten Laute durch die Luft, als Eindruck im Gehörorgan und als Aufnahme in die Seele des Hörenden.

Zunächst ist die Sprache Ausdruck einer seelischen Innerlichkeit. So ist die Sprache eine spontane Lebensäußerung. Eine solche Äußerung offenbart ein innerseelisches Ereignis für andere. Diese Zeichenfunktion ist für Thomas viel wichtiger als die unmittelbare Ausdrucksfunktion. Denn eine sprachliche Äußerung hat vor allem den Zweck, einen objektiven Inhalt anderen mitzuteilen. Deshalb ist die Sprache wesentlich auf Gemeinschaft ausgerichtet. Die Mitteilung an andere muß durch sinnenhafte Zeichen geschehen.

Vier Momente gehören zum Wesensaufbau des Sprachzeichens: 1. Der Träger der Zeichenfunktion, der bezeichnende Gegenstand, 2. die Repräsentation des Gegenstandes durch das Zeichen, 3. die Bedeutung des Zeichens, 4. die Vermittlung der Erkenntnis an andere. Der Laut, die ‚materia' der Sprache, kann nur dann zu einer Erkenntnis führen, wenn etwas dargestellt wird (repraesentatio). Das Zeichen übernimmt die Stellvertretung eines anderen, Fremden. In diesem Bezug zur bezeichneten Sache besteht nach Thomas von Aquin die Bedeutung eines sprachlichen Zeichens. Die Bedeutung ist die ‚forma' des Lautes. Laut und Bedeutung ergeben das ‚verbum'. Die Bedeutung der Sprachform richtet sich auf die gemeinten Dinge: ‚Et sic patet, quod voces referentur ad res significandas, mediante conceptione intellectus' (S. Th. I q. 13, a. 1, c.). Die Worte bezeichnen demnach unmittelbar die Verstandesbegriffe und durch deren Vermittlung die Dinge (410). Die Art des Bezeichnens folgt der Art des Erkennens. Doch unterschätzt Thomas nicht die Gegenstandsbezogenheit des Sprechens. Der Begriff meint nicht nur die psychischen Gebilde, sondern die intendierten Gegenstände. Die Wahrheit eines Ausdrucks hängt nicht von der Vorstellung, sondern vom dargestellten Sachverhalt ab. Die einzelnen Sprachzeichen sind willkürlich, auch wenn sie natürlich, durch die Organe des Menschen hervorgebracht sind (413). Daher gibt es auch den Bedeutungswechsel bei Wörtern und die Bedeutungsvielfalt. Doch das bedeutet keineswegs volle Willkür im Umgang mit den Zeichen, denn der vorherrschende Sprachgebrauch legt der Willkür Schranken auf. Die genaue Wortbedeutung wird erst dadurch festgelegt, daß ein Wort durch die ‚attributio' oder ‚praedicatio' einem konkreten Sachverhalt beigelegt wird. Deshalb ist erst der Satz eine ‚interpretatio' für eine Sache. Die einzelnen Bestandteile des Satzes verhalten sich wie ‚dispositiones' zum Sinn des ganzen Satzes. Dafür spielt die ‚supppositio' eine große Rolle, da sie die bestimmte Art der Anwendung eines Wortes auf den gemeinten Sachverhalt besagt (414 f.).

Zum Gegenstand des Sprechens kann etwas nur durch die ‚intentio', das „Meinen",

werden. Dieses Meinen kann trotz der Einfachheit des Gegenstandes nur durch Teilung und Zusammensetzung (divisio et composito) geschehen. Die Beziehung auf den Gegenstand geschieht zunächst durch den Geist und wird durch das Hervorbringen der Wörter sinnenhaft wahrnehmbar und zum Zeichen für andere.

Der Hörer seinerseits muß das empfangene Zeichen, das nur virtuell eine Bedeutung hat, deuten. Eine explizite Deutung wäre nur in Zweifelsfällen nötig, doch sind die Bedeutungen meist wegen ihrer Unbestimmtheit unklar und verlangen eine Auslegung. Der Deutung folgt dann das Verstehen. Das Verstehen ermöglicht es dem Hörer, Einsicht in die vom Sprecher gemeinte Gegenständlichkeit zu gewinnen.

Zum Schluß macht auch Warnach auf die Entsprechung einer Thomanischen Überlegung mit einer sprachphilosophischen Ansicht der Gegenwart aufmerksam: Die Sprache hat nach Thomas einen dreifachen Bezug: 1. einen subjektiven auf den Sprecher, der seine Innerlichkeit ausdrückt, 2. einen objektiven auf den gemeinten Gegenstand und 3. einen sozialen auf den Hörer, dem etwas über den Gegenstand mitgeteilt wird.

Leider bricht hier die Aufsatzreihe Warnachs ab. Er hatte sich vorgenommen, die bisherigen Ausführungen durch einen Artikel „Das Denken als inneres Sprechen bei Thomas von Aquin" zu vervollständigen und einen Vergleich mit der Sprachphilosophie der Gegenwart anzustellen, er hat jedoch diesem Vorsatz nicht mehr entsprochen. So bleiben seine Ausführungen, obgleich sie eingehender und genauer sind als die Mantheys, verglichen mit dessen Arbeit, ein Torso.

Als Resultat dieser Übersicht läßt sich demnach kurz feststellen: Nur zwei Arbeiten liegen vor, die Thomas von Aquins Sprachphilosophie darstellen; davon ist die Arbeit Mantheys zwar ziemlich umfassend, entspricht aber dem heutigen Fragestand nicht, wohingegen Warnach gründlicher und mehr dem Interesse heutiger Sprachphilosophie gemäß informiert, jedoch seine Untersuchungen unvollendet abbricht. Der Bestand ist also unbefriedigend; gerade dadurch aber könnte er als Ansporn zu einer erneuten und eingehenderen Beschäftigung mit der Sprachphilosophie Thomas von Aquins wirken. Daß sie ein solches Interesse verdiente, zeigen die vorliegenden Arbeiten immerhin zur Genüge.

# Die Introspektion als Schlüssel zur Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin*

Von Giovanni B. Sala, S. J.

1. Die neuscholastische Philosophie des vergangenen und dieses Jahrhunderts, vor allem die thomistische, ist durch ein offenkundiges Interesse an der Erkenntnislehre gekennzeichnet. Die Problematik Kants und des auf ihn folgenden deutschen Idealismus einerseits und die des Posivitismus andererseits standen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit jener katholischen Denker, die, in Auswertung des Erbes des XII. und XIII. Jahrhunderts, an die Probleme unserer Zeit heranzugehen beabsichtigten. Im Jahre 1946 hat *Georges Van Riet* an der Universität Löwen mit seinem Werk „L'épistemologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine" die Geschichte eines Jahrhunderts thomistischer Erkenntnislehre umrissen. Es ist nicht leicht, ein Merkmal anzugeben, das auf gleiche Weise für die vielen verschiedenartigen Erkenntnislehren gilt, welche aus den geschichtlichen Untersuchungen und der spekulativen Reflexion über die Erkenntnislehre des hl. Thomas hervorgegangen sind. Man kann jedoch das eine behaupten, nämlich, daß viele der neuthomistischen Denker eine metaphysische Erklärung der Erkenntnis angestrebt haben, auch wenn diese Bezeichnung einer näheren Präzisierung bedarf. Im Jahre 1908 verteidigte *Pierre Rousselot, S.J.*, an der Pariser Sorbonne eine Dissertation, die im selben Jahr unter dem Titel: „L'intellectualisme de Saint Thomas" erschien. Diese Studie vertrat einen metaphysischen Intellektualismus, der – es muß ausdrücklich gesagt werden, da eine solche Interpretation in der Neuscholastik nicht üblich war – die Rolle des Aktes der Intelligenz bei Thomas, im Unterschied zu dem von ihm ziemlich selten behandelten Begriff, hervorhob. *K. Rahner, S.J.*, schloß im Jahre 1936 an der Universität Freiburg i. Br. eine Untersuchung ab, die drei Jahre später unter dem Titel: „Geist in Welt" veröffentlicht wurde. Sie beinhaltet die Herausarbeitung einer Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin auf der Grundlage des Textes der *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7.

1943 begann *B. Lonergan*, S.J., damals Professor der Theologie in Montreal, eine Untersuchung über die Erkenntnislehre bei Thomas, und zwar unabhängig vom Werk Rahners, das in den Wirren des Krieges einstweilen aus dem Blick geraten war. L., der schon eine Studie über die Gnadenlehre bei Thomas angefertigt hatte („St. Thomas' Thought on Gratia Operans": ThStud [1941–42], bespr. in TheolPhil, H. 2 [1972] 283–288), verfolgte mit diesem zweiten Werk nicht direkt eine philosophische Absicht, sondern ein theologisches Ziel, nämlich die thomanische Lehre über die psychologische Trinitätsanalogie zu untersuchen, die in der katholischen Theologie seit Augustinus gängig war. L. gewann für seine Untersuchung eine neue Perspektive und kam zu einem Ergebnis, das, verglichen mit der bei den Thomas-Forschern und in den Handbüchern feststehenden Interpretation, zum Teil neu war. Denn, so offenkundig es ist, daß Thomas seine

---

* *B. Lonergan, S. J.*, Verbum. Word and Idea in Aquinas, ed. by *David B. Burrell, C. S. C.* 8° (XV u. 300 S.) Notre Dame/Ind. 1967, University of Notre Dame Press u. London 1968, Darton, Longman and Todd. *Ders.*, La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin, übers. v. *M. Régnier, S. J.* 8° (X u. 255 S.) Paris 1967, Beauchesne.

Erkenntnislehre im Kontext der aristotelischen Metaphysik entwickelt hat, so offenkundig ist es auch, daß all dies Augustinus fernstand, der vielmehr auf eine Sondierung der Tiefen des menschlichen Geistes durch eine echt introspektive Analyse bedacht war. An einer berühmten Stelle seines Traktats *De Trinitate* spricht Augustinus von einem jedem sprachlichen Ausdruck vorausgehenden ‚verbum verum', das in uns entsteht, ‚quando quod scimus loquimur' (XV, xii, 22: ML 42, 1075; vgl. Verbum. Word and Idea X f.). In diesem inneren Wort, das in uns nach Einsicht und Wahrheit bewußt gezeugt wird, sah Augustinus das Abbild des Wortes Gottes. Es war also zu erwarten, daß Thomas, wenn er die augustinische Lehre vom menschlichen Geist als Abbild des dreieinigen Gottes aufnehmen und weiter entwickeln würde, er eine solche Ähnlichkeit nicht in der metaphysischen Struktur finden konnte, die die Verstandestätigkeit gemeinsam mit den Handlungen auf der Ebene der Sinne hat. Denn auf der Sinnesebene gibt es keine Selbsttransparenz des Geistes, keine ‚scientia' oder ‚notitia', aus der das innere Wort entsteht, mit dem unser Geist sich die vorbegriffliche Erkenntnis seiner selbst und der anderen Dinge zuspricht.

Für Lonergan handelte es sich konkret darum, zwischen der ausdrücklichen Behauptung des hl. Thomas, für den ‚in ipsa rationali creatura [non] invenitur Dei imago nisi secundum mentem' (S. Th. I, q. 93, a. 6) und der Interpretation eines Billot zu wählen, der auf der Grundlage einer rein metaphysischen Analyse des inneren Wortes zu dem Schluß gekommen war: ‚et simile omnino est in imaginatione' (De Deo Uno et Trino (Prati 1910) 335. Verbum ... XIV, Anm. 11 u. 217). Denn vom metaphysischen Standpunkt aus ist der Grund, warum wir ein inneres Wort bilden, der, daß bei den geschaffenen Dingen das ‚esse naturale' nicht dasselbe wie das ‚esse intentionale' ist. Damit wir also eine Wirklichkeit erkennen, muß in uns ein Vertreter, ein Abbild ihrer selbst vorliegen. Dies ist eben das von uns gebildete innere Wort, der Begriff. Dasselbe aber gilt auch von der Vorstellung, die unsere Einbildungskraft schafft, und die ebenfalls das vorgestellte Ding in seinem ‚esse naturale' vertritt.

Schon am Ende des ersten Abschnittes seiner Studie, die erstmals in fünf Aufsätzen in den ThStud (1946–49) unter dem Titel: „The Concept of *verbum* in the Writings of St. Thomas Aquinas" erschien, schrieb Lonergan: „Ich habe nicht mit dem metaphysischen Rahmen, sondern mit dem psychologischen Inhalt der thomanischen Lehre vom Verstand angefangen... Der thomanische Begriff vom inneren Wort ist reich und nuanciert: er stellt keine bloß metaphysische Bedingung einer Art von Erkenntnis auf; er will eine Aussage über ein psychologisches Faktum sein; und was genau diese Fakten sind, kann nur dadurch ermittelt werden, indem man herausfindet, was mit *intelligere* gemeint war" (Verbum... 45 f.). Und am Ende des zweiten Teils konnte L. die introspektive Begründung der Erkenntnislehre des Thomas von Aquin wie folgt bestätigen: „Thomas betrieb eine psychologische Introspektion, und durch solche auf Erfahrung gegründete Erkenntnis seiner eigenen Seele gelangte er zu einer höchst nuancierten, sehr scharfen und fest umrissenen Lehre vom Wesen des menschlichen Verstandes" (ebd. 94). Das Neue an der Untersuchung L.s bestand vor allem darin, daß sie eine beachtenswerte Menge psychologischer Elemente an den Tag brachte, die die thomistische Tradition, zum großen Teil auch die des letzten Jahrhunderts, übersehen hatte, und dies zugunsten einer einseitigen Beachtung der metaphysischen Kategorien, mit deren Hilfe solche psychologischen Elemente ausgedrückt sind. Nun ist es wohl wahr, daß der hl. Thomas wegen seiner Nicht-Thematisierung des introspektiven Verfahrens die psychologischen Daten innerhalb des schon aufgestellten Rahmens der Metaphysik, der Physik, der Biologie ausdrückte, d. h. unter Zuhilfenahme von Kategorien, die für eine nicht-intentionale Wirklichkeit ausgearbeitet worden waren. Infolgedessen finden sich diese psychologischen Fakten nur innerhalb einer komplexen, für die

Natur gültigen Struktur, gleichsam wie ein durch konzentrische Folien überzogener Kern. Diese Fakten aber sind da, und sie spielen in der thomanischen Lehre über die Erkenntnis eine entscheidende Rolle. Ihre Vernachlässigung hat eine beträchtliche Verarmung, wenn nicht sogar eine Entstellung der metaphysischen Lehre selbst zur Folge.

2. Unter Anwendung dieses Interpretationsschlüssels untersucht Lonergan die ‚prima mentis operatio'. In ihr nimmt das ‚intelligere in sensibili', das „insight into phantasm", das aristotelische „noein en tois phantasmasi" aus Peri Psychês III 7 eine zentrale Stelle ein. Verstehen heißt erfassen, wie die Sinnes- bzw. Bewußtseinsdaten zueinander stehen, heißt dem Mannigfaltigen der Vorstellung eine Korrelation, eine Intelligibilität, eine Bedeutung hinzufügen, die das Mannigfaltige zu einer Einheit bringt. Erst dann ist unser Verstand, weil er verstanden hat, fähig, sein inneres Wort, den Begriff, auszusprechen, mag es sich dabei um den globalen Begriff der Alltagserkenntnis oder um den analytischen Begriff der Wissenschaft, die Definition im eigentlichen Sinne, handeln. Dies bedeutet, daß das *verbum* nicht unbewußt gebildet wird, sondern einsichtig, weil man verstanden hat; es ist kein Produkt einer unbewußten oder nicht einsichtigen Kausalität, sondern das Wort entsteht gemäß der dem Geist eigenen Kausalität, die Thomas ‚emanatio intelligibilis' nennt (S. Th. I, q. 27, aa. 1 u. 2). Die ganz gewöhnliche Erfahrung des Unterschieds zwischen der Wiederholung einer auswendig gelernten Formel oder eines Lehrsatzes und dem Aussprechen von etwas, was man verstanden hat, erläutert unmißverständlich, was die intelligible Emanation ist. Solcherart ist der Ursprung aller menschlichen Begriffe, empirisch und einsichtig zugleich. Kurzum: einen Begriff bilden ist ein Akt des einsichtigen Bewußtseins. Wenn L. diese Lehre des hl. Thomas der Auffassung von der Bildung des inneren Wortes nach dem Modell einer „metaphysischen Wurstmaschine, die auf der einen Seite die *species* vom Phatasma abschneidet, auf der anderen Begriffe ausstößt" (Verbum ... 34) gegenüberstellt, charakterisiert er auf eine vielleicht triviale, aber zutreffende Weise die Art, wie die damaligen Handbücher der rationalen Psychologie den Ursprung des Begriffs darlegten. Es handelt sich aber hier um eine Unzulänglichkeit, die nicht auf die Scholastik – und zwar auf eine nunmehr überholte Scholastik – beschränkt ist, wenn man bedenkt, wieviel auch außerhalb der scholastischen Philosophie vom Begriff die Rede ist, und wie wenig die vorausgehende und ihm zugrunde liegende Handlung des Verstehens beachtet wird. Kant und die kantische Tradition stellen ein nicht unbedeutendes Beispiel einer derartig einseitigen Aufmerksamkeit auf das Endprodukt des einsichtigen Bewußtseins dar, daß sie dabei übersieht, daß es ein einsichtiges Bewußtsein gibt.

Lonergan betrachtet als eine der folgenschweren Involutionen des scholastischen Denkens die Tatsache, daß in ihm der scotistische Konzeptualismus über den aristotelisch-thomanischen Intellektualismus überwogen hat. Für den Konzeptualismus ist das Schlüsselmoment des Erkenntnisprozesses nicht das Erfassen eines Intelligiblen im Konkret-Sinnlichen, das Verstehen, sondern der Begriff, und zwar nach seinen Merkmalen der Allgemeinheit und Notwendigkeit. Weil es nun in der Wirklichkeit nichts Universales gibt, besteht nach Scotus die erste Handlung auf der intellektuellen Ebene darin, einen allgemeinen Inhalt für den Verstand durch eine spontane, automatische, unbewußte Abstraktion zu schaffen. Die Begriffsbildung wird unter einer rein metaphysischen Rücksicht erklärt. Für Scotus in In I. Sent. d. 3, q. 6 kommt die *intellectio* völlig dem Begreifen eines allgemeinen Denkinhaltes gleich; infolgedessen behauptet er: ‚universale in actu praecedit actum intelligendi' (Quaracchi 404). Die Lehre Kants von den synthetischen Urteilen *a priori*, die zu keinem anderen Zweck als zur Lösung des Problems der allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse ausgearbeitet wurde, ist geschichtlich auf die eben erwähnte Unzulänglichkeit des scholastischen Konzeptualismus

zurückzuführen (Verbum... 25 f.). Der bewußte Akt der Einsicht stellt die lebenspendende Verknüpfung zwischen dem Endprodukt des Denkens und der befruchtenden Matrize all unserer Erkenntnis dar, nämlich der Sinnlichkeit, und deshalb fungiert er als entscheidendes Zwischenglied im Übergang unseres Erkenntnisprozesses vom Einzelnen, Konkreten, Approximativen zum Allgemeinen, Abstrakten, Idealen; mit einem Wort, vom Datum zum Begriff. Wenn aber dieses Zwischenglied fehlt, dann bleibt zur Begründung der Merkmale, die Kant für unerläßlich zur wissenschaftlichen Erkenntnis ansah, kein anderer Weg übrig als eine synthetische Handlung *a priori*.

Die Untersuchung der ‚secunda mentis operatio', die mit dem Urteil endigt, wird nach demselben Muster durchgeführt. Auch hier ist das Kernmoment eine Einsicht, aber nicht eine direkte Einsicht in die Daten, sondern eine reflexive. Denn die direkte Einsicht, die im Mittelpunkt der ‚prima mentis operatio' steht, erfaßt in den Daten eine Intelligibilität, die für sie relevant sein mag, die aber keinen genügenden Grund ihrer eigenen Existenz beinhaltet, insofern sie eine begrenzte und daher bedingte Intelligibilität ist. Die Feststellung, ob sie tatsächlich die diesen Daten immanente Intelligibilität ausmacht, gehört zu einer verschiedenen und darauffolgenden Phase des Erkenntnisprozesses, nämlich zur kritischen Reflexion. Das, was zunächst nur eine Verstandessynthese ist, wird durch die Rückkehr des Verstandes zu seinen Quellen, nämlich der Sinnlichkeit und dem eigenen Licht als einer potentiell unbegrenzten Fähigkeit, auf seinen Absolutheitscharakter hin befragt. Wenn nun die Intelligibilität in den Daten tatsächlich nachgewiesen wird, sind wir befähigt, ein rationales Urteil zu fällen. Erst dann, in der absoluten Setzung des Urteils, wird die Wirklichkeit erkannt: ‚ens iudicio vero cognoscitur'.

Nachdem Lonergan die psychologischen Fakten, d. h. die Phasen unserer bewußten und intentionalen Handlungen von der Sinnesvorstellung bis zum Existenzurteil, festgestellt hat, geht er im dritten Teil dazu über, die metaphysischen Kategorien zu untersuchen, mittels derer bei Thomas die psychologischen Fakten ausgedrückt und zugleich systematisch interpretiert werden. Das wichtigste Ergebnis davon ist, daß auf diese Weise viele spekulative Fragen, die Jahrhunderte lang seitens überscharfsinniger Metaphysiker ohne Ende und ohne Furcht erörtert wurden, auf der Ebene der Philologie und der Geistesgeschichte geklärt werden. Offenbar „ist es leichter, die auf die Psychologie angewandte Metaphysik zu interpretieren, wenn man um die betreffenden psychologischen Fakten weiß" (ebd. 95).

Der vierte Abschnitt setzt die Untersuchung über teils metaphysische, teils psychologische Aspekte der thomanischen Erkenntnislehre fort. Besonders aufklärend erweisen sich die Seiten über die Abstraktion, ein Thema, das schon im ersten Teil behandelt wurde – allerdings von einem anderen Standpunkt aus –, wie auch die Seiten über die Erkenntnis des Einzelwesens, wobei L. scharf unterscheidet zwischen der ‚conversio intellectus ad phantasma' (S. Th. I, q. 84, a. 7), die in der naturhaften Ausrichtung unseres Geistes besteht, weswegen dieser sein direktes und ihm proportioniertes Objekt (die ‚quidditas rei materialis') nur in der Materie findet, und der ‚reflexio intellectus super phantasma' (ebd. q. 86, a. 1), durch die unser Verstand sein indirektes Objekt, das Einzelwesen, erkennt (Verbum... 159, 171).

Im letzten Abschnitt faßt Lonergan das Ergebnis seiner ausführlichen Untersuchung über fast tausend Stellen aus den Schriften des hl. Thomas zusammen. Die *Imago Trinitatis* wird in der dynamischen Selbstgegenwart des Geistes erkannt, welche in den ersten zwei Teilen der Studie an den Tag gelegt wurde. Von einer solchen Selbstgegenwart entnimmt unser Geist – kraft seiner Intellektualität und Rationalität – den Grund zur Zeugung des inneren,

einsichtigen und wahren Wortes. Ähnlich ist die Lehre von der Prozession des Hl. Geistes. Auch sie gründet auf einem offenkundigen Bewußtseinsdatum, nämlich auf dem Ursprung des sittlich guten Willensaktes aus dem vorausgehenden inneren Wort als einem Werturteil. Dies, so bemerkt L., sei wirklich tief und zugleich sehr einfach (ebd. 213). In der Tat ist der Kern der intelligiblen Emanation, das, wodurch sie sich von aller anderen Kausalität unterscheidet, nicht schwer einzusehen. Sie zeigt sich unverkennbar, sooft wir eine Definition bilden, weil wir etwas verstanden haben, oder ein Urteil fällen, weil wir das virtuell Unbedingte erreicht haben, oder eine Wahl treffen, weil wir etwas als Wert erkannt haben. Es handelt sich um die Erfahrung des eigenen einsichtigen, rationalen, sittlichen Bewußtseins. Es geht um die am wenigsten unangemessene Erfahrung einer Prozession, die, weit entfernt davon, eine absolute Dualität einzuschließen, eher auf eine zugrunde liegende Einheit hinweist: die Einheit im Bewußtsein zwischen dem, was es ist, und dem, womit es das verwirklicht, wozu es berufen ist, nämlich das Wahre und das Gute.

3. Der introspektive Schlüssel, mit dem Lonergan seine Untersuchung bei Thomas durchgeführt hat, gestattete ihm, eine Erkenntnislehre auszuarbeiten, die empirisch ist, ohne empiristisch zu sein. Empirisch, weil sie auf den Daten des Erkenntnisprozesses als eines bewußten Prozesses gründet. Nicht empiristisch, weil – mittels der Introspektion – im Übergang von den Erkenntnishandlungen als erfahrenen, zu denselben als zuerst verstandenen und dann im Urteil erkannten, ein normatives Element an den Tag gelegt wird, nämlich unsere Intentionalität mit ihrer Finalität, ihrer Struktur und den ihr immanenten Gesetzen.

Aufgrund derselben Perspektive hat das Studium des hl. Thomas L. über Thomas hinausgeführt, indem er selbst die sogenannte anthropologische Wende vollzog, nämlich von der aristotelisch-thomanischen Lehre von der Seele zur Lehre vom menschlichen Subjekt als einem bewußten Wesen. Für L. hat die Metaphysik aufgehört, die Gesamt- und Grundwissenschaft zu sein, wie er sich unter Hinweis auf das bekannte Werk *E. Coreths*, Metaphysik (Metaphysics as Horizon: Greg 44 [1963] 317) ausdrückt. Die Metaphysik, als das Sein betreffend, kommt wohl dem objektiven Pol des Horizontes gleich, der von unserer Intentionalität entworfen wird. Aber als Wissenschaft kommt sie nicht dem subjektiven Pol gleich. Der Mensch als Subjekt, das in seiner rationalen Intentionalität auf die Gesamtheit des Seins vorgreift, ist Geist in Welt, der mannigfaltigen Verirrungen und Trübungen ausgesetzt ist, der sich in der Geschichte dialektisch entwickelt, der eine höhere Weisheit und ein höheres Heil benötigt, um ein genuiner Mensch zu sein. Die transzendentale Untersuchung muß daher im Menschen den Ursprung der Metaphysik erhellen, aber auch den Ursprung unzähliger Antimetaphysiken, die der Mensch selbst bildet, und denen er zum Opfer fällt.

Die innere Kraft, die Lonergan bei seinem Studium über den Begriff des *verbum* bei Thomas erfahren hat, erhellt auch aus der darauffolgenden Untersuchung, die er unternahm, um die ‚vetera' des mittelalterlichen Denkers mit seinen ‚novis' voranzutreiben. Ich beziehe mich auf „Insight. A Study of Human Understanding", 1957 veröffentlicht, worin wir dieselbe Erkenntnisstruktur wie im früheren Werk über das verbum finden, aber mit einer beträchtlichen Bereicherung und Differenzierung aufgrund der menschlichen Erkenntnis, wie sie heute, sieben Jahrhunderte nach Thomas, in der Mathematik, in den Naturwissenschaften, in den Geisteswissenschaften, in der *scholarship* zu finden ist. Dieser Erkenntnislehre entsprechend, wird in *Insight* eine Metaphysik ausgearbeitet, die das Wesentliche der aristotelisch-thomanischen Metaphysik wieder aufnimmt, die aber zugleich streng verifizierbar ist, insofern die dort angewandte Methode erlaubt, jede Diskussion im Bereich der metaphysischen Spekulation auf eine Frage nach psychologischen Fakten zurückzuführen, die im eigenen Bewußtsein

nachgeprüft werden müssen (Insight XI, 423). Die transzendentale Einheit von Erkenntnistheorie, Epistemologie und Metaphysik (B. Lonergan, Method in Theology [London 1972] 25, 261) hat L. instandgesetzt, die empirischen Wissenschaften vom zweideutigen Status zu befreien, in dem sie sich bei Aristoteles und der Scholastik befanden, und der auch bei Coreth noch zu bemerken ist. Den empirischen Wissenschaften erkennt L. eigene Methoden zu, die, indem sie offenbar Spezifizierungen der transzendentalen Methode sind, nämlich der apriorischen Struktur unserer Intentionalität, dennoch unabhängig von der Metaphysik entwickelt werden, und zur Bildung der Grundbegriffe der jeweiligen Wissenschaften unabhängig von den Begriffen der Metaphysik führen.

Es ist schließlich noch ein anderer Bestandteil der in diesem Werk dargelegten introspektiv erschlossenen Erkenntnislehre des hl. Thomas zu erwähnen, der unmittelbar die Theologie angeht. Als das Vaticanum 1 auf die ‚aliquam mysteriorum intelligentiam' (DS 3016) als das Ziel hinwies, das die vom Glauben erleuchtete Vernunft erlangen kann, gewann es den Kernakt der Erkenntnisstruktur zurück, den Thomas meint, wenn er vom ‚intelligere' spricht; und dies tat das Konzil, indem es hinter den Konzeptualismus zurückgriff, der inzwischen die vorausgehende augustinisch-anselmianisch-thomanische Tradition überlagert hatte (Verbum... 212. Method in Theology 336). Nun kommt aber dieser Verstehensakt offensichtlich nicht dem allgemeinen und notwendigen Begriff gleich, da die Heilsgeschichte weder aus allgemeinen Wirklichkeiten noch aus notwendigen Ereignissen besteht. Bekanntlich hat die dogmatische Theologie der drei letzten Jahrhunderte immer mehr die Gewißheit einer aristotelisch aufgefaßten Wissenschaft in den Mittelpunkt der theologischen Reflexion gestellt (Verbum... 186, 211), und dementsprechend den Beweis der Thesen, zusammen mit einer streng logischen Ausarbeitung der Voraussetzungen und der Folgen einer jeden Glaubenswahrheit. Die Einsicht, für welche die großen Lehrer des Mittelalters die Technik der *quaestio* entwickelt hatten, wurde zu einem wünschenswerten, aber nebensächlichen und in das Belieben des einzelnen gestellten Ziels gemacht. Das Bestreben, die Einsicht als das eigentümliche Ziel der systematischen Theologie wieder zu Ehren zu bringen, führt nun zur Überwindung dieses einseitigen Kults der Gewißheit, der die Theologie auf die Ebene eines christlichen Positivismus herabsetzt, eines Positivismus, der die dogmatischen Formeln wiederholt, ohne sie zu verstehen. Es führt aber auch zur Überwindung einer rein akademischen Gelehrsamkeit, die geschichtliches und philologisches Material anhäuft, ohne irgendeine Bedeutung für das Glaubensleben. Unter dieser Rücksicht erscheint das Studium Lonergans während der vierziger Jahre über den Begriff des *verbum* bei Thomas als eine wichtige Etappe zur Entwicklung jener Methode der Theologie, die er uns fast dreißig Jahre später dargeboten hat.

# Emanation und Schöpfung

Von Friedo Ricken, S. J.

Nach der üblichen Auffassung sind Emanation und Schöpfung miteinander unvereinbare Begriffe. *Klaus Kremer,* Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Leiden 1966) stellt diese Ansicht für den neuplatonischen Emanationsbegriff und den thomasischen Schöpfungsbegriff in Frage, indem er zu zeigen versucht, daß der neuplatonische Begriff der Emanation, wie er sich bei Plotin, Proklos und Dionysios Areopagita findet, bereits (wenn auch in unterschiedlicher Deutlichkeit) alle Elemente des thomasischen Schöpfungsbegriffes enthält. K.s These wurde von W. Beierwaltes (PhilosRdsch 16 [1969] 149–151) und E.-W. Platzeck (PhilosJb 75 [1967/68] 192 f.) in Frage gestellt. In der 1971 erschienenen 2. Auflage seines Werkes (es handelt sich um einen fotomechanischen Nachdruck der 1. Auflage, der ergänzt wurde durch ein zusätzliches Vorwort [XVII], einen ausführlichen Nachtrag zum Quellen- und Literaturverzeichnis [509–517] und Addenda et Corrigenda [518–541]) hat K. in einer längeren Anmerkung (530–533) seine Auffassung zu verteidigen versucht. Da es sich bei Emanation und Schöpfung um Grundbegriffe des neuplatonischen bzw. christlichen Gott-Welt-Verhältnisses handelt, ist eine weitere Stellungnahme in der Kontroverse zu rechtfertigen. Es sei mit einer Skizzierung der Positionen begonnen.

Kremer entwickelt zunächst anhand von Plotins Darstellung des Hervorgangs des Geistes aus dem Einen dessen Emanationsbegriff (9–13). Die wichtigsten Thesen dieses Abschnittes sind: 1. Plotins Emanation ist, wie die creatio des Thomas, ein Hervorbringen aus dem Nichts. 2. Plotin „ventiliert" bereits den Gedanken einer freiwilligen Schöpfung. 3. Wo Plotin von einer Notwendigkeit der Zeugung der jeweils folgenden Hypostase spricht, meint er damit weder eine metaphysische (d. h. logische) noch eine physische Notwendigkeit, „sondern den Gedanken des ‚bonum est diffusivum sui'" (10). Auf diesem Axiom basiert auch die Schöpfungslehre des Thomas (13). Die in ihm zum Ausdruck kommende Notwendigkeit ist die moralische, die der Freiheit nicht im Wege steht (13).

Die referierten Thesen werden im weiteren Verlauf des Buches differenziert und durch Belege untermauert: Die ausführliche Anm. 55 (S. 304) belegt die Auffassung, daß nach neuplatonischer Lehre auch die Materie aus dem Nichts geschaffen ist. S. 306 wird auf Unterschiede zwischen neuplatonischer Emanation und christlicher Schöpfung hingewiesen: Das Christentum lehrt eine zeitlich begrenzte Schöpfung und einen personalen Schöpfergott; es versteht Schöpfung soteriologisch-heilsgeschichtlich und christologisch-eschatologisch. S. 419–424 wird belegt, daß Thomas den Schöpfungsbegriff der Offenbarung mit Hilfe des neuplatonischen Emanationsbegriffs deutet. K. zeigt, daß, wie für den Begriff der Emanation, für den thomasischen Begriff der creatio die platonische Formalursächlichkeit (und nicht so sehr die aristotelische Wirkursächlichkeit) und platonisches Partizipationsdenken zentral sind. Nach neuplatonischer (13–15) wie nach thomasischer Lehre bedürfe Gott der Schöpfung nicht; er erfahre durch sie weder eine Bereicherung noch eine Minderung in seinem Sein. K. kann für seine These anführen, daß Thomas an zentraler Stelle (S. Th. I 45, 1, c) die creatio als emanatio totius entis a causa universali quae est Deus definiert. In demselben Abschnitt weist K. jedoch auch auf die Unterschiede zwischen Thomas und dem Neuplatonismus hin: Thomas lehne die Stellung Gottes über dem subsistierenden Sein, das von K. mit der zweiten Hypostase Plotins

gleichgesetzt wird (79–160), ab. Er lehre im Unterschied zur stufenweisen Emanation des Neuplatonismus eine unmittelbare Emanation alles Seienden aus Gott; er wende sich (aus *theologischen* Gründen!) gegen die antike These von der Ewigkeit der Welt; er betone stärker als Plotin die Freiwilligkeit der als Emanation verstandenen Schöpfung und lehre (eindeutiger) die Personalität Gottes.

In seinem ein Jahr vor Kremers Untersuchung erschienenen Werk, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik (Frankfurt 1965), war *W. Beierwaltes* für Proklos zu einem K.s Thesen entgegengesetzten Ergebnis bezüglich des Verhältnisses von Emanation und Schöpfung gekommen. Seine Position läßt sich in folgenden Punkten zusammenfassen: 1. Aufgrund des antiken Philosophems von der Ewigkeit der Welt kann eine creatio ex nihilo nicht als möglich gedacht werden, „weil ein absoluter Anfang, also auch Anfang der Zeit oder zeitliches Anfangen von zeitlich Verfaßtem undenkbar ist" (137). 2. „Auch in der Frage nach dem Grund des Anfangens von Welt scheidet sich griechisches und christliches Denken. Der Schöpfer ist ... umfassendste, allgemeinste, aber personal bestimmte Ursache von Seiendem. Wille und Freiheit sind Wesensmomente seiner Personalität ... Der Demiurg dagegen wirkt durch die Notwendigkeit seines Wesens" (143). Auch in seiner Rezension von Kremer urgiert Beierwaltes den Unterschied zwischen freiwilliger Schöpfung und notwendiger Emanation (150). Außerdem betont er gegenüber K., daß „schon die Vorstellung einer ‚creatio ex nihilo' griechischem Denken im allgemeinen inkompatibel" sei (150).

In der bereits erwähnten Anmerkung der 2. Auflage zeigt Kremer m. E. überzeugend, daß auch im Neuplatonismus die Materie verursacht ist und insofern bereits hier eine creatio ex nihilo vorliegt. Sind damit aber alle Einwände, die gegen die Gleichsetzung von neuplatonischer Emanation und thomasischer creatio vorgebracht wurden, hinfällig geworden? Der Einwand von Beierwaltes, daß die These von der Ewigkeit der Welt eine creatio ex nihilo ausschließe, scheint mir nicht stichhaltig zu sein. Denn der thomasische Begriff der creatio besagt lediglich, daß etwas unter der Rücksicht des Seins (inquantum est ens) verursacht ist (S. Th. I 44, 2, c; 45, 6, c). Damit ist aber nicht gesagt, daß das so Verursachte einen Anfang in der Zeit haben müsse. Nach Thomas kann die creatio ex nihilo von der Vernunft erkannt werden (II Sent. 1, 1, 2, c; De pot. Dei 3, 5; vgl. S. Th. I 44, 1, c), während der zeitliche Anfang der Welt eine philosophisch nicht beweisbare Glaubenswahrheit ist (S. Th. I 46, 2). Für ihn ist also eine ewige, aber geschaffene Welt möglich. Wenn man daher unter creatio ein Verursachen von Seiendem aus dem Nichts versteht (De pot. Dei 3, 1, c), läßt sich gegen die Gleichsetzung von Emanation und Schöpfung nichts einwenden. Ein so gefaßter Schöpfungsbegriff sieht jedoch von einem für die christliche Schöpfungslehre entscheidenden Problem ab, das sich dem Neuplatonismus nicht gestellt hat oder doch von ihm nicht gelöst wurde: der Kontingenz der Schöpfung oder dem liberum arbitrium Gottes gegenüber der Schöpfung (S. Th. I 19, 10, c; De pot. Dei 3, 15, c). D. h., nach christlicher Auffassung gibt es keinerlei Notwendigkeit für die Existenz der Welt. Derselbe Sachverhalt läßt sich auch in der Weise formulieren, daß Gott die Welt durch keinerlei Notwendigkeit veranlaßt, also frei, geschaffen hat. „Freiheit" bezeichnet in diesem Zusammenhang das Vermögen, etwas zu wollen oder es nicht zu wollen, dieses oder ein anderes zu wollen. Dieser Begriff der Freiheit ist von dem des nicht durch fremde Ursachen genötigten Wollens zu unterscheiden, denn ein solches Wollen kann, wie z. B. das Wollen des Guten als solchen oder das Wollen der zu einem gewollten Ziel notwendigen Mittel, absolut bzw. hypothetisch notwendig sein. Wenn wir uns auf Plotin beschränken, reduziert sich also die Frage nach dem Verhältnis von Emanation und Schöpfung auf die Frage, ob Plotin ein liberum arbitrium des Einen gegenüber den aus ihm hervorgehenden Hypostasen kennt. K. geht diese Frage von zwei Seiten her an: 1. Er führt Stellen an, in denen die Freiheit des Einen ausgesprochen sei (12 Anm. 64; hinzuzuziehen

ist K. Kremer, Das „Warum" der Schöpfung: ‚quia bonus' vel et ‚quia voluit', in: K. Flasch [Hrsg.], Parusia [Festschr. Hirschberger, Frankfurt 1965] 241–264; 249–251). 2. Die Stellen, die von einem notwendigen Hervorgang aus dem Einen sprechen, interpretiert er im Sinne einer moralischen Notwendigkeit, die er für mit dem christlichen Schöpfungsbegriff vereinbar hält. Gegen beide Argumentationen lassen sich m. E. Einwände vorbringen.

Zu 1. Die Stellen, an denen von der βούλησις des Einen die Rede ist (II 1, 1, 2. 34. 38) beweisen für die Frage nach dem liberum arbitrium nichts, denn daß man etwas wünscht oder will, besagt noch nicht, daß es sich um ein freies Wollen handelt. Nach der aristotelischen Analyse des menschlichen Wollens ist das letzte Ziel, das Glück, das notwendige Voraussetzung eines jeden Wollens und Handelns ist, Gegenstand einer notwendigen βούλησις (EN 1094a 18–22; vgl. 1111b 26–30). Ebensowenig beweiskräftig scheinen mir die Stellen zu sein, die von Überlegung (λογισμός) und Entscheidung (προαίρεσις) sprechen (III 2, 14, 1–6; VI 8, 17, 1–4; vgl. V 3, 15, 36). Denn einmal ist gerade dem antiken Denken die Vorstellung einer durch die Einsicht in das Gute determinierten Entscheidung vertraut. Zum andern sagen weder III 2, 14 noch VI 8, 17, daß die Welt auf einer Überlegung bzw. Entscheidung beruhe, sondern lediglich, daß sie in einem Zustand sei, *als ob* sie darauf beruhe. Bei V 3, 15, 36 sind, worauf Kremer (Parusia 250) hinweist, Text und Interpunktion umstritten. Aus VI 8 geht vollends deutlich hervor, daß das Wollen des Einen durch sein Wesen und seine Vernunft determiniert ist (z. B. VI 8, 13, 5–11; 18, 38–43). Das Eine ist also insofern frei, als es in seinem Wollen nicht durch eine seinem Wollen äußerliche Ursache bestimmt ist. Aber diese Freiheit ist nicht die Freiheit des liberum arbitrium, die erforderlich ist, um die Kontingenz der Welt zu wahren. Die höchste Freiheit des Einen ist vielmehr zugleich höchste Notwendigkeit (vgl. Platzeck 192 f.). Von daher ist wohl auch VI 6, 15, 31 zu verstehen, wo ebenfalls ein durch die Natur des Einen bestimmtes Wollen gemeint sein dürfte. Ebenso dürfte VI 7, 8, 13 f. zu interpretieren sein: Es gibt zwar keinen äußeren Grund, der die intelligible Welt hätte zwingen können, die sichtbare hervorzubringen. Deshalb kann Plotin sagen, daß sie sowohl bei sich zu bleiben als auch aus sich hervorzutreten vermochte. Dennoch mußte sie, wie es ebd. Z. 12 f. heißt, notwendig, d. h. aufgrund einer inneren Notwendigkeit, die sichtbare Welt aus sich entlassen. Für V 5, 12, 43 f. hat Platzeck 193 mit Recht darauf hingewiesen, daß die hier ausgesprochene Negation der Besorgtheit noch keine Gleichgültigkeit gegenüber dem Hervorgang der nachfolgenden Hypostasen bedeutet.

Zu 2. Überblickt man diesen Textbefund, so wird man den Stellen, die eindeutig von einem notwendigen Hervorgang sprechen, das entscheidende Gewicht beimessen (z. B. II 9, 8, 20 f. 27; III 2, 2, 8 f.; III 2, 3, 3 f.). K. interpretiert sie im Sinn einer moralischen Notwendigkeit (13; Parusia 254). Es ist zu fragen, was der Begriff der moralischen Notwendigkeit in diesem Zusammenhang leistet. Versteht man „moralische Notwendigkeit" in der in der Scholastik üblichen Bedeutung, d. h. als eine aus einer Gewohnheit resultierende Notwendigkeit, die die Freiheit voraussetzt, aber einschränkt (vgl. Brugger in LThK² 7 [1962] 1056; ders. in Brugger, PhilosWb [[13]1967] 257), dann kann bei Gott von moralischer Notwendigkeit nicht die Rede sein. Aber so scheint K. „moralische Notwendigkeit" nicht zu verstehen. Er definiert sie vielmehr unter Berufung auf Leibniz als die Notwendigkeit, die dann vorliegt, wenn man „durch gute Gründe zum Handeln veranlaßt wird" (13). Diese Definition läßt zwei Interpretationen zu: a) Moralische Notwendigkeit liegt immer dann vor, wenn sich ein Wesen aufgrund seines liberum arbitrium für eine Möglichkeit entscheidet, für die es vernünftige Gründe geltend machen kann. Dann besagt der Begriff dasselbe wie der des liberum arbitrium eines von Vernunftgründen bestimmten Wesens. Weshalb aber spricht man dann von Notwendigkeit? Dieser Begriff ist geeignet, das Verhältnis des christlichen Gottes zu seiner Schöpfung zu erklären; für den Hervorgang der Hypostasen aus dem Einen Plotins ist er unbrauchbar.

b) Moralische Notwendigkeit liegt vor, wenn sich ein von der Vernunft bestimmter Wille notwendig für das jeweils Bessere entscheidet. Für einen Willen, der zwar vernünftig ist, aber auch anders als durch Vernunftgründe bestimmt werden kann, bedeutet eine solche moralische Notwendigkeit ein Sollen; sie besagt aber nicht, daß ein solcher Wille auch notwendig durch das jeweils Bessere bestimmt werde (vgl. Kant, Grundlegung zur Met. d. Sitten [412 ff. Akad. Ausg.]). Für einen Willen dagegen, der wie der göttliche nur durch die Vernunft bestimmt werden kann, besagt eine so verstandene moralische Notwendigkeit eine absolute Nötigung. Dieser Begriff der moralischen Notwendigkeit ist geeignet, das Wollen von Plotins Einem bei der Erzeugung des Geistes zu erklären. Für die christliche Schöpfungslehre ist er dagegen unbrauchbar. Denn eine so verstandene moralische Notwendigkeit der Schöpfung ist mit deren Kontingenz unvereinbar. Läge für Gott eine solche moralische Notwendigkeit vor, die Welt zu schaffen, so könnte er nicht wollen, die Welt nicht zu schaffen, d. h. er wollte das Dasein der Welt notwendig. Kremer hat diese Schwierigkeit gesehen (Parusia 262 f.), aber die Lösung, die er bringt, befriedigt nicht.

# Abkürzungen angeführter Zeitschriften, Sammlungen und Lexika

| | | |
|---|---|---|
| AkadWissLit | = | Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz |
| Ang | = | Angelicum |
| ArchFrancHist | = | Archivum Franciscanum Historicum |
| ArchFrPraed | = | Archivum Fratrum Praedicatorum |
| ArchHistDoctrLittMA | = | Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age |
| ArchLitKGMA | = | Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters |
| ArchPhilos | = | Archives de Philosophie |
| ArchSlavPhilol | = | Archivum Slavum Philologicum |
| BeitrGPhMA (BGPhMA) | = | Beiträge z. Geschichte der Philosophie des Mittelalters |
| BeitrGPhThMA | = | Beiträge z. Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters |
| BeitrHistTheol | = | Beiträge zur historischen Theologie |
| Breslauer Studn z. hist. Theol. | = | Breslauer Studien zur historischen Theologie |
| BullLittEccl | = | Bulletin de Littérature ecclésiastique |
| BullThAncMéd | = | Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale |
| BullThom | = | Bulletin Thomiste |
| ByzHb | = | Byzantinisches Handbuch |
| ByzZ | = | Byzantinische Zeitschrift |
| CSHB | = | Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae |
| DictHistGéogrEccl | = | Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques |
| DictSpirit | = | Dictionnaire de spiritualité |
| DictThCath | = | Dictionnaire de Théologie Catholique |
| DivThom | = | Divus Thomas |
| EchOr | = | Echo d'Orient |
| Erfurter TheolStudn | = | Erfurter Theologische Studien |
| EstudBibl | = | Estudios biblicos |
| EstudEcl | = | Estudios Eclesiásticos |
| EstudFil | = | Estudios filosoficos |
| ÉtPhMéd | = | Études de philosophie médiévale |
| FranzForschn | = | Franziskanische Forschungen |
| FrancStud | = | Franciscan Studies |
| FranzStudn | = | Franziskanische Studien |
| Freiburger TheolStudn | = | Freiburger Theologische Studien |
| Greg | = | Gregorianum |
| HAW | = | Handbuch der Altertumswissenschaft |
| Herders TheolTLex | = | Herders Theologisches Taschenlexikon |
| Hist. byz. | = | Historia byzantina |
| HistJb | = | Historisches Jahrbuch |
| JbÖstByzGes | = | Jahrbuch der Österreich.Byzantinischen Gesellschaft |
| JThStud | = | The Journal of Theological Studies |

| | | |
|---|---|---|
| LThK | = | Lexikon für Theologie und Kirche |
| MAtl. Geistesleben | = | Mittelalterliches Geistesleben |
| MedStud | = | Mediaeval Studies |
| MFCG | = | Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft |
| MiscFranc | = | Miscellanea Francescana |
| MiscMed | = | Miscellanea mediaevalia |
| MysSal | = | Mysterium Salutis |
| OrChr | = | Orientalia Christiana |
| OrChrAnal | = | Orientalia Christiana Analecta |
| OrChrPer | = | Orientalia Christiana Periodica |
| OstkirchStudn | = | Ostkirchliche Studien |
| Pens | = | Pensamiento |
| PhilosJb (PhJb) | = | Philosophisches Jahrbuch |
| PhilosRdsch | = | Philosophische Rundschau |
| PhilosWb | = | Philosophisches Wörterbuch |
| PO | = | Patrologia Orientalis |
| Pullacher PhForschn | = | Pullacher Philosophische Forschungen |
| RechThAncMéd | = | Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale |
| RGG | = | Die Religion in Geschichte und Gegenwart |
| RevAug | = | Revue Augustinienne |
| RevÉtByz | = | Revue des Études Byzantines |
| RevHistEccl | = | Revue d'Histoire Ecclésiastique |
| RevScPhTh | = | Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques |
| RevThom | = | Revue Thomiste |
| RivFilNeoscol | = | Rivista di Filosofia Neoscolastica |
| RömQ | = | Römische Quartalschrift |
| SalzbJbPhilos | = | Salzburger Jahrbuch für Philosophie |
| SbBayerAkWiss | = | Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften |
| ScEccl | = | Sciences Ecclésiastiques |
| ScPhilThéol | = | Les Sciences Philosophiques et Théologiques |
| SourcesChr | = | Sources chrétiennes |
| Schol | = | Scholastik |
| SchrTheol | = | Schriften zur Theologie |
| ST | = | Studi e Testi |
| StudBizNeoell | = | Studi Bizantini e Neoellenici |
| StudPatr | = | Studia Patristica |
| StudScholScot | = | Studia Scholastico-Scotistica |
| TFil | = | Tijdschrift voor Filosofie |
| ThLitZtg | = | Theologische Literaturzeitung |
| TheolPhil | = | Theologie u. Philosophie (Vierteljahresschrift) |
| ThQschr | = | Theologische Quartalschrift (Tübingen) |
| ThRev | = | Theologische Revue |
| ThStud | = | Theological Studies |
| ThStudn | = | Theologische Studien |
| Wiener ByzStudn | = | Wiener Byzantinische Studien |
| ZAM | = | Zeitschrift für Aszese und Mystik |
| ZKathTh | = | Zeitschrift für Katholische Theologie |
| ZKirchGesch | = | Zeitschrift für Kirchengeschichte |

# Zur Entwicklung der Konzilsidee

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

## Achter Teil

### Theodor Abû Qurra über „unfehlbare" Konzilien

Faktoren verschiedenster Art bestimmen die Entfaltung der kirchlichen Konzilsidee. Ein Moment unter anderen stellt dabei der Beitrag der Theologen dar, die die Idee artikulieren, ihr Ausdruck verleihen, sie reflektieren. Dieser Beitrag ist um so geschichtswirksamer, je früher er stattfindet und je eindeutiger er andererseits dem Hauptstrom der geschichtlichen Entwicklung in Ost und West zugeordnet werden kann. Namen wie Athanasius, Leo und Fakundus[1] verdeutlichen das Gemeinte. Abû Qurra, dessen Konzilsidee im folgenden untersucht werden soll, lebt im Übergang vom 8. zum 9. Jahrhundert. Sein Beitrag fällt also relativ spät, praktisch am Ende der patristischen Periode. Außerdem gehört er nicht zum Hauptstrom der kirchlichen Entwicklung. Von einer Geschichtswirksamkeit seiner Ideen kann also kaum die Rede sein. Wenn wir dennoch seine Konzilslehre ausführlich behandeln, dann deswegen, weil sie an Explizitheit die seiner Vorgänger weit in den Schatten stellt.

Obwohl Abû Qurra als „Stern erster Größe am literarischen Himmel des christlichen Orients" [2] anzusehen ist, kann sein Leben und Werk kaum als bekannt vorausgesetzt werden. Deswegen sind sie zunächst kurz vorzustellen (I). Soweit wir sehen, stammt der einzige Versuch, Konzilsautorität systematisch abzuleiten und zu behandeln, aus seiner Feder. Es scheint somit angebracht, den Beweisgang als solchen zu ana-

---

[1] Vgl. Teile I–VII unserer Studie: ThPh 45 (1970) 353–389; 46 (1971) 40–70, 364–386, 496–528; 47 (1972) 358–401; 48 (1973) 28–64; 49 (1974) 37–71.

[2] *G. Graf*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Bd. II (Rom 1947) 7–26, dort. S. 7. – Außerdem sind über Leben und Werk des Theodor Abû Qurra und den augenblicklichen Forschungsstand zu konsultieren: *ders.*, Chalkedon in der Überlieferung der christlichen arabischen Literatur: Grillmeier/Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Bd. I (Würzburg 1951) 749–768 (757–759); *ders.*, Die arabischen Schriften des Abû Qurra, Bischofs von Harran (ca. 740–820), Literarhistorische Untersuchung und Übersetzung (Paderborn 1910), ForschChrLitDG Bd. 10, 3–4, S. 1–87; *I. Dick* (mit einigen Korrekturen und Verbesserungen an Graf), Un continuateur arabe de Jean Damascène: Théodor Abuqurra, évèque melkite de Harran, la personne et son œuvre, Le proche orient chrétien 12 (1962) 209–223 et 319–332; 13 (1963) 114–129. Vgl. auch *E. Hammerschmidt*, Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontius von Byzanz, Johannes von Damaskus und Theodor Abû Qurra: Ostkirch-Stud 4 (1955) 147–154. – Für die Ausgaben seiner arab. Werke vgl. Artikel „Theodor A. Q.": LThK, Bd. 10 S. 38. Überblick über die arab. Schriften mit Abgrenzung der echten von den unechten bei Graf, Geschichte . . . 11–26.

lysieren (II). Im Anschluß daran stellen wir thesenartig die Hauptideen Theodors zusammen (III). Abschließend versuchen wir, Theodors Konzilslehre in ihrem engeren und weiteren Kontext zu interpretieren (IV).

### I. Leben und Werk des Theodor Abû Qurra

Aus den spärlichen Nachrichten[3] über Theodor Abû Qurra ergeben sich nach Graf[4] als Lebenszeit etwa die Jahre von 740 bis 820, nach Dick[5], der sich als letzter mit dieser Frage ausführlich befaßt hat, die Periode von 750 bis etwa 825. Äußere und innere Zeugnisse deuten auf Edessa als Vaterstadt Theodors hin. Zu dieser Herkunft würde seine Sorge um die Einheit der Christen und seine besondere Beschäftigung mit den Jakobiten gut passen. Denn die Mehrheit der Christen von Edessa waren zu seiner Zeit Monophysiten. Vor seinem Eintritt in das berühmte Sabaskloster in Palästina, das religiöse und kulturelle Hauptzentrum des Patriarchats Jerusalem, in dem um die Mitte des 8. Jahrhunderts Johannes von Damaskus gestorben war, dürfte Theodor eine Zeitlang in einer Hochburg der arabischen Welt, etwa Ktesiphon oder Bagdad, studienhalber oder von berufswegen gelebt haben. Anders läßt sich kaum seine ausgezeichnete Kenntnis des Arabischen erklären. Was sein Verhältnis zu Johannes von Damaskus angeht, so kann Theodor diesen bedeutendsten Theologen der ausgehenden patristischen Zeit nicht mehr persönlich gekannt haben, „aber er wurde sein geistlicher Schüler, machte sich seine Anliegen zu eigen und nahm sich vor, die Ideen des Meisters in der arabischen Welt zu verbreiten“[6]. Im Sabaskloster dürfte es auch gewesen sein, daß er den anderen großen Theologen, dem sein Werk verpflichtet ist, studierte: Leontius von Byzanz.

Vielleicht oblag Theodor wie Johannes von Damaskus vor ihm vom Sabaskloster aus in Jerusalem dem Verkündigungsdienst. Jedenfalls wurde man dort auf ihn aufmerksam und machte ihn, wahrscheinlich um 793/796, zum Bischof von Harran, einem bedeutenden kulturellen Zentrum in Mesopotamien. Theodor scheint nur kurz Bischof der zwischen Chalzedonensern und Monophysiten gespaltenen Stadt

---

[3] Brief an die Armenier 812/3; Sendung an den Hof von Armenien und Diskussion mit Nonnus etwa 815/6; Traktat über die Bilder kurz nach 799; Bischof von Harran etwa 796. Betrachtet man die Nichterwähnung des 7. Konzils mit Graf als Kriterium für die Datierung, so fallen diejenigen seiner Werke, in denen nur 6 Konzilien aufgezählt werden, in die Zeit vor 787. Dick läßt dieses argumentum e silentio nicht gelten, vgl. a. a. O. (Anm. 2) 116–118.

[4] *Graf*, Die arabischen Schriften ... (Anm. 2) 20.

[5] *Dick*, Un continuateur ... (Anm. 2) 114–129, 120.

[6] *Dick*, a. a. O. (Anm. 2) 122.

gewesen zu sein. Den Grund seiner Amtsaufgabe kennen wir nicht. Einiges deutet darauf hin, daß Theodor nach seinem Episkopat, ähnlich wie andere Mönche nach Abgabe des Bischofsamtes, wieder in das Sabaskloster zurückkehrte. Mit der Abfassung des Briefes an die Armenier im Auftrag des Jerusalemer Patriarchen Thomas, dessen Theologe er gewesen zu sein scheint, beginnt im Jahre 813 für Theodor eine neue Periode öffentlicher kirchlicher Wirksamkeit. Landauf, landab tritt er als „Diskussionsredner" auf und stellt sein Wissen und seine Dialektik in den Dienst der Verteidigung des Konzils von Chalkedon. In Alexandrien scheint er dabei Erfolg gehabt zu haben, weniger in Armenien. In einer öffentlichen Diskussion mit dem Diakon Nonnus vor dem Patricius Ashod zog er im Jahre 815, wenn wir der gegnerischen Quelle Glauben schenken dürfen, den kürzeren.

Äußere Zeugnisse und vor allem ein Teil seiner Werke in arabischer und griechischer Sprache erweisen Theodor auch als eifrigen Verteidiger des christlichen Glaubens gegenüber dem Islam. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er 824 in Bagdad mit dem berühmten Abu-l-Hudayl und dem brillanten Al Nazzam diskutierte.

Halten wir noch fest, was Graf von der literarischen Nachwirkung seines Werkes notiert: „Im umgekehrten Verhältnis zu seiner tatsächlichen Bedeutung als Schriftsteller und Theologe steht Theodor Abû Qurras Einfluß und literarische Nachwirkung für die Folgezeit. Nur sein Ruf als gewiegter Disputator ist geblieben ... Seine Werke selbst haben auf einheimischem Boden nicht fortgelebt" [7]. Theodors Werk ist teils in arabischer, teils in griechischer, teils in syrischer Sprache verfaßt. Überliefert sind jedoch nur griechische und arabische Schriften. Die 43 in griechischer Sprache erhaltenen, z. T. sehr kurzen, im 97. Band der Patrologia Graeca abgedruckten Abhandlungen wenden sich gegen Häretiker, Juden und Mohammedaner. Von größerer Bedeutung sind die arabischen, um die Jahrhundertwende entdeckten Schriften des Bischofs von Harran. Mit scharfer Dialektik werden in diesen ältesten Schriftwerken der christlich-arabischen Literatur die Grunddogmen des Christentums gegen den Islam und die christlichen Sekten, vorab den Monophysitismus, verteidigt. Auch für die Bilderverehrung hat sich Theodor Abû Qurra in einer arabischen Schrift eingesetzt [8].

Graf kennzeichnet Theodor als theologischen Schriftsteller folgendermaßen: „Durch seine unbegrenzte Wertschätzung der auctoritas – Heilige Schrift, Väterlehre und kirchliches Lehramt – auf der einen Seite, durch das Geltendmachen innerer Vernunftgründe und die meisterhafte Handhabung der Dialektik auf der anderen Seite,

---

[7] *Graf*, Die arabischen Schriften ... (Anm. 2) 85.
[8] *Graf*, Die christlich-arabische Literatur (Anm. 2) 7–26.

charakterisiert sich also Theodor Abû Qurra als Scholastiker im besten Sinne. Johannes von Damaskus übertrifft er sicher an dialektischer Routine, Frische und Feuer der Rhetorik." [9]

### II. Analyse von Mimar (Abhandlung) I, 2

Der zweite Teil des ersten Mimar stellt in den Kapiteln 17 bis 38 [10] einen regelrechten tractatus de conciliis dar, und zwar nicht im Sinne einer historischen Beschäftigung mit Konzilien, wie wir sie seit Athanasius und Hilarius kennen und wie sie seit dem 6. Jahrhundert wieder gebräuchlich wird [11], sondern einer durch die Bank systematischen Behandlung des Themas. Der Aufbau des Mimar ist sehr klar und übersichtlich. Die *Einleitung* (cap. 17) bestimmt als Ziel des Traktates den Wahrheitsbeweis für die Orthodoxie. Zwei Voraussetzungen werden genannt: Nur *eine* Auslegung der Schrift, und zwar die richtige, kann Gott wohlgefällig und somit Fundament der Kirche sein (cap. 18) [12]. Diese eine, richtige Auslegung muß sich sowohl der Philosoph als auch „der Mann von der Straße" aneignen können (cap. 19) [13].

Der Hauptteil, der den Beweis für die These zu erbringen sucht, daß das Konzil die von Gott eingesetzte Entscheidungsinstitution in

---

[9] *Graf*, Die arabischen Schriften ... a. a. O. (Anm. 3) 67.

[10] *Graf*, Die arabischen Schriften ... a. a. O. (Anm. 3) 103–128. Franz. Übers.: C. Bacha, Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évèque de Haran, publié et traduit en français pour la première foi (Tripoli–Rome–Paris–Leipzig 1905) 27–47.

[11] Wir werden zu diesen Konzilsstraktaten eine Studie vorlegen.

[12] „Also muß man sich ohne Zweifel an den wirklichen Sinn der Schrift halten in Dingen, wo es sich um eine Grundwahrheit der Religion handelt, sonst ist es ein (Götzen-)Kult. Wenn es sich aber so verhält, dann ist die von Christus gestiftete Kirche nur eine unter jenen verschiedenen Kirchen, von welchen sich eine jede als die auf dem wahren Christentum begründete Kirche ausgibt" I, 2, 18; 105 (: Arabische Schriften, Mimar I, 2. Hälfte, Kap. 18, S. 105).

[13] „Wie sollen es aber die Leute von der Straße und die Arbeiter machen, und alle Menschen, und nicht bloß die wenigen, wenn ihr Verstand nicht in jenen wirklichen Sinn eindringt, während Christus sich von ihnen nichts anderes als eben diesen wirklichen (Sinn) annimmt? Dürfen wir da sagen, Christus lege ihnen etwas auf, wozu sie nicht fähig sind? Das sei ferne von ihm! Sonst hätte er ja seine Herabkunft vom Himmel um ihretwillen und die Vergießung seines Blutes für sie ihnen zum Schaden sein lassen. Wenn er ihnen dieses auferlegt hat, so hat er ihnen nichts auferlegt, wozu sie nicht fähig sind. Wir wissen wohl, daß die meisten – und nicht bloß der geringere Volksteil – mit ihrem Verstande in das (Verständnis dessen) nicht eindringen, was ihnen auferlegt ist. Auf welche Weise aber erkennen sie den Weg, auf welchen ihr Verstand kommen sollte, und wie gelangen sie damit, wenn sie ihn gehen, zu jenem wirklichen Sinne? ... Wir wissen, daß Christus diese Sache nicht wie nichts behandelt und alle jene nicht ohne einen offenkundigen Weg gelassen hat, den ihr Verstand erkennen kann, und der sie auf jenen wirklich richtigen Weg hinführt, dessen Annahme er ihnen aufgetragen hat, namentlich da er und die Jünger wußten, daß diese Häresien kommen werden, und daß mit ihnen der Satan die Kirche worfeln werde, bis sie ihr rechts Getreide bekommt" I, 2, 19; 105–107.

Glaubensstreitigkeiten ist, gliedert sich ganz nach den Regeln der klassischen Rhetorik in zwei Teile: einen positiven Aufweis der These (cap. 20–29) und eine Verteidigung derselben gegen drei Einwände (cap. 30–34). Der Schluß (cap. 35–38) enthält die Konklusion und Ermahnungen an die Adresse der Häretiker.

Der positive Aufweis der These, der *erste Hauptteil* also, ist wiederum unterteilt in zwei deutlich voneinander abgehobene Beweisgänge. Zunächst wird der Schriftbeweis dafür gebracht, daß Gott die Konzilien als Entscheidungsinstitution der Kirche eingestiftet hat (cap. 20–22). Nach dem Beweis für die *Gründung* durch Gott folgt der für den *Fortbestand* gemäß eben diesem göttlichen Willen (cap. 23–29).

Was nun zunächst den Schriftbeweis für die Gründung angeht, so ist verschiedenes daran bemerkenswert. Einmal seine Zweigliedrigkeit. Dem neutestamentlichen Beweis aus Apg 15 (cap. 21–22) wird ein alttestamentlicher vorausgeschickt, wohl nicht nur, weil solche aus AT und NT kombinierten Schriftbeweise bester patristischer Tradition entsprechen, sondern vor allem deswegen, weil der angeführte AT-Text gerade das verdeutlicht, was in Apg 15 weniger klar hervortritt, nämlich die positive Stiftung der Konzilsinstitution durch Gott. Der in diesem Sinn angezogene Text ist Deut 17, 8–13 [14]. Theodors Kommentar lautet:

„Siehst du nicht, daß Moses die Diskussion über Gesetzesvorschriften, betreffs welcher Meinungsverschiedenheiten bestehen, und die Entscheidungen darüber keinem insgemein überläßt, mag er für sich Wissen beanspruchen oder nicht, sondern daß der Heilige Geist ihm geoffenbart hat, daß sich dieses (Recht) auf das Kollegium der Priester und auf den Richter stützen solle, der an dem Orte sein werde, welchen Gott auserwählt, daß dort sein Name angerufen werde? Er gestattete solchen, welche unter jenen waren, absolut nicht, mit ihnen zu diskutieren, sondern allen, mochten sie sein, wer sie wollten, und mochte sich einer für weise halten oder für nicht weise, befahl er,

---

[14] „Söhne Israels! Wenn euch irgendetwas von den Geboten, worüber ihr Zweifel habt, Schwierigkeiten macht, sei es zwischen Blut und Blut, oder zwischen Urteil und Urteil, Unreinem und Unreinem, Streit und Streit, und wenn es in euren Städten Meinungsverschiedenheiten gibt in einer Lehrsache, so sollt ihr an den Ort kommen, den der Herr, (sic) dein Gott, auserwählen wird, daß an ihm sein Name angerufen werde. Gehe in jenen Tagen dorthin und komme zu den Priestern, den Leviten und dem Richter, welcher in jenen Tagen dort ist. Sie werden sich um jene Sache annehmen und dir eine richtige Entscheidung geben. Du aber sollst dem Richterspruch folgen, welchen sie dir verkünden von jenem Orte aus, welchen der Herr, den Gott erwählen wird, daß an ihm sein Name angerufen werde. Habe wohl darauf acht, daß du das ausführest, was sie dir auftragen, und nach dem Gesetze und der Entscheidung handelst, welche sie dir sagen! Weiche nicht ab von dem, was sie dir vorschreiben, weder nach rechts noch nach links. Der Mensch, der sich überhebt und nicht hört auf den Priester, welcher im Namen des Herrn, deines Gottes, dient, oder auf den Richter, den es in jenen Tagen geben wird, dieser Mensch soll getötet werden! Entfernet die Feinde der Söhne Israels, damit das ganze Volk es höre, sich daran ein Beispiel nehme und von der Ungerechtigkeit sich fern halte (Deut 17, 8–13)." Zitiert nach I, 2, 20; 107–108.

mit Festigkeit die Entscheidungen auszuführen, welche ihnen von jenem Kollegium zukommen, mochten sie nun für ihn sein oder gegen ihn. Er bestimmte die Todesstrafe für jeden, den der Hochmut aufbläht und dessen Herz sich nicht zur Annahme dessen verdemütigen will, was sie gegen ihn entscheiden, und welcher der Ansicht ist, seine Meinung sei besser als ihre Meinung." [15]

Durch die deutliche Hervorhebung der Stifterrolle des Moses im AT-Text soll ohne Zweifel eine ähnliche positive Stiftung durch den Geist oder Christus bezüglich der Apg 15 berichteten Konzilsabhaltung suggeriert werden [16]. Während, soweit wir sehen, Deut 17, 8–13 von der vorausgehenden Theologie nicht im Zusammenhang mit der Konzilsproblematik verwendet wurde, wir es also wahrscheinlich mit einem persönlichen Fund des Theodor zu tun haben, wird Apg 15 schon seit längerem im Zusammenhang mit dieser Problematik herangezogen [17].

Die am AT-Text gewonnene Erkenntnis über den positiven Stiftungswillen Gottes befruchtet sodann das Verständnis des NT-Schriftbeweises:

„Im Heiligen Neuen Bunde, wovon der Alte nur ein Vorbild war, hat es der Heilige Geist in gleicher Weise eingerichtet wie im Alten und bestimmt, daß alle Angelegenheiten der Religion, worüber die Christen verschiedener Meinung sein würden, zur Entscheidung vor das Kollegium der Apostel gebracht werden sollten. Er hat den Aposteln auch ein Oberhaupt gegeben, an welchen nebst seinem Kollegium alle Entscheidungsgegenstände insgesamt zu gelangen hatten; darüber sollten sie dann nur in Gemäßheit dessen, was ihnen der Heilige Geist offenbarte, ein Urteil fällen. Das ist zu erkennen aus den Apostelakten." [18]

---

[15] I, 2, 20; 108.

[16] Die alttestamentliche Stiftung ihrerseits vollzieht sich auch wieder in einem doppelten Schritt. Nach Deut 1, 15 reserviert sich Moses zu seinen Lebzeiten selbst das Richteramt. „Als nun Moses nach dem Willen Gottes jenseits des Jordan starb, da wußte er durch den Heiligen Geist, daß die Israeliten, wenn sie ihn einmal verloren hätten, in verwirrenden Zweifel geraten, sich spalten und in Parteiungen unter sich verfallen würden. Da stellte er ihnen im Heiligen Geist ein zweites Gesetz auf und hinterließ ihnen einen Nachfolger für sich, den es immer bei ihnen geben sollte, indem er zu ihnen sagte: ..." (es folgt das Zitat von Deut 17, 8–13) I, 2, 20; 107. – Hier wird die israelitische „Konzilsinstitution" als Nachfolger des Moses bezeichnet, damit aufgrund der Entsprechung Moses/Christus die neutestamentliche Konzilsinstitution als „Nachfolger" Christi, d. h. aber als Wirkung des Heiligen Geistes, „den es immer bei ihnen geben sollte", erkannt werden kann.

[17] Vgl. unseren Beitrag II: ThPh 46 (1971) 55–66, ferner die ‚sententia synodica' des 2. Constantinopolitanum, in der Apg 15 gegen den abwesenden Vigilius ins Spiel gebracht wird: „... ad memoriam eius perduximus magna illa apostolorum exempla et patrum traditiones. licet enim sancti spiritus gratia et circa singulos apostolos abundaret, ut non indigerent alieno consilio ad ea quae agenda erant, non tamen aliter voluerunt de eo quod movebatur, si oporteret gentes cicumcidi, definire, priusquam communiter congregati divinarum scripturarum testimoniis unusquisque sua dicta confirmaverunt. itaque communiter omnes de eo sententiam protulerunt ad gentes scribentes et pronuntiando dicentes quod ‚in unum nobis congregatis ...' (Apg 15, 25. 28–29) ... nec enim postest aliquis in fidei causa universitati ecclesiae praeiudicium facere, cum unusquisque proximi adiutorio indiget ..." ACO IV, 1; 208, 29–209, 9. – Vgl. auch die collatio cath, cum Severianis, ACO IV, 2; 176, 5 ff.

[18] I, 2, 21; 109.

Nicht weniger beachtenswert als der kombinierte Schriftbeweis für die Gründung der Konzilsinstitution ist sodann die Argumentation für den *Fortbestand* derselben (cap. 23–29). Auch sie ist zweiteilig: Einer biblischen Begründung (cap. 23–24) folgt eine „dogmengeschichtliche" (cap. 25–29).

Bei der biblischen Begründung weiß Theodor geschickt zwei Anliegen miteinander zu verbinden. Er braucht einerseits einen Schrifttext, der sich möglichst explicitis verbis auf die nachapostolische Kirche bezieht. Er hält es andererseits für notwendig, das Petrusamt in den Zusammenhang der Konzilsinstitution zu bringen. Beiden Anliegen wird Lk 22, 31–32 in seinen Augen gerecht. Denn das „Ich habe gebetet, daß du deinen Glauben nicht verlierst. Du aber wende dich alsbald an deine Brüder und stärke sie" kann sich nicht, so Theodor, auf den historischen Petrus, sondern nur auf diejenigen beziehen, „welche die Amtsstelle des Mâr Petrus, welche in Rom ist", innehaben [19].

Aus dem folgenden Traditionsbeweis erhellt, wie Theodor näherhin Petrusamt und Konzilsinstitution in Beziehung setzt. Zunächst stellt er im Hinblick auf die Überwindung der Ketzerei in der Kirche im Anschluß an den Wortlaut von Lk 22, 31–32 allgemein fest, daß die „Inhaber der Würde des Mâr Petrus ... nie aufgehört haben, ihre Brüder zu stärken und auch nicht aufhören werden, solange die Welt besteht" [20], dann präzisiert er, indem er auf 5 von den 6 in der Geschichte bisher abgehaltenen Konzilien eingeht, näherhin, worin das Bestärken besteht: Die Konzilsversammlungen fanden statt „auf Befehl des Bischofs von Rom" [21].

---

[19] „Siehst du nicht, daß Mâr Petrus das Fundament der Kirche ist, speziell bestimmt zum Hirtenamt, und daß wer immer so glaubt, wie er glaubt, seinen Glauben nicht verliert, da Petrus beauftragt ist, zu seinen Brüdern sich zu wenden und sie zu stärken? (24) Das Wort Christi: ‚ich habe für dich gebetet ...' meint, wie wir sehen, nicht Mâr Petrus und die Apostel selbst, sondern es versteht damit jene, welche die Amtsstelle des Mâr Petrus, welche in Rom ist, und die Amtsstellen der Apostel versehen. Gleichwie er zu den Aposteln gesagt hat: ‚ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt' und mit diesem Worte nicht bloß die Apostel selbst meinte, sondern auch die Inhaber ihrer Würde und ihres Hirtenamtes, ebenso ist es mit dem anderen Worte, das er zu Mâr Petrus gesprochen hat: ‚Wende dich sogleich ...'; damit sind lediglich die Verwalter seines Amtes gemeint. Beweis dafür ist, daß Mâr Petrus selbst es war, der seinen Glauben unter den Aposteln verlor und Christus verleugnete. Vielleicht hat ihn Christus deshalb verlassen, nämlich um uns zu beweisen, daß er mit jenem Worte nicht ihn meinte. Auch ist, wie wir sehen, keiner der anderen Apostel gefallen, noch brauchte einer den Mâr Petrus, daß er ihn stärke. Wenn aber einer behauptet, Christus habe mit jenem Wort lediglich Mâr Petrus und die Apostel selbst verstanden wissen wollen, so läßt er die Kirche nach dem Tode des Mâr Petrus ungestärkt. Wieso aber dies? Wir sehen, wie die Kirche nach dem Tode der Apostel ganz und gar gesiebt wurde, und dies beweist, daß Christus nicht sie mit jenem Worte gemeint hat." I, 2, 24; 112–113.

[20] I, 2, 24; 113.

[21] Dies wird 5mal wiederholt: Nikaia (I, 2, 25; 113), Konstantinopel I (I, 2, 25; 113), Ephesus (I, 2, 26; 114), Chalkedon (I, 2, 27; 115), Konstantinopel III (I, 2, 29;

Die Pointe dieser Kapitel 25 bis 29 ist jedoch nicht die Präzisierung des Verhältnisses zwischen Petrusamt [22] und Konzilsinstitution – darauf wird nur en passant hingewiesen –, sondern vielmehr der geschichtliche Nachweis oder besser das Zeugnis der Tradition für den Fortbestand der Konzilsinstitution nach dem Apostelkonzil. Ausdrücklich werden deswegen die nachapostolischen Konzile in eine Linie gestellt mit dem Apostelkonzil:

„Oder wißt ihr nicht, daß, als Arius auftrat, sich eine Versammlung gegen ihn zusammensetzte auf Befehl des Bischofs von Rom, und das heilige Konzil ihn verwarf und seine Häresie für falsch erklärte, daß die Kirche dieses Konzil akzeptierte und den Arius verstieß, gleichwie die Kirche von Antiochien damals den Brief der Apostel annahm und jene Häretiker schlug (verwarf), welche sie (die Kirchenmitglieder i. A.) belehren (wollten), sie müßten sich beschneiden lassen und das Gesetz des Moses annehmen? Und als Macedonius auftrat und seine Behauptung betreffs des Heiligen Geistes aufstellte, da trat gegen ihn eine Versammlung zu Konstantinopel zusammen auf Befehl des Bischofs von Rom; das heilige Konzil verwarf ihn, und die Kirche akzeptierte jenes Konzil, wie sie das erste Konzil akzeptiert hatte, und schloß den Macedonius aus, wie sie den Arius ausgeschlossen hatte ... Die Kirche nahm diese beiden Konzilien an, wie die Kirche von Antiochien einstmals das Konzil der Apostel akzeptiert hatte, und gleich wie es für die Kirche von Antiochien keine Auseinandersetzung (Diskussion) mit dem Beschluß der Apostel gab, so gab es auch für niemand mehr eine Auseinandersetzung mit dem Entscheid dieser zwei Konzilien." [23]

Die nachapostolischen Konzilien werden zwar in eine Linie gestellt mit dem Apostelkonzil und unter verschiedener Rücksicht mit

---

117). Auf Konstantinopel II geht Theodor nur auffallend kurz ein. Verständlicherweise wird der „Papstbefehl" hier nicht genannt. Während an unserer Stelle offenbleibt, was genauerhin unter dem „Befehl des Bischofs von Rom" zu verstehen ist, andererseits sogar die Konzilseinberufung durch den Kaiser zugegeben wird (vgl. cap. 32), spricht Theodor anderswo von Einberufung und Leitung des Konzils durch den Nachfolger Petri: „Jedoch gehen wir ... darauf zurück, daß wir uns auf der Grundlage des Mâr Petrus aufbauen, welcher die sechs heiligen Konzilien leitete, die sich auf Befehl des Bischofs von Rom, der Weltstadt, versammelten. Auf den Stuhl dieser Stadt hat er ihn (den Bischof) gesetzt als den Stellvertreter Christi, auf daß er mit seinem allgemeinen Konzil sich zu den Leuten der Kirche wende und sie bestärke." Mimar VIII, 32; 222.

[22] Vgl. hierzu *C. A. Kneller*, Theodor Abukara über Papst und Konzilien: ZKT 34 (1910) 419–427.

[23] I, 2, 25; 113–114. – Im folgenden attackiert Theodor dann die Nestorianer, Monophysiten und Maroniten. Es ist nicht konsequent, die ersten Konzilien anzunehmen, die späteren aber nicht: „Wisse, daß es für dich keine Entschuldigung gibt, wenn du das Urteil der ersten zwei Konzilien annimmst, indem du dich ohne Prüfung mit ihm befreundest, wie der Heilige Geist dir befiehlt, dieses dritte Konzil aber beiseite setzest, das zu akzeptieren dir vom Heiligen Geiste ebenso anbefohlen ist wie die Annahme jener beiden. Du machst deinen Verstand dem Urteile desselben gleichwertig und vertraust nicht auf den Heiligen Geist, der ihm beisteht und der durch dasselbe spricht. Wenn du diesem Konzil Fehler vorwirfst, so wisse, daß Arius und seine Anhänger gegen das erste Konzil (auch) Beschuldigungen hatten und ihm nach Kräften Fehler anhängten, und daß Macedonius und seine Anhänger Beschuldigungen gegen das zweite Konzil hatten, es der Fehlerhaftigkeit bezichtigten und nichts auf dasselbe gaben. Gleichwie es für sie mit ihrer Anklage gegen jene beiden Konzilien keine Entschuldigung bei uns gibt, ebensowenig, mußt du wissen, hast du bei Christus eine Entschuldigung mit deiner Anklage gegen jenes dritte Konzil." I, 2, 26; 115.

demselben verglichen, sie werden ihm aber nicht, das verdient festgehalten zu werden, konnumeriert. Nicht das Apostelkonzil ist das erste, sondern Nikaia [24]. Bedeutsam erscheint uns ferner in dem stark stilisierten Abriß der Konziliengeschichte neben der Erwähnung des Papstbefehls zum Zusammentritt des jeweiligen Konzils der Hinweis auf die Rezeption (Akzeption) des Konzilsbeschlusses durch die Kirche. Besteht hier ein Kausalnexus (die Kirche rezipierte, weil das Konzil vom Papst einberufen worden war) oder sollten lediglich zwei wesentliche Elemente für die Gültigkeit eines Konzilsbeschlusses nebeneinander genannt werden? Wie dem auch sei, jedenfalls scheint die Rezeption des Konzils durch die Kirche konstitutiv für dessen Gültigkeit zu sein.

Der *zweite Hauptteil* (cap. 30–34) stellt, wie eingangs gesagt, die Widerlegung von drei Einwänden dar [25]. Der *erste* Einwand lautet: „Die getroffene Entscheidung (ist) schlecht ausgefallen infolge von Unwissenheit oder Ungerechtigkeit." [26] Der Einwand zielt auf die sachliche Richtigkeit einer Konzilsentscheidung ab. In Frage gestellt ist nicht mehr und nicht weniger als die Wahrheit der Konzilsdefinition. Theodor bestreitet rundweg die Erlaubtheit solcher Konzilskritik. Glaubensentscheidungen sind von ihrer Natur her dem Konzil vorbehalten und damit der Zuständigkeit eines einzelnen entzogen [27].

Der *zweite* Einwand lautet: „Dieses Konzil (hat) nur ein Kaiser versammelt und deswegen brauch(t) man es nicht zu akzeptieren." [28] Weiter unten wird der Vorwurf verdeutlicht: Solche vom Kaiser unterstützten oder durchgeführten Konzilien, bei denen die Kaiser selbst gegenwärtig sind, gehen nicht ohne Gewaltanwendung und Nötigung vonstatten. Es wird also vom Kritiker die Freiheit des Konzils bestritten. Theodor sieht in der Einberufung des Konzils durch die Kaiser, d. h. in der Tatsache, daß es sich im Grunde um eine Staatsaktion handelt, keinen Makel des Konzils, im Gegenteil, sie stellt einen Vorteil dar: Die Kaiser garantieren den ruhigen Ablauf des

---

[24] Vgl. das vorausgegangene Zitat.

[25] Theodor legt sie in der Form eines Trilemmas vor (cap. 30).

[26] Ibid.

[27] „Wenn einer von euch diese Konzilien betreffend behauptet, ihre Entscheidung sei wegen Unwissenheit oder Ungerechtigkeit schlecht, so führt er sein Urteil in ein Gebiet ein, worüber zu diskutieren der Heilige Geist weder ihm noch einem anderen ein Recht einräumt. Der Hochmut kommt über ihn und verhindert ihn, sich der Entscheidung des Konzils zu beugen, und (so) macht er sich ohne Zweifel des geistigen Todes wert, ebenso wie das heilige Gesetz Mosis, wie ihr hört, keinem Menschen erlaubte, mit dem Kollegium (Synhedrium) eine Diskussion zu haben oder sich mit dem eigenen Urteil allein mit Ablehnung der Entscheidung des Kollegiums abzufinden; sonst straft ihn mit Bestimmtheit die Todesstrafe, von der für ihn kein Entkommen war." I, 2, 31; 118–119.

[28] I, 2, 30; 118.

Konzils, an den Entscheidungen sind sie selber nicht beteiligt [29]. Den Maroniten, Jakobiten und Nestorianern, die sich unter Hinweis auf die kaiserliche Berufung den entsprechenden Konzilien nicht unterwerfen wollen, wirft Theodor Inkonsequenz vor: Die ersten Konzilien, die sie annehmen, sind nicht weniger als die späteren, die sie ablehnen, von Kaisern einberufen worden [30]. Letzten Endes, meint Theodor, bedeutet die Ablehnung des kaiserlichen Konzils, daß die Christenheit wieder auf die Schrift allein zurückgeworfen ist. Arius und die anderen Häretiker können ungestraft ihre Stimme erheben [31].

Schließlich gibt es noch einen *dritten* möglichen Einwand gegen die Annahme eines Konzilsentscheides: Das vorangehende „Konzil hat verboten, seiner Entscheidung etwas hinzuzufügen oder davon etwas wegzunehmen, und man (darf) deshalb das ihm nachfolgende Konzil

---

[29] „Dies (d. h. die kaiserliche Einberufung) ist ein Weg, der keinem jener Konzilien zu einem Fehler gereicht, vielmehr muß die Kirche Christus dankbar sein, wenn er ihr die Kaiser unterworfen hat, so daß sie ihren Vätern und Lehrern zu Diensten sind. Denn ein jeglicher Kaiser, der eines dieser Konzilien zu seiner Zeit versammelte, war ein Wohltäter der Versammlung, da er sie mit seiner Gastfreundschaft ehrte und die Bevölkerung ferne hielt, um den Vätern eine in Ruhe und Stille verlaufende Diskussion über die Religion zu ermöglichen, und ihre Entscheidung vollstreckte. Der Kaiser aber hatte bei dem Konzil keinen Anteil, weder an der Diskussion in Sachen der Religion noch an der Beschlußfassung über irgend etwas. Er war lediglich Diener der Väter, hörte auf sie, gehorchte und nahm alles an, was sie in Sachen der Religion beschlossen, ohne sich unter sie zu mischen in einer Sache, die zur Diskussion stand." I, 2, 32; 120–121. – Theodor macht es sich mit der Widerlegung des zweiten Einwandes, wie man sieht, sehr leicht. Er vermeidet jedes ernsthafte Eingehen auf die Sachproblematik. Weder zeigt er nämlich grundsätzlich, daß kaiserliche Mitwirkung nicht notwendig die Freiheit des Konzils aufhebt, sondern beschränkt sich auf den Vorwurf der Inkonsequenz der Gegner (die älteren kaiserlichen Konzilien nehmt ihr an, die jüngeren jedoch nicht!), noch macht er die geringste Anstrengung, den Tatsachenbeweis zu führen, daß die Freiheit der Konzilien nicht angetastet wurde, sondern begnügt sich mit der puren Behauptung einer reinen Dienstfunktion der Kaiser.

[30] „Ein jeder weiß dies, daß das Konzil von Nizäa der Kaiser Konstantin der Große einberief, das zweite Konzil in Konstantinopel der Kaiser Theodosius der Große, das dritte Konzil in Ephesus der Kaiser Theodosius der Jüngere, das vierte Konzil in Chalzedon der Kaiser Marcianus, das fünfte Konzil in Konstantinopel der Kaiser Justinian der Große, das sechste Konzil in Konstantinopel der Kaiser Konstantin, der Sohn des Heraklius (Harakal). Wenn du, o Maronit, dem fünften und sechsten Konzil zum Vorwurf machst, daß der Kaiser sie berufen habe, und daß sie die Annahme nicht verdienten, weil die Kaiser bei denselben und durch dieselben an den Leuten Gewalt geübt hätten, so ist unrecht, was du tust, indem du das vierte Konzil und die ihm vorausgehenden Konzilien akzeptierst. Denn ein jedes Konzil hat lediglich der Kaiser zusammenberufen, wie wir dargetan haben. Ein jeder Häretiker, der von diesen Konzilien verurteilt wurde, hätte gleich dir eine Ausrede gehabt und gesagt, der Kaiser, welcher jenes Konzil berief, sei es, der die Leute gezwungen habe, ihn zu verurteilen, und auf seinen Zwang hin hätte sich jenes Konzil gegen ihn versammelt." I, 2, 32; 119.

[31] „Wenn einer von euch, ihr Häretiker, die ihr heutzutage die christliche Religion bekennt, die Unterstützung der Konzilien durch die Kaiser und ihre Anwesenheit bei denselben als etwas Unrechtes erklärt, so vernichtet er seinerseits alles, was die Christen besitzen, und bringt uns wieder dazu, daß wir uns (bloß) an die Schriften der Bücher des Alten und Neuen Testamentes halten." I, 2, 32; 121.

nicht annehmen“ [32]. Hier handelt es sich vor allem um das bekannte Argument der Monophysiten, die sich unter Berufung auf das Ephesinum gegen das Chalcedonense sperrten [33]. Theodor antwortet etwa im Sinne der Allocutio des Chalcedonense oder des Vigilius von Tapsus: Das betreffende Verbot untersagt nicht die Aufstellung einer neuen Glaubensformel zur Abwehr einer neuen Häresie, sondern lediglich die Modifizierung der gerade ergangenen Verurteilung [34]. Richteten sich die beiden ersten Einwände gegen das Konzil als göttliche Stiftung, insofern notwendige Implikationen derselben, nämlich im einen Fall die sachliche Richtigkeit, im anderen die Freiheit der Konzilsentscheidung in Frage gestellt wurde, so verneint der dritte Einwand im Grunde nicht die göttliche Stiftung als solche, sondern nur die Wiederholbarkeit von Konzilien, d. h. den Fortbestand der Konzilsinstitution. Seine Widerlegung verdeutlicht also den zweiten Teil des positiven Aufweises. Sie betont gerade den Fortbestand der Institution als solcher:

„Dieses (d. h. das Verbot erneuter Konzilsversammlungen) widerspricht dem Heiligen Geiste, welcher diese Konzilien an Stelle der Apostel zum immerwährenden Fortbestehen eingesetzt hat, gleichwie Moses jene Kollegien eingesetzt hatte, denen zu gehorchen er verordnete, als der fortwährenden Vertretung von ihm in allen Streitigkeiten, welche unter den Anhängern des Gesetzes entstehen sollten.“ [35] Theodor greift den Grundgedanken des Einwandes auf, nämlich die (falsch verstandene) Unveränderlichkeit und Unantastbarkeit des Glaubens, und führt denselben ad absurdum. Konsequent angewandt läßt er nicht nur keine weiteren, sondern überhaupt keine Konzilien zu. M. a. W.: Die Christenheit bleibt auch hier auf die Schrift allein zurückgeworfen, und Arius und Macedonius haben freies Spiel [36]. Das richtige Verständnis dieser fraglichen Vorschrift des

[32] I, 2, 30; 118.

[33] Vgl. unseren Beitrag VI (ThPh 48 [1973] 39–53).

[34] „Denn die Entscheidungen eines jeglichen dieser heiligen Konzilien ist eine Arznei, welche der Heilige Geist anwendet, um damit vom Leibe der Kirche die Krankheit jener Häresie, welche jenes Konzil verdammte, zu entfernen. Wenn jenes Konzil sagt, es stehe keinem zu, zu dem, was es aufgestellt habe, etwas hinzuzufügen oder davon etwas hinwegzunehmen, so meint es damit nur: Es steht keinen zu, uns zu widersprechen und für die Krankheit jener Häresie, welche wir verdammten, ein anderes Heilmittel zu nehmen, als wir durch den Heiligen Geist angewendet haben. Denn der Heilige Geist widerspricht sich nicht selbst, und jenes Konzil sagt zur Kirche nicht, es werde zwar nach der Krankheit jener Häresie, welche es verurteilt hat, wieder die Krankheit einer anderen Häresie in ihr rege, den Vätern, welche ihre Ärzte sind, stehe es aber nicht zu, sich zu versammeln und von ihr jene Krankheit ebenso zu entfernen, wie es selbst die Krankheit entfernt hat, welche zu seiner Zeit sich regte. Wenn das Konzil dies tun würde, – aber es liegt ihm ferne –, so würde es in der Kirche den Grund zu jeglicher nach ihm entstehenden Krankheit legen und (dabei) den Vätern verbieten sie zu behandlen.“ I, 2, 33; 121–122.

[35] I, 2, 33; 122.

[36] „Wenn du, o Häretiker, fortfährst zu sagen, das Konzil, welches du akzeptierst, habe verboten, seiner Entscheidung etwas hinzuzufügen oder davon wegzunehmen,

Ephesinums erhellt Theodor dann in einem anschaulichen Gleichnis [37].

Der Gegner gibt sich noch nicht geschlagen. Er insistiert gegen die Wiederholbarkeit von Konzilien, und zwar nicht unter Berufung auf das formale Verbot des Konzils von Ephesus, sondern mit Hinweis auf den materialen, d. h. inhaltlichen Widerspruch zwischen zwei Konzilsentscheidungen [38]. Hier hat Theodor leichtes Spiel. Die Instanz läuft auf den ersten Einwand hinaus und impliziert den (unerlaubten) Anspruch, auf gleicher Ebene mit dem Konzil zu stehen:

„Aber es steht dir doch nicht zu, deine Diskussion der Diskussion des Konzils an die Seite zu stellen, wenn du verstehst, was der Heilige Geist im Gesetze durch Moses, das Haupt der Propheten, dir anbefohlen hat (Exod 17, 8–13)." [39]

In der *peroratio* (ca. 35–38) zieht Theodor nochmals alle Register seiner Rhetorik. Die Konklusio lautet: „... es gibt keine Entschuldigung (mehr) zum Beiseitesetzen der Heiligen Konzilien, betreffs deren sein (d. h. des Häretikers) Verstand ihn zu der Erkenntnis gelangen läßt, daß er ihnen ohne Zweifel folgen muß." [40] Und diese Konklusio gilt für alle und jeden. Sie duldet keine Ausnahme [41].

Über die Häresiarchen, also diejenigen, die sich durch den vorgelegten Beweis nicht von ihrem Widerstand gegen die Konzilien abbringen lassen, ergießt sich zunächst der von der Rhetorik vorgesehene Zorn (cap. 36), dann die beiden anderen loci indignationis

---

mit der Forderung, daß nach ihm keines mehr statthaben solle, dann ist es Zeit für dich, die Konzilien insgesamt, vom ersten angefangen bis zum letzten, für null und nichtig zu erklären. Denn Mâr Paulus hat ja zur Kirche gesagt, daß, wenn er selbst oder ein Engel vom Himmel zu ihr kommen würde, ihr etwas anderes zu lehren, als was er gelehrt habe, er verdammt sein solle. Es stand also als Folgerung aus diesem (Apostel-) Worte deiner Behauptung nach dem Arius frei, zum Konzil von Nicäa zu sagen: ich nehme deine Lehre nicht an, denn der heilige Paulus hat erklärt, daß niemand der Kirche etwas anderes lehren dürfe als was er gelehrt habe. Und dem Macedonius (stand es demnach frei) zum zweiten Konzil zu sagen: ich nehme von euch eure Lehre nicht an, denn Mâr Paulus hat erklärt, daß niemand der Kirche etwas anderes lehren dürfe, als was er gelehrt habe ... Wenn dir dies recht dünkt, o Häretiker, so bringst du uns wieder dazu, daß wir uns bloß an die Schriften der Bücher des Alten und Neuen Testamentes halten, und daß sich keiner von uns etwas daraus macht, zu sagen wie Arius gesagt ..." I, 2, 33; 122–123.

[37] I, 2, 33; 123.

[38] „Vielleicht sagst du, jenes Konzil, welches dich verurteilte, stehe im Widerspruch zu dem ihm vorausgehenden Konzil, wenn jemand hergehe, den Sinn seiner Lehre zu untersuchen; und deshalb meinst du, es gehe nicht vom Heiligen Geiste aus, weil der Heilige Geist sich nicht selber widerspreche." I, 2, 34; 124.

[39] I, 2, 34; 124.

[40] I, 2, 36; 126.

[41] „Aber der Heilige Geist hat niemand ausgenommen gelassen, sondern für jeden die Todesstrafe bestimmt, welcher der Entscheidung des Konzils sich widersetzt, mag er sein, wer er will. Er hat darin gar keine Ausnahme gemacht und keinem einen Vorwand möglich gelassen, auf den hin, oder sei es auch aus einem anderen Grunde, er sich dem Tode für seine Anschuldigung des Konzils entziehen könnte." I, 2, 35; 125.

Spott und Ironie (cap. 37). In wirksamem Kontrast zur Unbelehrbarkeit der Häresiarchen betet die „Gemeinschaft der Orthodoxie": „Lob und Dank Christus, unserem Gott, der uns Festigkeit und Gehorsam gegen die heiligen Konzilien gegeben hat, durch deren Mund der Heilige Geist redet." [42]

### III. Die Konzilslehre des Theodor Abû Qurra in ihren Hauptzügen

Ziel des vorausgegangenen Abschnittes war die Analyse des Konzilstraktates Mimar I, 2; Aufgabe des vorliegenden ist eine zusammenfassende Darstellung der in der Analyse gewonnenen Ergebnisse. Welches sind die Hauptthesen der Konzilslehre des Theodor Abû Qurra? Hauptziel des ganzen Traktates ist ohne Zweifel der Nachweis, daß die *Konzilsinstitution der Kirche auf den positiven Stiftungswillen Gottes zurückgeht.* Nicht nur dieses oder jenes Konzil hat die Wahrheit gelehrt, will Theodor sagen, sondern die Kirche ist von Gott mit einer Institution ausgestattet, die in Zweifelsfällen Entscheidungen zu fällen hat. Es gibt in der Kirche ein von Gott gestiftetes konziliares Lehramt. Daß hier die Pointe des ganzen Traktates liegt, die Konzilsinstitution als von Gott positiv gewollte Stiftung, ergibt sich einerseits aus dem kombinierten Schriftbeweis (Deut 7, 13 ff. und Apg 15)[43] andererseits aus dem expliziten Nachweis, daß die in Lk 22, 31–32 ausgesprochene Verheißung und Ermahnung nicht in der apostolischen, sondern erst in der nachapostolischen Kirche ihre Erfüllung und Verwirklichung findet.

Mit dieser positiven göttlichen Stiftung der Konzilsinstitution ist für Theodor ein Zweites gegeben: *Notwendig ist jede einzelne Konzilsdefinition vom Geiste gewirkt.* In seinem Kommentar zu Deut 17, 8 ff. führt Theodor aus:

„Moses verhängte die Todesstrafe über solche, welche die Entscheidung derselben (d. h. der Priester des von ihm eingesetzten Kollegiums) nicht annehmen, nur deshalb, weil er wußte, daß der Heilige Geist, wenn er die Sache mit diesen Zweifeln und dieser Meinungsverschiedenheit auf jene sich stützen läßt, ohne Zweifel ihrem

---

[42] I, 2, 38; 127.

[43] Weil das in Apg 15 geschilderte Konzil nicht mit genügender Eindeutigkeit weder als göttliche Stiftung noch als erstes Phänomen einer Dauereinrichtung erkennbar ist, kombiniert Theodor Apg 15 mit Deut 17, 8 ff., wo Stiftung und Dauereinrichtung klar bezeugt sind: „Siehst du nicht, daß Moses die Diskussion über Gesetzesvorschriften, betreffs welcher Meinungsverschiedenheiten bestehen, und die Entscheidung darüber keinem insgemein überläßt, mag er für sich Wissen beanspruchen oder nicht, sondern daß der Heilige Geist ihm geoffenbart hat, daß sich dieses (Recht) auf das Kollegium der Priester auf den Richter stützen solle, der an dem Orte sein werde, welchen Gott auserwählt, daß dort sein Name angerufen werde?" I, 2, 20; 108.

Verstande zur richtigen Entscheidung darüber zuhilfe kommt und sie nicht verläßt, mögen sie ihrem Verstande und ihren Verhältnissen nach sein, was sie mögen, und daß er nicht zuläßt, daß von ihnen etwas anderes als nur Zutreffendes ausgehe." [44]

Ausdrücklich schließt der Bischof Harran den Gedanken aus, Gott könne die Konzilsinstitution gestiftet haben, ohne damit auch die Richtigkeit der einzelnen Definition zu garantieren[45]. Die Unfehlbarkeit – das folgende Zitat zeigt, daß dieses problematische Wort hier durchaus am Platze ist – der einzelnen Konzilsentscheidung ist eine notwendige Konsequenz der göttlichen Stiftung der Institution:

„Der Heilige Geist ließ nicht zu, daß vom Konzil der Apostel in irgendeiner Beziehung etwas Fehlerhaftes ausgehe, da er auf dasselbe die Diskussion in Sachen der Religion stützte, worüber es Meinungsverschiedenheiten gab, wie wir dir schon mehrmals dargelegt haben. Andernfalls wäre es der Heilige Geist, der den Menschen zur Pflicht machte, dem Konzil zu gehorchen, selbst gewesen, der die Menschen in den Irrtum führte, in welchen sie infolge des Konzils gefallen sind. Das sei ferne von dem Heiligen Geiste, daß er solches tue!" [46]

Die Geistgewirktheit und damit Unfehlbarkeit der nichtsdestoweniger von Menschen gefällten Entscheidung ist gerade das Charakteristische, oder wenn man so will: das Wunder [47] dieser von Gott gestifteten Institution, wie Theodor Apg 15 kommentierend bemerkt:

„Als das Konzil der Apostel beisammen war und sie über die Sache diskutierten, entschieden sie nach ihrer Meinung und führten ihre Entscheidung auf den Heiligen Geist zurück, indem sie sagten: ‚Der Heilige Geist und wir beschließen.' Siehst du nicht, daß dieses Konzil, welchem Christus in Sachen der Häresien das Diskussionsrecht übertragen hat, nichts anderes beschließt, als was der Heilige Geist beschließt ..." [48]

Wenn jede Konzilsdefinition geistgewirkt und insofern unfehlbar ist, ergibt sich drittens mit Notwendigkeit die *Pflicht zu Gehorsam und Unterwerfung unter die Konzilsentscheidung.* In diesem Sinne kommentiert Theodor Deut 17, 8 ff.:

„Er (d. h. Moses) gestattete solchen, welche unter jenen waren, absolut nicht, mit ihnen zu diskutieren, sondern allen, mochten sie sein, wer sie wollten, und mochte sich einer für weise halten oder für nicht weise, befahl er, mit Festigkeit die Entscheidungen auszuführen, welche ihnen von jenem Kollegium zukommen, mochten sie nun für ihn sein oder gegen ihn. Er bestimmte die Todesstrafe für jeden, den der

[44] I, 2, 20; 108.

[45] „Wenn nun zwar einer behaupten würde, der Heilige Geist befehle allen Leuten, diesem Kollegium, welches an jenem Orte sich befindet, in ihren (vielleicht) dunklen Urteilen Folge zu leisten, wenn er aber der Meinung wäre, der Heilige Geist verlasse dieselben, so daß von ihnen Falsches ausgehe, dann würde derjenige, der dies sagt, den Heiligen Geist zu einem solchen machen, der das Volk irreführt, und der, welcher so etwas behauptet, wäre selbst einer, der den Heiligen Geist in Wahrheit lästerte, indem doch der Heilige Geist die Sonne der rechten Führung und die Quelle des Lichtes ist, während ihn jener zur Ursache des Irrtums macht. Aber das sei von Gott ferne, daß sich die Sache so verhalte! Vielmehr können wir bei uns sicher und ruhig sein (in der Überzeugung), daß der Heilige Geist nicht zuläßt, daß von jenem Kollegium eine andere Entscheidung ausgeht, als wie sie am Platze ist." I, 2, 20; 108–109.

[46] I, 2, 34; 124–125. – Ein ähnliches Argument für die Richtigkeit von Konzilsentscheidungen bringt Leontius von Byzanz, contra Monoph., PG 86, 2; 1877C–D.

[47] Wir kommen weiter unten auf diesen Begriff zurück.

[48] I, 2, 22; 111.

Hochmut aufbläht und dessen Herz sich nicht zur Annahme dessen verdemütigen will, was sie gegen ihn entscheiden, und welcher der Ansicht ist, seine Meinung sei besser als ihre Meinung." [49]

Im gleichen Sinne führt der Bischof von Harran zu Apg 15 aus:

„Siehst du nicht, daß dieses Konzil ... nichts anderes beschließt, als was der Heilige Geist beschließt, und daß alle Angelegenheiten der Religion, worüber Meinungsverschiedenheiten bestehen, vor dieses Konzil gebracht werden müssen, und daß es keinem, wer er auch sei, groß oder klein, zusteht, sich mit seiner Meinung abzusondern mit Umgehung dieses Konzils und der Kirche zuzumuten, daß sie von ihm allein (etwas) akzeptieren solle? Bei meinem Leben! so etwas hat ja die Kirche nicht (einmal) von Paulus und Barnabas angenommen, welche die Sonne der Welt waren, abgesehen von der Gemeinde. Keinem Bischof oder Patriarchen oder einem anderen steht es zu, zur Kirche zu sagen: nimm mich an und das, was ich sage, und nicht die Apostel!" [50]

In eben diesem Sinne interpretiert Theodor die Konziliengeschichte:

„Als dann Nestorius hervortrat und seine Behauptung betreffs Christi aufstellte, und als die Kirche seine Lehre ablehnte und, wie gewohnt, ihn an das Heilige Konzil verwies, da trat gegen ihn eine Versammlung zu Ephesus zusammen auf Befehl des Bischofs von Rom, und das heilige Konzil verwarf ihn und erklärte seine Lehre für nichtig. Die Heilige Kirche akzeptierte dieses Konzil, schloß den Nestorius aus und anerkannte seine Lehre nicht, da sie wußte, daß es für sie keine Auseinandersetzung mit jenem Konzil gäbe, sondern daß es ihr vom Heiligen Geiste zur Pflicht gemacht war, sich dem Konzil anzuschließen, wie wir bewiesen haben." [51]

Pflicht zu Gehorsam und Unterwerfung bedeutet grundsätzlich Verbot von Diskussion und Infragestellung[52]. Völlig inkonsequent, so Theodor, ist das Verhalten der Häretiker. Während sie frühere Konzilien annehmen, lehnen sie das sie verurteilende jedoch ab [53]. Konzilskritik ist, weil und insofern das Konzil geistgewirkt ist, immer Beleidigung und Lästerung des Heiligen Geistes:

„Der Satan, der Feind des Geschlechtes Adams, spottet euer und macht euch Vorspiegelungen, daß ihr den Heiligen Geist lästert durch eure Bekrittelung der Konzilsentscheidungen, welche Entscheidungen des Heiligen Geistes sind, wie ich euch schon kundgetan habe, daß die Apostel selbst, als sie gegen die zu ihrer Zeit aufgestandene Häresie ihre Entscheidung gaben, sagten: Es ist der Beschluß des Heiligen Geistes und unser Beschluß. Sie haben (damit) alle Menschen belehrt, daß ihr Beschluß der

[49] I, 2, 20; 108. – Ähnlich ist für Leontius von Byzanz das Konzil letzte Entscheidungsinstanz; vgl. adv. arg. Severi, PG 86, 2; 1929C.

[50] I, 2, 22; 111–112.

[51] I, 2, 26; 114. – Ähnlich formuliert Theodor in bezug auf die übrigen Konzilien in cap. 27–29. Für Nikaia vgl. weiter oben.

[52] „Indem ihr aber, ihr Häretiker insgesamt, eure Lehren aussprechet, ist es weder euch noch anderen vom Heiligen Geist erlaubt, unter Vorwänden gegen die heiligen Konzilien Beschuldigungen zu erheben und in irgendeiner Weise ihren Entscheidungen zu widersprechen. Andernfalls hat der Heilige Geist umsonst durch Moses, das Haupt der Propheten, befohlen, daß ein jeder getötet werden sollte, der die Entscheidung des Kollegiums (Synedriums) nicht annimmt. Es stünde dann – bei meinem Leben – einem Menschen frei, wenn gegen ihn eine Entscheidung von dem Konzil ausginge, dasselbe zu beschuldigen, und er könnte dessen Entscheidung nicht auf sich nehmen wollen aufgrund jener Anschuldigung und sich (so) der Todesstrafe entziehen." I, 2, 35; 125.

[53] I, 2, 34; 124.

Beschluß des Heiligen Geistes ist. Wer also die Entscheidung eines Konzils lästert, lästert den Heiligen Geist." [54]

Konzilien dürfen nicht kritisiert werden, weil der Christ verpflichtet ist zum „Gehorsam gegen den Heiligen Geist, durch dessen Mund die heiligen Konzilien reden (!)" [55]. Nun stellt sich freilich die Frage: Welche Konzilien sind geistgewirkt, *wann und unter welchen Bedingungen hat ein Konzil als geistgewirkt und unfehlbar* zu gelten? Es liegt an der Natur der analysierten Schrift [56], daß diese Frage von Theodor nicht explicite behandelt wird. So kann hier nur auf einige Elemente hingewiesen werden.

Ohne Zweifel gehört in den Augen Theodors zur Rechtmäßigkeit eines Konzils die *Teilnahme des Bischofs von Rom, wenn nicht sogar die Einberufung und Leitung des Konzils durch ihn.* Denn, so fragt Theodor, nachdem er Mt 16,18; Jo 21,15–17 und Lk 22,31–32 zitiert hat: „Siehst du nicht, daß Mâr Petrus das Fundament der Kirche ist, speziell bestimmt zum Hirtenamt, und daß, wer immer so glaubt, wie er glaubt, seinen Glauben nicht verliert, da Petrus beauftragt ist, zu seinen Brüdern sich zu wenden und sie zu stärken?" [57] Wie auch immer genauerhin die Rolle des „Hauptes der Apostel Mâr Petrus" [58] auf einem Konzil bestimmt werden muß, eines ist gewiß, ohne ihn ist kein gültiges Konzil denkbar. So wird man Theodor interpretieren müssen. Daß Theodor zumindest die Einberufung des Konzils durch den Bischof von Rom für selbstverständlich hält, ergibt sich aus seinem Überblick über die Konziliengeschichte (cap. 25–29): Die jeweiligen Konzilsversammlungen kommen zusammen „auf Befehl des Bischofs von Rom" [59]. Die offensichtliche Stilisierung der Geschichte ist theologisch bedingt.

Weiter kann man sich fragen, ob die *Rezeption durch die Kirche* nicht zu den Voraussetzungen für den verpflichtenden Charakter eines Konzils gehört. In diese Richtung deutet jedenfalls die Tatsache, daß Theodor bei seinem Überblick über die Konziliengeschichte neben dem päpstlichen Einberufungsbefehl stereotyp auf die Rezeption durch die Kirche hinweist [60]. Schließlich gehört in diesen Zusammenhang die Erklärung Theodors, die *Konzilsberufung durch den Kaiser* hebe den verpflichtenden Charakter eines Konzils nicht auf. Die staatliche Mitwirkung als solche macht ein Konzil nicht ungültig. Wohl deswegen nicht, weil durch diese Mitwirkung nicht notwendig die Freiheit der Konzilsentscheidung aufgehoben ist. Man muß es

---

[54] I, 2, 33; 124. [55] I, 2, 36; 126. [56] Siehe dazu weiter unten.
[57] I, 2, 23; 112. [58] I, 2, 23; 112. [59] Vgl. Anm. 21.
[60] „Als Eutyches und Dioskorus hervortraten ... trat gegen sie das vierte Konzil zu Chalzedon zusammen auf Befehl des Bischofs von Rom und dieses verwarf sie und erklärte ihre Lehre für falsch. Die Kirche aber akzeptierte die Lehre dieses Konzils, gleichwie sie die Lehre der drei Konzilien akzeptiert hatte ..." I, 2, 27; 115.

bedauern, daß Theodor diese von anderen Autoren als wichtig betrachtete Bedingung für die Gültigkeit des Konzils, nämlich seine Freiheit [61], nicht klarer herausgestellt hat. Auch über andere Kriterien für die Gültigkeit einer Konzilsentscheidung schweigt Theodor sich aus [62].

---

[61] Vgl. u. a. Johannes von Damaskus, de imag. oratio I, PG 94, 1281A–B.

[62] Zu dieser Seite der Konzilsproblematik liegen interessante Zeugnisse vor. Maximus Confessor bestreitet in seiner Disputation mit dem Expatriarchen von Konstantinopel, Pyrrhus I., i. J. 645 die Gültigkeit der Synode, die letzteren abgesetzt hatte: subit me admiratio quomodo synodum vocas, quae non est habita ut leges et canones synodici et iura ecclesiastica iubent. Nec enim 1) epistula encyclica ex patriarcharum consensu edita est; 2) neque locus aut dies conveniendi statutus. 3) Non fuit aliquis actor aut accusator. 4) Commendatitias litteras non habuerunt nec episcopi a metropolitis, nec metropolitae a patriarchis. 5) Nullae epistolae aut vicarii, ab aliis patriarchis missi sunt. Quis igitur vel rationis mica praeditus synodum vocare sustinet, quae scandalis et discordia replevit totum orbem terrarum? PG 91, 352D. Vgl. neuestens *J. Pelikan,* Council or Father or Scripture: The concept of authority in the theology of Maximus Confessor, in: The heritage of the Early Church (Rom 1973) 277–288. – Ein Zeitgenosse des Theodor, Nikephorus († 829), Patriarch von Konstantinopel (zu seinem Leben und Werk vgl. *O'Connell,* The Ecclesiology of st. Nicephore (758–828) [Rom 1972] 37–67), begründet in seinem Apologeticus pro sacris imaginibus folgendermaßen die Autorität und die Gültigkeit des 2. Nicaenums: Et quidem haec synodus summae autoritatis est, atque ad plenam fidem faciendam sufficiens, quia 1) et oecumenica fuit, et 2) libera et 3) extra omnem calumniae reprehensionisque aleam posita, et cuiusvis alieni dogmatis insons 4) culpaque carens, etenim celebrata fuit aequissime et in primis legitime: nam secundum edita antiquitus divina decreta, praeeminebat in ea praesidebatque ex occidentali fastigio, id est ex vetere Roma, pars non modica: sine quibus (Romanis) ullum dogma, quod in Ecclesia ventilatum, decretis canonicis et sacerdotali consuetudine fuerit antea ratum, numquam tamen probatum habebitur, neque in praxim deducetur: quia illi sacerdotii principatum sortiti sunt, eamque dignitatem a duobus coryphaeis apostolis traditam habent. PG 100, 597A. Engl. Übers. u. ausführl. Interpretation des Passus bei *O'Connell,* Ecclesiology ... S. 131–134 u. 181–184. – Aufschlußreich unter der Rücksicht der das Konzil gültig erweisenden Kriterien ist auch der polemische Kommentar des 2. Nicaenums zum „Horos" der Ikonoklastensynode von 753: Quomoda autem ‚magna et universalis', quam 1) neque receperunt neque concordaverunt reliquarum praesules ecclesiarum ... Non habuit enim 2) adiutorem illius temporis Romanorum papam vel eos qui circa ipsum sunt sacerdotes, nec etiam per vicarios eius, 3) neque per encyclicam epistolam, quemadmodum lex dictat conciliorum. 4) Sed nec consentientes sibi patriaraches orientis, Alexandriae scilicet Antiochiae, ac sanctae civitatis, vel comministros et summos sacerdotes, qui cum ipsis exsistunt ... 5) Neque enim in omnem terram more apostolorum exivit sonus eorum, aut in fines orbis terrae verba eorum (Ps 18,5), quemadmodum sex sanctarum et universalium synodorum. 6) Porro septima quomodo, quae non concordavit cum praecedentibus sex sanctis ac venerabilibus synodis? Mansi 13, 208D–209B. (Zu diesem Text vgl. den ausführlichen Kommentar von *V. Peri,* I concili et le chiese [Rom 1965] 21–34.) Das Kriterium, das im vorausgehenden Zeugnis angedeutet wird, nämlich die Annahme des Konzils durch die fünf Patriarchensitze, wird von Theodor von Studion (759–826) ausdrücklich genannt: synodus illa, quam isti in Blachernis vocant, adversus Christi imaginem, multo posterior est ea quae post sextam coacta est pro Christi imagine. Atqui haec quidem recepta est a quinque patriarchis: illa autem a quattuor anathemate damnata, tamquam inimica Christo. PG 99, 1305A–B. – Johannes von Jerusalem (nach Beck, Theol. Literatur ... S. 488) definiert kurz und bündig die ökumenische Synode: Ea synodus sit, cum quinque sedes patriarchales unam sanxerunt fidem et confessionem. Sin autem vel unus defuerit, vel se non submiserit synodo, eiusmodi nec synodus sit, sed perversa congregatio ... PG 95, 332C–D. Zur Pentarchie vgl. neuestens *O'Connell,* Ecclesiology ... S. 29–36 u. 120–159.

## IV. Zur Interpretation der Konzilslehre des Theodor Abû Qurra

Die im vorausgehenden Abschnitt in ihren Hauptzügen wiedergegebene Konzilslehre ist nicht um ihrer selbst willen von Theodor entfaltet worden, und sie ist andererseits Teil eines größeren systematischen Zusammenhanges. Für das rechte Verständnis eben dieser Lehre ist deswegen abschließend noch auf ihren Zweck und auf den näheren und weiteren Zusammenhang hinzuweisen. Erhellend in diesem Sinn ist zunächst die Beachtung der *apologetischen Grundintention des analysierten Textes*. Sein Ziel ist der Wahrheitsnachweis der Orthodoxie [63], wie ihn etwa der ehemalige fundamentaltheologische Traktat ‚de ecclesia' zu leisten hatte. Diese apologetische Abzwekkung des Textes ist nicht ohne Einfluß auf die vorgetragene Konzilslehre geblieben. Sie erklärt z. B. die Auslassungen Theodors. Unser Autor läßt alle Probleme der kirchlichen Konzilslehre beiseite. Wir finden keine deutlichen Aussagen über die schwierige Frage der Kriterien für die Gültigkeit der Konzilien. Die Frage des Konzilsvorsitzes wird nur angedeutet, aber nicht eigentlich behandelt. Auf die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten von Konzilien geht Theodor auch nicht ein. Das Verhältnis von Schrift und Konzilsdefinition, das von anderen Autoren der Alten Kirche durchaus als Problem empfunden wurde, kommt bei ihm nicht zur Sprache. Unser Apologet verbiegt überdies die Daten der Konziliengeschichte in einem unerträglichen Maß. Überhaupt bleibt die Wahrheitsfrage gänzlich unerörtert, sieht man einmal ab von der Affirmation formaler Autorität.

Die apologetische Abzweckung hat aber auch der vorgetragenen Lehre selber ihren Stempel aufgeprägt. Apologetik besteht immer darin, aus dem positiv aufgewiesenen Stiftungswillen Gottes rational überprüfbare Konsequenzen zu ziehen. Tatsächlich entspricht Mimar I, 2 durchaus diesem apologetischen Grundschema, wie aus obiger Analyse hervorgegangen sein dürfte. Das kann bedeuten, daß Theodor den positiven Stiftungswillen Gottes stärker betont und herausstellt, als es die Theologie seiner Zeit sonst zu tun pflegte. Ebenfalls daß er massiver als gemeinhin üblich die Geistgewirktheit der einzelnen Definitionen und entsprechend die Gehorsamspflicht herausstreicht. Andererseits würde es jedoch gerade der apologetischen Abzweckung des Textes widersprechen, wenn sich Theodor Übertreibungen bzw. Sonderlehren leisten würde. Die Substanz des Vorgebrachten ist, ähnlich wie bei anderen guten Apologeten, wohl repräsentativ für die Orthodoxie seiner Zeit.

[63] „Es ist nun unsere fügliche Pflicht, gleichwie wir die Wahrheit des Christentums gegenüber jeder (anderen) Religion dargetan und bewiesen haben, daß sie einzig die wahre Religion ist, ebenso auch die Orthodoxie von jenen Häresien auszuscheiden und zu beweisen, daß sie allein das Christentum ist und daß alle jene Häresien falsch sind." I, 2, 17; 103.

Zum *näheren Kontext* der vorgetragenen Lehre gehört Mimar I, 1, der unmittelbar vorausgehende Traktat über die Wahrheit des Christentums. Er ist nicht nur formal, sondern in gewisser Weise auch inhaltlich parallel zu Mimar I, 2 konstruiert, was zum Verständnis der Konzilslehre nicht unerheblich beiträgt. Zum Formalen gehört, daß hier wie dort das typologische Verhältnis Moses/Christus bzw. Heiliger Geist in einem apologetischen Gedankengang fruchtbar gemacht wird [64], ebenso daß hier wie dort das Ziel der Abhandlung das gleiche ist, nämlich den Verstand zur Annahme einer bestimmten Wahrheit zu „zwingen und zu nötigen" [65]. Die inhaltliche Analogie besteht darin, daß die Konzilien im zweiten Beweisgang den logischen Platz der Wunder im ersten einnehmen. Wie diese den Verstand zum Glauben an die Wahrheit des Christentums „zwingen", so jene zur Annahme der Orthodoxie. Des Wunders bedarf es, weil allein das Wunder als Intervention Gottes die Wahrheit Christi zwingend aufweist [66]. Auf ihre Weise stellen die Konzilien, „durch deren Mund der Heilige Geist redet" [67], eine Intervention Gottes dar, aufgrund deren die Wahrheit der Orthodoxie wiederum zwingend einleuchtet [68]. Man wird andererseits davon ausgehen können, daß Theodor bei aller Parallelität von Wunder und Konzil im Wahrheitsbeweis für Christentum einerseits und Orthodoxie andererseits den entscheidenden Unterschied zwischen beiden Arten von Intervention Gottes nicht übersieht: Das

---

[64] „Wer sich Christus anschloß wegen seiner unzähligen Wunder, dessen Glaubensgrund war stark, gleichwie der Glaubensgrund derjenigen stark war, welche Moses wegen der von ihm gewirkten Wunder aufnahmen." I, 1, 4; 91.

[65] Hier ist es der Glaube an Christus: „Diese (Wunder) sind es, welche den Verstand zwingen und nötigen, Christus und den Glauben an ihn mit Notwendigkeit anzunehmen." I, 1, 7; 96. Dort ist es der Glaube an die Orthodoxie: „Einem jeden von euch, der für sich Wissen beansprucht, ist nun der Weg des rechten Wandels (der Wahrheit) dargelegt, und es gibt für ihn keine Entschuldigung (mehr) zum Beiseitesetzen der heiligen Konzilien, betreffs deren sein Verstand ihn zur Erkenntnis gelangen läßt, daß er ihnen ohne Zweifel folgen muß." I, 2, 36; 126. Vgl. auch I, 2, 19; 106.

[66] „Ebenso darf kein Verständiger eine Religion annehmen, die nicht auf göttliche Wunder begründet ist, die ein Beweis dafür sind, daß ihr Überbringer wahrhaftig von Gott kommt. Wer aber die Religion annimmt auf Grund von etwas anderem als diesem Fundamente, der verläßt und gibt preis die Sicherheit (des Verstandes) in einer Sache, für welche allein die Sicherheit im Menschen erschaffen wurde, und bringt seine Seele in Gefahr des Untergangs und gibt einem nach, der ihn ins Verderben hinein- und von dem Wege abzieht, welcher zu der vom Verstande allein ersehnten Seligkeit führt." I, 1, 2; 90.

[67] I, 2, 38; 127.

[68] Die Analogie zwischen Wunder und Konzilien wird verstärkt, wenn man bedenkt, daß die den Verstand bezwingenden Wunder ja nicht unmittelbar von den Gläubigen erlebte, sondern lediglich durch die Apostel bezeugte bzw. überhaupt nur postulierte Wunder sind: „Wenn du aber sagst, o Jude: meine Vorfahren, unter welchen und in deren Tagen jener erschien, den man Christus nennt, sind gestorben, und ich weiß nicht, daß er ein Wunder tat – so antworten wir: ... Das ist doch klar zu erkennen, daß er in Ewigkeit nicht angenommen worden wäre, wenn jene im Evangelium und in den Schriften der Jünger berichteten Wunder nicht tatsächlich gewirkt worden wären. Diese sind es, welche den Verstand zwingen und nötigen, Christus und den Glauben an ihn mit Notwendigkeit anzunehmen." I, 1, 7; 94–96.

Wunder ist in seiner Sicht doch letztlich massives und sichtbares Eingreifen Gottes in den Ablauf der Naturgesetze, das Konzil dagegen nur eine aufgrund von rationalen Schriftargumenten geglaubte Intervention.

Was bedeutet nun diese Analogie, das Konzil als „Wunder" der Orthodoxie, für die Interpretation der oben vorgelegten Konzilslehre? In dem Maße als Theodor tatsächlich das Konzil dem Wunder analog konzipiert, wird er den interventionistischen, göttlichen Charakter der Definition stärker betonen, als das vielleicht allgemein in seiner Zeit üblich war. Theologisch kann das bedeuten, daß ihm der Wesensunterschied zwischen Heiliger Schrift und Konzilsdefinition noch undeutlicher bewußt ist als den übrigen Theologen seiner Zeit. Andererseits zeigen uns sonstige Quellen, daß Theodor in seinem „wundernahen" Konzilsverständnis durchaus repräsentativ ist für seine Zeit [69].

Erhellend für die Konzilslehre Theodors ist schließlich als *weiterer Kontext* sein Glaubensbegriff einerseits und die Art und Weise, wie er das Verhältnis von Glauben und Wissen bestimmt. Am Anfang des dritten Mimar definiert Theodor den Glauben: „Der Glaube ist das sichere Fürwahrhalten dessen, was der Erkenntnis entgeht, in derselben Weise wie (das sichere Fürwahrhalten) dessen, was die Erkenntnis begreift." [70] Über den Intellektualismus dieses Glaubensbegriffes sollte man sich nicht hinwegtäuschen lassen durch die unmittelbar folgende betont voluntaristisch klingende Hinzufügung: „Der Glaube wird aber nicht anders erworben als durch (eigenes) Wollen, wie Mâr Paulus sagt, der Glaube komme lediglich vom Hören des Ohres." Was das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen angeht, so bekennt sich Theodor gegen Rationalismus und Irrationalismus [71] zu einem Weg, den diejenigen gehen, „welche sich von ihrer

---

[69] Vgl. etwa Mansi 10, 1175 C; 13, 403 C; 16, 83A–B; PG 100, 598C–D.

[70] III, 1; 133.

[71] „Von den Menschen insgesamt gibt es bezüglich des Glaubens an das, was von Gott kommt, drei (Klassen): solche, welche den Glauben gänzlich ablegen, indem sie sich zu hoch dünken, als daß ihre Vernunft einer Offenbarung (‚habar' ist alles, was einem zu Ohren kommt: Neuigkeit, Gericht, Botschaft, Nachricht, sodann wie namentlich bei Abû Qurra, eine gehörte Aussage, Behauptung, Lehre, Offenbarung) Folge leistet, die ihre Erkenntnis nicht begreift; solche, welche zwar ihre Vernunft der Annahme einer von Gott ihnen zukommenden Offenbarung hingeben, wenn auch ihre Erkenntnis sie nicht begreift, welche aber auf ihren Glauben nichts halten, und deren Vernunft bei einer aufmerksamen Überlegung derselben ihr kein solches Vertrauen entgegenbringt, daß sie dieselbe an Stelle ihrer Vernunft setzen; und endlich gibt es solche, welche ihren Verstand der gläubigen Annahme einer Offenbarung, mag sie sich auf Gott stützen oder nicht, unterwerfen, und welche ihren Glauben nicht verlassen, so daß es mit ihnen ginge wie mit einem Schiffe, auf dem kein Kapitän und keine Schiffsleute sind, sondern welche sich von ihrer Vernunft so leiten lassen, daß sie den Glauben an ihre Stelle setzen; dann macht sie der Glaube für alles empfänglich, was aus jener Lage hervorgeht, in welcher die Vernunft richtig urteilt, daß es sich gezieme, dem Worte zu glauben, das sich auf Gott stützt." III, 1; 133–134.

Vernunft so leiten lassen, daß sie den Glauben an ihre Stelle setzen; dann macht sie der Glaube für alles empfänglich, was aus jener Lage hervorgeht, in welcher die Vernunft richtig urteilt, daß es sich gezieme, dem Worte zu glauben, das sich auf Gott stützt" [72]. Ist das nicht der Glaubenspositivismus, die Dichotomie zwischen Glauben und Wissen der klassischen Apologetik? Es gilt kritisch zu prüfen, ob Gott gesprochen hat, um dann das Unbegreifliche für wahr zu halten? Es ist sicher kein Zufall, daß der Konzilstraktat Theodors sich liest wie der einschlägige Abschnitt eines apologetischen Handbuchs aus der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum. Die Konzilslehre ist eben Funktion des Glaubensbegriffes.

[72] III, 1; 134.

# Zu einigen erkenntnistheoretischen Grundbegriffen Blaise Pascals

Von Heinz-Jürgen Görtz

1 Nachfolgend sollen über die Interpretation ausgewählter Fragmente der Pensées Pascals Termini »esprit de géométrie – esprit de finesse" und „raison – coeur" semantisch geklärt und damit eine entscheidende Voraussetzung für das Mitdenken der Gedanken Pascals geschaffen werden. Dies gilt z. B. gerade auch für seine Lehre von den drei Ordnungen.

Die genannten Termini sind die zentralen Begriffe, über die Pascal verschiedene Erkenntnisvorgänge aufschlüsselt und durchsichtig macht. Dabei konstituieren diese Termini jedoch kein System. Pascal tastet sich vielmehr an verschiedenen Phänomenen durch, gelangt über deren subtile Deskription zu Schichten oder Schnitten, die er durch die Wirklichkeit und unser Verhältnis zur Wirklichkeit legt: die Schicht des „esprit de géométrie" und des „esprit de finesse" und die der „raison" und des „coeur". Diese Schichten sind wohl aufeinander bezogen, aber nicht in einen systematischen Stufenbau einzuordnen. Von jeder Schicht her geht es Pascal jeweils ums Ganze. Er entwickelt kein fertiges Koordinatensystem von Begriffen, sondern bahnt Wege des Erkennens. Diese Wege erweisen sich als verschiedene Weisen der Ausfaltung des Geistes, dessen innere Einheit dabei gewahrt wird.

Wir verfahren bei der Interpretation zunächst werkimmanent-synchronisch. Über die werkimmanent-synchronische Interpretation hinausgehend sollen in der Analyse einzelner Phänomene die Voraussetzungen der Texte bestimmt und die Auseinandersetzung mit ihnen gesucht werden. Schließlich geht es noch darum, die sprachliche Differenz aufzuheben, zu „übersetzen".

2 Das Zueinander von „esprit de géométrie" und „esprit de finesse" hat als die breiteste Schicht bzw. als der grobste Schnitt zu gelten. Bevor das deutlich wird, sei das Problem zugespitzt formuliert, da in der Problemstellung bereits einiges der spezifisch Pascalschen Art zu denken angedeutet wird.

2.1 Zunächst fällt auf: Pascal spricht zu Beginn nicht von „principes de géométrie" bzw. „principes de finesse", sondern von den „principes de l'esprit de géométri" bzw. von den „principes de l'esprit de finesse". Das ist bedeutsam genug, festgehalten zu werden,

ist es doch ein Hinweis darauf, daß Pascal nicht lediglich beschreiben will: Wie funktioniert die Geometrie, nach welchen Prinzipien arbeitet sie, wie die Feinheit? „De géométrie" und „de finesse" sind zwar zunächst grammatisch attributive Bestimmungen von „esprit", doch semantisch ist der eng angeschlossene Genetiv führend und beherrschend. Die Fragestellung Pascals lautet somit: Wie gestimmt, wie verfaßt ist Denken als „geometrisches" bzw. „feines" Denken? Welcher Wesenheit hat es sich als dieses oder jenes Denken verschrieben? Nicht die Methode und ihr Gegenstand interessieren also, sondern das einheitsstiftende Prinzip, das Zentrum, das die einzelnen Äußerungen, die Einzelheiten, mißt. Es geht also nicht allein um die immanente Beschreibung methodischer Arbeitsweisen, sondern in weit stärkerem Maß um die reflexe Erhellung des Denkens, das dieser oder jener Methode wesenhaft eignet.

2.2 Das *Fragment 1* [1] bietet sich einem ersten Zugriff in zwei Blöcken an: dem ersten Block, der zunächst von den Prinzipien selbst handelt und dem zweiten, der die Träger der Prinzipien mit in die Reflexion einbezieht [2]. Im ersten Block werden die Prinzipien des „esprit de géométrie" und des „esprit de finesse" in zwei sprachlich parallel aufgebauten Teilen einander gegenübergestellt. In Pascalscher Terminologie sei der Gedankengang nachvollzogen.

2.2.1 Von den Prinzipien des „esprit de géométrie" wird ausgesagt, sie seien zwar „handgreiflich, aber abseits alltäglicher Anwendung", so daß die Gewohnheit im Umgang mit ihnen fehlt. Es ist entscheidend, sich ihnen zuzuwenden, was jedoch einige Mühe macht. Hat man sich ihnen aber zugewendet, erweisen sie sich eben als handgreiflich, vollständig zu überschauen, ja sogar so faßbar, „daß es fast unmöglich ist, daß sie uns entschlüpfen". So bedarf es schon eines völlig verkehrten Verstandes, aufgrund der Kenntnis dieser Prinzipien falsch zu schließen. Demgegenüber sind die Prinzipien des Feinsinns „im allgemeinen Gebrauch und jedem vor Augen". Der Akt der Zuwendung, so wie er den Prinzipien der Geometrie gegenüber erforderlich war, entfällt. An seine Stelle tritt das „gute Auge", „der sichere Blick". „Gutes Auge" und „sicherer Blick", weil im Gegensatz zu den obigen Prinzipien, die ja so faßbar genannt wurden, „daß es fast unmöglich ist, daß sie uns entschlüpfen", diese Prinzipien so verstreut und so zahlreich sind, „daß es fast unmöglich ist, keins zu übersehen". Solches Übersehen auch nur eines der Prinzipien führt ebenso zum Irrtum wie der Mangel an rechtem Verstand, „um nichts Falsches an Hand bekannter Prinzipien zu folgern".

---

[1] *Blaise Pascal*, Über die Religion und über einige andere Gegenstände. (Pensées), übertr. u. hrsg. v. E. Wasmuth (Heidelberg $^{6}$1963) 19–21 bzw. *Pascal*, Pensées, Fragm. 1 (ed. Brunschvicg, XII, 9–14).

[2] *Wasmuth*, a. a. O. 19.

2.2.2 Der bloße Nachvollzug, die Wiedergabe des Gedankenganges, leistet noch wenig, legt jedoch den Grund, durch den nun Schnitte zu ziehen sind. Dabei wird zu fragen sein, welches Bild vom Menschen hier zugrunde liegt.

2.2.2.1 Schon Pascals „immanente" Beschreibung der Prinzipien macht deutlich, daß von „immanent", – soll hier heißen: ihre Kriterien nur aus der Beschaffenheit der Prinzipien selbst nehmend, ohne den Bezug zum Menschen herzustellen –, im Grunde nicht, allenfalls aber aus methodischen Gründen der Systematisierung gesprochen werden kann. Ist diese Voraussetzung akzeptiert, gibt es auf einer zweiten Ebene dennoch zwei zu unterscheidende Zugänge der Beschreibung der Prinzipien: einmal von den Prinzipien selbst her, die Beschreibung von relativ „autonomen" Qualitäten, zum anderen vom Menschen her, die Beschreibung der die Beziehung konstituierenden Qualitäten. „Handgreiflich" und „faßbar" als Charakteristika der Prinzipien des „esprit de géométrie" bezeichnen die Qualität der Sache, – obwohl auch hier zu fragen wäre: Wessen Hand greifbar, faßbar? „Abseits alltäglicher Anwendung" qualifiziert weniger die Sache als deren Beziehung zum Menschen. Ebenso die fehlende „Gewohnheit": Gewohnheit wird dem „esprit de géométrie" konstitutives Element der Beziehung. Gewohnheit entstammt andererseits aber der Kategorie der Quantität: Je öfter ich mit den Prinzipien des „esprit de géométrie" in Berührung komme, desto müheloser wird der Umgang mit ihnen. Dieser Umgang, die Anwendung, das Fassen, bleibt somit im Bereich zwingender, automatischer Wahrnehmung. Für das Denken heißt das: Befaßt es sich mit diesen Prinzipien, so faßt es sie auch. Es übersieht sie und wendet sie an.

Welche Bedeutung kommt dann noch dem Akt der Zuwendung zu? Aus dem oben Gesagten ist zu folgern, daß die Zuwendung ablösbar ist durch die Gewohnheit. Wenn wir weiterhin feststellten, daß die Gewohnheit ein Phänomen der Quantität ist, so bedeutet das für die Zuwendung, daß sie zumindest keine dieser Quantität „Gewohnheit" gegenübergestellte Qualität darstellt, denn keine Qualität ist durch Quantität zu ersetzen. Zuwendung bedeutet also nichts anderes, als sich selbst so zu wenden, seinen Standort so zu verändern, daß der Blickwinkel erweitert wird und bisher aufgrund des Standortes nicht zu Sehendes in den Blick kommt; sich den Prinzipien des „esprit de géométrie" zuwenden, heißt sich mit ihnen befassen, die Verstandesarbeit auslösen.

2.2.2.2 Anders der „esprit de finesse": Er setzt da an, wo der „esprit de géométrie" bereits sein Ziel sah, im Sich-Be-Fassen mit. Seine Prinzipien sind „im allgemeinen Gebrauch und jedem vor Augen", d. h. der Bereich der zwingenden Wahrnehmung und die Kategorie der Quantität, um die es dem „esprit de géométrie" als dem

schlechterdings Unselbstverständlichen ging, werden im „esprit de finesse" zur bloßen Voraussetzung, zum bereits Selbstverständlichen. In diesem Sinne bedarf es weder eines Aktes der Zuwendung, noch irgendwelcher Mühe oder „Gewalt". Daß es hier um Qualität geht, erhellt schon die Charakterisierung der Prinzipien als solche. Galt von den Prinzipien des „esprit de géométrie", sie seien „faßbar", d. h. in der Anzahl zu überschauen und zu fassen, so heißt es von den Prinzipien des „esprit de finesse", sie „sind so verstreut, und es gibt ihrer so viele, daß es fast unmöglich ist, keins zu übersehen". Daß hier die Rede von Qualitäten ist, wird durch den Zusatz zum ursprünglich quantitativen „viele" deutlich. Noch mögliche Zweifel an einer Auslegung von „viele" als Qualität beseitigt die Aussage, daß es nämlich zum Irrtum führt, läßt man nur eines der Prinzipien fort.

Dieser Qualität der Prinzipien entspricht eine besondere Qualität der Haltung seitens des Menschen. Pascal bezeichnet sie mit „gutes Auge" und „sehr sichern Blick". Sprach Pascal oben von einem rein quantitativen „Überschauen", so hier von qualitativem „Gut-Sehen". Damit ist jedoch nicht eine bloß besonders geartete sinnliche Wahrnehmung gemeint, „besonders" in Intensität und Genauigkeit, entscheidend ist vielmehr, daß über das Verhältnis des Menschen zur Sache hinausgehend noch eine Aussage über das Verhältnis des Menschen zu sich selbst in diesem Verhältnis gemacht wird. „Gut" und zumal „sicher" sind schließlich Attribute der Haltung des Menschen. D. h. für das Denken: Es befaßt sich nicht nur mit den Prinzipien, sondern auch mit sich. Es stellt sich die Frage: Wie muß Denken geartet sein, damit es der Sache adäquat ist? Der Mensch bringt sich selbst mit ein in die Beziehung zum Gegenstand, sein Selbstverhältnis wird wesentlicher Bestandteil dieser Beziehung.

2.2.2.3 Zu klären bleibt jetzt noch, welche Rolle der *Verstand* im „esprit de géométrie" bzw. im „esprit de finesse" spielt. Zunächst ist festzuhalten, daß der Verstand überhaupt Bestandteil beider Denkweisen ist[3]. Deutlich wird die Differenz seiner Rollen, wenn man rekonstruiert, wie es im „esprit de géométrie" bzw. im „esprit de finesse" zum *Irrtum* kommt. Falsch schließen ist im „esprit de géométrie", hat man sich einmal mit den Prinzipien befaßt, nur möglich aufgrund eines völlig verkehrten Verstandes. D. h., an den Verstand werden keine besonderen Anforderungen gestellt, der Mensch braucht über die Arbeit des Verstandes nicht weiter zu reflektieren, gleichsam wie ein Mechanismus läuft diese Arbeit ab. Der „esprit de finesse" kennt zwei Möglichkeiten des Irrtums: einmal

[3] Bezüglich des „esprit de géométrie" heißt es: „il faudrait avoir tout à fait l'esprit faux pour mal raisonner [...]", bezüglich des „esprit de finesse" aber: „il faut avoir [...] l'esprit juste pour ne pas raisonner faussement". An dieser Stelle hätte die Auseinandersetzung mit dem Intuitionsbegriff anzusetzen.

aufgrund mangelnder Qualität der menschlichen Haltung – die Bedingung „gutes Auge", „sicherer Blick" ist nicht erfüllt –, zum anderen aufgrund mangelnder Qualität des Verstandes. Man braucht „den rechten Verstand, um nichts Falsches an Hand bekannter Prinzipien zu folgern". Der besonders gearteten Haltung des Menschen im „esprit de finesse" entspricht so ein besonders, eben als „recht" qualifizierter Verstand.

2.2.3 Folgendermaßen läßt sich der Text bis hierhin darstellen und ordnen:

| „esprit de géométrie" | | | | „esprit de finesse" |
|---|---|---|---|---|
| zuwenden | abseits alltäglicher Anwendung | 1 | nicht eigens zuwenden | im allgemeinen Gebrauch, jedem vor Augen |
| überschauen | handgreiflich | 2 | gut sehen | verstreut, viele |
| schließen | [völlig verkehrter Verstand] | 3 | recht folgern | rechter Verstand |
| sich befassen mit [Quantität] | | | | sich „gut" befassen mit sich einlassen auf [Qualität] |

2.3 Im weiteren Verlauf des 1. Fragments erfolgt die Zuordnung des „esprit de géométrie" bzw. „esprit de finesse" zu einer bestimmten Art des Denkens, die, wie bisher gezeigt wurde, bereits in der ersten Gegenüberstellung impliziert war, noch ausdrücklich durch die Einführung der *Träger*, der „géomètres" und der „esprits fins". Nach einem kurzen Abriß des Inhalts soll nur noch auf die Aussagen genauer eingegangen werden, die das bisher Gesagte deutlicher werden lassen bzw. darüber hinausgehen.

2.3.1 Vier Abschnitte sind im Text zu erkennen: (I) zunächst folgt eine Art „Hypothese" oder „Modell"; (II) diese Hypothese wird dann falsifiziert, wobei Pascal differenziert urteilt; (III) zum Schluß wird beinahe thesenartig das Ergebnis geliefert, (a) zunächst ein negativ differenzierendes, (b) dann ein positiv apodiktisches, negativ formuliert.

2.3.2 Dies der Gedankengang: Unter gewissen Bedingungen, guten Augen bzw. der Gewöhnung an den Anblick ungewohnter Grundsätze, würden alle Mathematiker feinsinnig bzw. die Feinsinnigen Mathematiker sein, so lautet die Hypothese, die Pascal falsifiziert, indem er nachweist, daß die Bedingungen nicht erfüllt werden. So

sind gewisse Feinsinnige völlig unfähig, sich den Prinzipien der Geometrie zuzuwenden. Mathematiker, gewohnt, deutliche und grobe Prinzipien schrittweise abzuleiten und anzuwenden, sehen im Gebiet des Feinsinns nicht, was vor ihnen liegt, bedarf es doch jenen feinen und zahlreichen Dingen gegenüber eines äußerst empfindlichen und genauen Einfühlungsvermögens, um das Ganze auf einen Blick zu sehen und recht zu urteilen.

Pascal kommt zu dem Schluß, daß es selten sei, daß Mathematiker fein(sinnig) und Fein(sinnig)e Mathematiker sind. Die Mathematiker wollen nämlich die Fragen des Feinsinns geometrisch abhandeln, schrittweise über Definitionen und Prinzipien. Das entspricht nicht der hier gemäßen Art der Überlegung, die der Verstand stillschweigend, natürlich und „sans art" anstellt. Die Feinsinnigen, gewohnt, spontan zu urteilen, verstehen nichts vom Fortschritt der Überlegung mit dem Blick auf das Einzelne. „Die Mathematiker, die nichts als Mathematiker sind, [...] denken nur richtig an Hand deutlich gemachter Prinzipien", zu denen vorzudringen „die Feinsinnigen, die nichts als feinsinnig sind", unfähig sind. Denn diese „ersten Prinzipien der Spekulation und Abstraktion" haben sie niemals in der Welt gesehen und nie gebraucht.

2.3.3 An drei Punkten sei dieser Gedanke auf seine Voraussetzungen hin befragt.

2.3.3.1 In der Hypothese reduziert Pascal die Differenz auf das Wesentliche. Er gibt Ort und Art der Differenz an: Ort der Differenz ist der Mensch, seine Haltung, sein Beitrag zur Konstitution der Beziehung, hier Gewöhnung, da „gutes Auge". Die Art der Differenz hat ihren Grund im Unterschied von Quantität und Qualität, hier ein Sehen aufgrund von Wiederholung, da ein Sehen aufgrund „intensiver Einmaligkeit". Diese Differenz ist nicht von der Art, daß sie durch Subtraktion auf der einen bzw. Addition auf der anderen Seite aufzuheben wäre, diese Differenz ist eine Differenz von Ebenen, von Ordnungen, von Horizonten.

2.3.3.2 Es fällt auf, daß Pascal die Falsifizierung der Hypothese bezüglich der „esprits fins" differenziert, während er über die „géomètres" global urteilt. Er spricht von „*certains* esprits fins", die keine Mathematiker sind, aber von „*des* géomètres", die nicht feinsinnig sind. Hierher gehören auch die Einschränkungen „le plus souvent" und „au moins jusqu'à un certain degré", welche die Überlegungen, die schrittweise angestellt werden – so, wie es bei den Prinzipien der Geometrie der Fall ist – für den Bereich des „esprit de finesse" zumindest nicht völlig ausschließen. Somit ist anzunehmen, daß die Einleitung des Ergebnisses der Falsifizierung: "Et aussi il est *rare* que les géomètres soient fins et que les fins soient géomètres", daß speziell das „il est rare" für den „esprit de géométrie" und den

„esprit de finesse" unterschiedlich zu deuten ist. Gewinnt „rare" für die „géomètres" beinahe Ausschließlichkeitscharakter, so heißt es für die „esprits fins", daß der „esprit de finesse" ihnen Raum läßt für die Prinzipien der Geometrie. Jedenfalls ist damit angegeben, welcher „esprit" der umgreifendere, der komplexere ist, nämlich der „esprit de finesse".

2.3.3.3 Wurden in den beiden ersten Abschnitten des Fragments 1 die Prinzipien des „esprit de géométrie" denen des „esprit de finesse" gegenübergestellt, so trennt Pascal methodisch im weiteren Verlauf des Fragments die den jeweiligen „esprit" konstitutierenden Elemente, Träger und Prinzipien der Geometrie bzw. der Feinheit. Geleistet wird auf diese Weise eine deutlichere Abgrenzung der Phänomene. Hieß es von den Prinzipien der Geometrie, sie seien handgreiflich und faßbar, so liefert Pascal nun die andere Perspektive, indem er sie „deutlich" und „grober" nennt. Als Mathematiker, d. h. gewöhnt an diese Prinzipien, ihnen zugewandt, kommt man ausgehend von Lehrsätzen und Definitionen über je für sich zu sehende Prinzipien, über deren Anwendung schrittweise und zwangsläufig zum rechten Urteil. „Unfruchtbar" nennt der Feinsinnige diese Definitionen, und unfruchtbar und ihm selbst gegenüber gleichgültig ist dieses Vorgehen insofern, als der Mathematiker sich dessen bedient, indem er nur von Schritt zu Schritt denkt und nichts als diesen Schritt denkt, bloß objektive Aussagen macht ohne einen spezifischen Modus. Wie berechtigt unsere Vermutung war, unter „Gut-Sehen" gegenüber dem „Sehen = Überschauen" nicht nur eine besondere Qualität des Sehens zu verstehen, sondern eine andere Ebene als die bloßer zwingender Wahrnehmung anzunehmen, bestätigt sich nun, wenn Pascal von den Prinzipien des Feinsinns sagt: „Diese sieht man kaum, eher fühlt man sie"; es bedürfe eines äußerst empfindlichen und genauen Empfindungsvermögens, um die feinen und zahlreichen Dinge zu empfinden und um richtig und recht von dem Gefühl geleitet zu urteilen. Derartiges Empfindungsvermögen setzt beim Menschen eine Stimmung, eine Gestimmtheit voraus, die ihn offen sein läßt nicht nur für den nächsten Schritt der Überlegung, sondern für alle sich ihm zeigenden Phänomene, für „das Ganze". Solche Gestimmtheit setzt die reflexive Tätigkeit des Menschen voraus, sie ist Ausdruck seines Selbstverhältnisses, das der Mensch als konstitutives Element mit in die Beziehung zum anderen einbringt.

2.3.3.4 Der Modus der Verstandesarbeit, „stillschweigend, natürlich und kunstlos", im negativ differenzierenden Ergebnis der Falsifizierung, bereitet auf den ersten Blick Schwierigkeiten. Es stellt sich die Frage: Welcher Verstand ist hier gemeint, und wie kommen seiner Arbeit diese Attribute zu? Zur Antwort gelangen wir, wenn wir noch einmal auf die Rolle des Verstandes im „esprit de

géométrie" bzw. im „esprit de finesse" eingehen [4]. Wir sagten oben vom Verstand des „esprit de géométrie", er laufe wie ein Mechanismus ab, der Mensch brauche über die Arbeit des Verstandes nicht weiter zu reflektieren. Reflektiert der Mensch jedoch nicht über seinen Verstand, gewinnt er keine Distanz von ihm, schafft er kein Verhältnis zu ihm, so sind Mensch und Verstand insofern identisch, als ein Urteil über den Verstand gleichzeitig auch eines über den Menschen ist. Dahin gelangt Pascal, wenn er einmal formuliert: „Les géomètres [...] ont [...] l'*esprit droit* mais pourvu qu'on leur explique bien toutes choses par définitions et principes", und dann: „autrement *ils sont faux* et insupportables, car *ils ne sont droits* que sur les principes bien éclaircis." Derartiges Denken, derartige Menschen können nur „falsch" oder „richtig" sein. Sowenig diese Art zu denken einen Modus der Aussage reflektiert, sowenig reflektiert sie auch einen Modus der Verstandesarbeit. Der Verstand läuft lediglich ab, erfaßt alles, ohne sich selbst zu hinterfragen.

Anders im „esprit de finesse": Selbstreflexion ist zugleich immer Reflexion des Verstandes. Den Verstand reflektieren heißt methodenbewußt sein, methodenbewußt sein heißt eine Differenz anerkennen vom Sich-Zeigen des Phänomens im Rahmen seiner Methode zum Ganzen des Phänomens. Seinen Verstand reflektieren, sein Denken, heißt aber auch dieses Denken hinterfragen. Gerade diese Reflexion gibt dem Geist eine neue Weise von Identität mit sich, von Souveränität, von Überlegenheit einem bloßen Mechanismus gegenüber. Welche Überlegungen der „esprit de finesse" auch anstellt, er tut es im Gefühl dieser Anfrage an sein Denken, „stillschweigend, natürlich und kunstlos". Das zu fassen, auszudrücken, „übersteigt alle Menschen".

2.3.3.5 Wohin führt nun das Denken, das den Prinzipien des „esprit de géométrie" bzw. denen des „esprit de finesse" folgt? Berücksichtigen wir das bisher Gesagte und ziehen wir noch *Fragment 4* [5] hinzu, so können wir folgendermaßen unterscheiden: Der Mensch, der im „esprit de géométrie" denkt, fällt ein *Urteil*, wer aber im „esprit de finesse" denkt, seine *Entscheidung*. Der Mathematiker fällt ein Urteil aufgrund der Kenntnis objektiver Tatbestände. Der Feinsinnige entscheidet sich, da jene Kenntnis nicht in der Ordnung des Wissens bleibt, sondern hineinwirkt in sein persönliches Verhalten und dort ihre daseinsbestimmende und -verändernde Kraft entfaltet.

2.4 Fassen wir soweit zusammen und stellen wir die eingangs aufgeworfene Frage erneut: Wie verfaßt ist ein „esprit", der sich die

[4] Im Zusammenhang mit dem „esprit de géométrie" spricht Pascal von „l'esprit droit", beim „esprit de finesse" hingegen von „l'esprit juste". Dem inhaltlichen Unterschied scheint P. ein sprachliches Äquivalent zuordnen zu wollen, den Unterschied von „droit" und „juste".

[5] *Pascal*, Pensées, Fragm. 4 (ed. Brunschvicg, XII, 17 f.).

„principes de géométrie" bzw. die „principes de finesse" zu eigen macht? [6] Als wesentliches Kriterium der Unterscheidung dieser beiden möglichen Denkweisen bot sich im Laufe unserer Interpretation immer wieder die Frage nach dem Verhältnis Mensch – Prinzipien an, die Frage nach dem Menschen als Träger der Prinzipien des „esprit de géométrie" bzw. des „esprit de finesse" und nach den „principes de géométrie" bzw. den „principes de finesse" als Strukturen des Seins.

Die folgenden Aussagen wollen verstanden sein als Richtungsangaben. Sie konstituieren einen Wegweiser in den Raum, in dem die beiden Denkweisen sich artikulieren. Wir versuchten, die Charakteristika des „esprit de géométrie" auf den Begriff der „Quantität" zu reduzieren, womit sowohl die Art der Prinzipien wie auch die Art des Denkens, die Haltung des Menschen, angesprochen waren. Der Mensch „befaßt" sich lediglich mit seinem Gegenstand, mit dem, was ihm gegenübersteht, er sucht in seinem Denken alles, was er erreicht, zu erfassen. Eine hinterfragende Reflexion dieses Verhältnisses, sowie seiner selbst, seines Denkens, unterbleibt. Sich selbst gleichgültig, „unfruchtbar", denkt er lediglich von Schritt zu Schritt [7], verläßt er nicht die Ebene bloß objektiver Aussagen, kommt er zum Urteil aufgrund von Wissen. Dahingegen legten wir den Charakteristika des „esprit de finesse" den Begriff der „Qualität" zugrunde. Der Mensch befaßt sich nicht lediglich mit seinem Gegenüber, er befaßt sich „gut" damit, soll heißen: Er läßt sich darauf ein, bringt sich selbst mit ins Spiel, setzt sich seinem Gegenüber aus. Seine Ebene ist die kommunikativer Eigenarten des Daseins. Sein Wissen hat daseinsbestimmende und -verändernde Kraft, er entscheidet sich. Insofern ist sein Denken offen für „mehr" als das ihm Faßbare, dieses Denken befragt sich selbst, hat Sinn für seine Zuständigkeit. Diesen Sinn für Zuständigkeiten und deren Kriterien sucht Pascal auch beim Leser zu erwecken. Seine Redeweise, die geprägt ist durch Verneinungen, läßt dem Leser Spielraum zur Reflexion dieser Zuständigkeiten.

3 Bei der Behandlung des Pascalschen Terminus „coeur" wird ausgegangen von den Fragmenten 283, 276, 274 und 277, 282, 268, wobei die Fragmente der erstgenannten Gruppe das Phänomen eher negativ, die der zweiten mehr positiv beschreiben. Wie schon bei der Unterscheidung „esprit de géométrie" – „esprit de finesse" ist zunächst das Problem zu formulieren. Auch hier geht es nicht um den Begriff „coeur" als Gegenstand eines fertigen, abgeschlossenen Denkens, das als solches „coeur" seinen Platz im System zuweist,

[6] Neben dieser Frage verblaßt die nach der soziologischen Herkunft des Begriffs „esprit de finesse" im Bildungsideal der französischen Gesellschaft des 17. Jh., dem „honnête homme" (vgl. *Wasmuth*, a. a. O., 449 u. 451). Als Element diachronischer Betrachtungsweise leistet sie zudem für unsere Fragestellung nichts.

[7] An dieser Stelle möchte man im Vergleich zu „mit einem Blick das Ganze" des „esprit de finesse" sogar die Dichotomie „diachron – synchron" annehmen.

vielmehr geht es wesentlich um die dem „coeur" adäquate Denkweise, der „coeur" erst als es selbst aufgehen kann. Somit lautet das Problem: Wie ist „coeur" im Mitdenken der Gedanken Pascals zu denken, damit es dem Denken als „coeur" aufgehe, sich ihm als solches entberge? Wie verfaßt ist ein Denken, das getragen wird vom „coeur"?

3.1 Gesucht wird zunächst eine Antwort über die Konfrontation mit dem Begriff „raison" und der Gestalt des durch ihn konstituierten Denkens.

3.1.1 Einen ersten Zugang zum mit „coeur" angesprochenen Phänomen verschafft uns das *Fragment 283*[8].

3.1.1.1 Pascal macht sich hier zum Anwalt der Schrift, gegen die der Vorwurf erhoben wird, es fehle ihr an Ordnung, sie gehe nicht systematisch vor[9]. Diesen Einwurf versucht er in zwei Teilen zu korrigieren, einem ersten, fundamentalen, in dem er sehr allgemeine Prinzipien gibt, und einem zweiten, in dem die allgemeinen Aussagen spezifiziert und angewandt werden. Der erste Abschnitt stellt lakonisch fest, daß das Herz (coeur) seine Ordnung hat, wie der Geist (esprit) die seine. Näherhin expliziert wird lediglich die Ordnung des Geistes, die „in Grundsätzen und Beweisen" bestehe. Der zweite Abschnitt greift diese Unterscheidung unter anderem Gesichtspunkt noch einmal auf, indem er das Unterfangen, einen Gegenstand der einen Ordnung, hier: die des Herzens, über die „Methode" der anderen Ordnung, hier: die des Geistes, erfassen zu wollen, ad absurdum führt. Wiederum wird dabei nur auf die Methode innerhalb der Ordnung des Geistes eingegangen. Alle diese Aussagen sind zunächst auf ihren Anlaß zu beziehen, auf den Einwurf gegen die Schrift. Pascal sucht mit seiner Unterscheidung von Ordnung des Herzens und Ordnung des Geistes den Ort derartigen Fragens auf: Welche Voraussetzungen bedingen diesen Vorwurf? Dabei kommt er zu dem Schluß, daß nur dort gegen die Schrift der Vorwurf erhoben werden kann, es fehle ihr an Ordnung, an Systematik, an logischer Entwicklung, wo diese Kriterien ihren Ursprung und ihre Berechtigung haben, nämlich in der Ordnung des Geistes. Dort gelten „Grundsätze" und „Beweise" und dort wird die „geordnete Darlegung der Ursachen" gefordert. Aber das Phänomen des Stils und in besonderem Maß das des Stils der Schrift unterliegt nicht diesen Kriterien. Es steht vielmehr in einem gänzlich anderen Raum, dem der

[8] *Wasmuth*, a. a. O., 143 f. bzw. *Pascal*, Pensées, Fragm. 283 (ed. Brunschvicg, XIII, 205 f.).

[9] Es scheint angebracht, auf die Tatsache derartiger Fragestellung an die Schrift und damit deren In-Frage-Stellung überhaupt innerhalb der geistesgeschichtlichen Entwicklung hinzuweisen. Diese Art, die Schrift zu befragen, noch undenkbar im 15./16. Jh., denen die Schrift weithin unantastbar galt, vermag gewisse Grundentscheide des 17. Jh. bezeichnend ins Licht zu rücken.

Ordnung des Herzens. Somit geht der Vorwurf fehl, ja er wirkt „lächerlich". Konstatiert Pascal in diesem ersten Teil lediglich allgemein und negativ, daß die Ordnung des Geistes nicht der der Schrift und ihrem Stil gemäße Raum ist, so weist er im zweiten Teil mit Hilfe von Beispielen in den Raum, dem die Schrift angehört und wo die Kriterien zu ihrer Beurteilung aufzusuchen sind. Jesus Christus, Paulus und Augustinus „wollten nicht unterrichten, sondern entzünden". Das gelingt nur dann, wenn „man bei jedem Punkt ausführlich ist, der in Bezug zu dem Ziel steht, um immer darauf zu weisen".

3.1.1.2 Was besagt dies für die Ordnung des Herzens? Gehen wir noch einmal aus von der Gegenüberstellung der beiden Ordnungen: Dort wird „unterrichtet", hier „entzündet", dort herrscht „geordnete Darlegung der Ursachen", hier „Ausführlichkeit bei jedem Punkt, der in Beziehung zum Ziel steht". „Unterrichten" meint dabei die Darlegung einer Lehre, deren Grundsätze und Gesetze; „geordnete Darlegung der Ursachen" besagt nichts anderes als das logische Nebeneinander und Nacheinander dieser Grundsätze und Gesetze. „Lehre", „Grundsätze und Gesetze", „geordnete Darlegung", vor allem aber „logisches Neben- und Nacheinander", all das sind Attribute des Systemhaften, worin sich denn auch die Ordnung des Geistes erschöpft. Nicht zu Unrecht assoziieren wir an dieser Stelle das unreflektierte von Schritt-zu-Schritt-Denken des „esprit de géométrie".

3.1.1.2.1 Um uns Zugang zu ersten positiven Aussagen über die Wirkung des „coeur" zu verschaffen, müssen wir auf den letzten Satz des Fragments 283 eingehen. Zwar vollzieht Pascal in diesem Fragment eine Gleichsetzung von Ordnung des Herzens und Ordnung der Gottesliebe, die nicht seinen Gedanken im ganzen erschöpft – die Ordnung der Gottesliebe gehört zwar in die Ordnung des Herzens, wie sich aber noch zeigen wird, ist sie umfassender als diese, und damit Gottesliebe stattfinde, bedarf es zugleich noch mehr als bloß des Innestehens in der Ordnung des Herzens. Wenn Pascal aber in Fragment 283 das Nichtzureichen der Beweise für das Zustandekommen der Gottesliebe dartut, so kommentiert er damit einen Grundzug der Ordnung des Herzens. In ihr geht es im ganzen um das, was dem beweisenden Denken unzugänglich ist. Welcherart aber ist dann das Denken des Herzens, worum geht es ihm, wenn nicht um das Beweisen seiner Wahrheit? Es geht ihm um das „Entzünden". Es will nicht feststellen, daß etwas ist, wie es ist, sondern ist davon angetan, daß etwas ist, wie es ist, und will darum andere dazu bewegen, daß das Bewegende seiner Wahrheit in ihnen mächtig sei. Der Aufgang, das Mächtig-Sein seiner Wahrheit, ist das Ziel des Entzünden-Wollens, Ziel in der Ordnung des Herzens. Gerade damit aber erhebt sich die

Ordnung des Herzens dazu, eine eigene Ordnung zu sein, eine Ordnung, die anders strukturiert ist als die Ordnung des Beweisbaren, in der ein Punkt zum anderen trägt, in einem gleichmäßigen – und in gewissem Sinn – gleichgültigen Vorwärtsgehen zum anderen hinführt. In der Ordnung des Herzens sind die Punkte, die nebeneinander liegen, nicht gleichgewichtig, nicht gleich weit voneinander entfernt. Der Maßstab des Raumes, in dem sie liegen, ist gestimmt und bestimmt vom Ziel, und überall dort, wo das Ziel aufleuchtet, wo es als der Bezugspunkt der Bewegung aufgeht, hat diese innezuhalten, hat das Denken und Sprechen ausführlich zu werden. Auch hier melden sich Reminiszenzen an bereits Ausgeführtes, nämlich an das qualitative Sehen, das „mit einem Blick das Ganze" des „esprit de finesse". Doch führt uns dieser Gedanke darüber hinaus. Hier geht es nicht nur um „gutes Sehen", um rechtes Erkennen des Ganzen, hier kommt es dazu noch an auf das „um des Ganzen willen". Die Beziehung zum Ziel ist bereits vorgegeben; der, der „entzünden" will, hat es bereits erfahren. Angestrebt wird nicht die conclusio, so wie sie das schlußfolgernde Denken des „esprit de géométrie" und die Ordnung des Geistes ausgehend von Prinzipien gewinnen, angestrebt wird vielmehr, anderen die Erfahrung des Zieles, des finis, zuteil werden zu lassen. Das ist die Grundintention, in dieser hält der „Entzündete" sich auf und sie versucht er illustrierend nahezubringen. Aus dieser Intention heraus breitet sich überall dort, wo er das Ziel berührt, sein Gedanke aus. Neben das Sehen tritt das Erfahren, das Engagement. Indem ich sehe, werde ich erfaßt, so erfaßt, daß ich will, was ich sehe. Mein Wille wird vom Ziel her in Anspruch genommen, überwältigt. Die Sache selbst wird in mir mächtig, meines Sehens und Wollens mächtig. Die Ordnung des Herzens wirkt somit als Ordnung der Übermacht dessen, worum es geht, in dem, dem es darum geht.

3.1.1.2.2 War bislang mehr von der Wirkung und der formalen Gestalt des „coeur" die Rede als von dem, was „coeur" eigentlich beinhaltet, was sein Grund ist, so gibt es schon in diesem Fragment eine zunächst befremdende Aussage, die uns auf die Spur des „coeur" zu bringen vermag. Diese Aussage liest sich zuerst nur wie ein illustrierendes Beispiel, und im unmittelbaren Kontext braucht sie auch nicht als mehr zu gelten denn als ein solches. Für die Konkretheit des Denkens, das auf ein Ziel orientiert ist, für die Konkretheit eines Denkens, wie es der Ordnung des coeur entspricht (vgl. die Konkretheit des sublimeren und doch der Vielfalt des Wirklichen näheren esprit de finesse im Vergleich zum esprit de géométrie), ist ein Beispiel jedoch mehr als der beliebige Fall eines allgemeinen Prinzips, das sich an ihm gegenüber gleichgültigen Konkretionen ausweisen läßt. Das Beispiel selbst ist von der Hinordnung auf das Ziel diktiert, es ist die Offenbarkeit des Zieles auf dem Weg zu ihm – und daß

gerade das hier in Betracht kommende Beispiel so zu interpretieren ist, wird sich in dem Ausmaß erweisen, als wir tiefer in das Eigene und Eigentliche der Ordnung des coeur vorstoßen. Dieses Beispiel lautet: „qu'on doit être aimé." Der Satz läßt sich auf zweifache Weise lesen. Die eine Lesart, die scheinbar „bloß" exemplarische, sagt: Aus einer geordneten Darlegung von Gründen springt nie als überzeugendes Ergebnis heraus, daß man uns lieben muß. So gelesen, steht nicht die Aussage da, daß man uns lieben muß, sondern die Disproportion eines solchen hypothetischen Imperativs zu einem Arrangement von Gründen, die ihn tragen können. Die andere Lesart – für die zumindest die Unmittelbarkeit, mit der dieses Beispiel den einleitenden Sätzen folgt, sprechen könnte – geht von einer Erfahrung aus, die als solche postulatorischen, weil unser Dasein tragenden Charakter hat, ohne sich in einem ethischen Imperativ zu erschöpfen, der vielmehr erst getragen werden könnte durch solche vorgängige Grunderfahrung. Sinn des Satzes wäre dann: Wir müssen (nicht nur sollen) geliebt sein, Geliebtsein ist die Notwendigkeit, die uns zu unserem Dasein als wir selbst bringt – aber diese Grundnotwendigkeit läßt sich nicht durch Gründe herbeistellen, sondern sie wird in einer fundamentalen Erfahrung, die ihrerseits nicht von außen begründbar ist, in ihrer unser Dasein ermöglichenden Stringenz offenbar. Der Streit zwischen diesen beiden Lesarten läßt sich in unmittelbarer Textimmanenz nicht austragen. Er zeigt in der Struktur, will sagen im Gang des Gedankens als ganzen, jedoch seine merkwürdige Auflösung. Wer zu lesen anfängt, der mag ruhig die erstgenannte Lesart für sich in Anschlag bringen. Das aber, worum es im Gang des Gedankens im ganzen geht, ist die in der Ordnung des Herzens eröffnete, aber nicht als das analysierbar in ihr implizierte, Ordnung der Gottesliebe, jene Ordnung, in der Liebe Liebe verdankt und die Liebe Gottes verdankend sich selber, sein eigenes Dasein, von Grund auf ihr verdankt. Wenn Glaube an die Liebe nur möglich ist in der Ordnung des Herzens, dann ist die Unerstellbarkeit der Liebe durch Gründe einerseits nur Beispiel, doch als solches Beispiel zielt sie in die zuletzt und zuhöchst gemeinte Sache selbst. Die Frage nach den Ursachen und ihrer geordneten Darlegung ist hier also höchst unangebracht. Selbst wenn es mir gelingen sollte, „Ursachen" zusammenzutragen, so sind dies nicht „Ursachen" als solche, die etwas auslösen, in Gang bringen. Es sind vielmehr „Ursachen", die mir aus meiner Grundbefindlichkeit erwachsen, zukommen. Nur wenn ich bereits geliebt bin, was letztlich das Unselbstverständliche schlechthin ist, kann ich mich in diesem Licht sehen und mir liebenswert erscheinen. Das ist es, was wir dann fälschlicherweise „Ursachen" nennen.

Wie verhält es sich nun um das Zueinander der Ordnungen

des Herzens und der Gottesliebe? Der Ansatzpunkt zur Antwort auf diese Frage kann, antizipativ gesagt, wie dies einem Denken vom Ziel her, das hier gefordert ist, allein entspricht, nicht von der Ordnung des Herzens, sondern muß von der der Gottesliebe her genommen werden. Diese Gottesliebe ist in einem fundamentalen Sinn der „bloßen" Ordnung des Herzens entzogen – Gottesliebe springt laut Pascal gerade nicht aus einer Analyse menschlichen Selbstverständnisses heraus, sondern übersteigt sie qualitativ als das Übernatürliche, Gnadenhafte, um dessen Wahrung es Pascal wie kaum etwas anderes zu tun ist. Dies hier zu verifizieren, sprengte den Rahmen der Überlegung, steht aber in der Interpretation Pascals zweifelsfrei fest. Wenn aber Gottesliebe geglaubt und vollzogen wird, ist sie der Ort, von dem aus das, was sie unterbietet, was „noch nicht" sie selbst ist, allein seinen Stellenwert und seine Verständlichkeit erhält. Das aber, was auf sie zuliegt, das, was am Menschen durch sie als ihre Voraussetzung, nicht als ihre Ursache offenbar wird, ist die Ordnung des Herzens. In ihr sprengt der Mensch die Geschlossenheit jener Ordnung, die ihre Prinzipien bloß in sich trägt und verfügend vollstreckt. So kann die Frage nach dem, was die Gottesliebe bedeutet, die Ordnung, die ihr zuvorliegt, die Ordnung des Herzens, aufschließen und in ihr Eigenes bringen, das gerade nichts nur Eigenes, nur immanent Vermochtes ist. Die in diesem Gedankengang fortwährend unterlaufende petitio principii widerfährt ihm nicht aus Versehen, sondern aus der nur im Sprung zu erschwingenden und im Sprung sich auslegenden Durchsichtigkeit der Ordnung, um die es geht. „Gottesliebe" (charité) nun birgt zwei Valenzen, die des genitivus objectivus und die des genitivus subjectivus, und in diesem Nacheinander sind sie auch zu denken. Die „Liebe Gottes" als das „Ja" zu „uns", das mit Notwendigkeit gesprochen werden muß, damit wir sind, was und wie wir sind, disponiert uns so, daß wir antwortend ihn und überhaupt lieben können, daß wir in der Ordnung des Herzens zu denken vermögen. Zweifachen Grund legt somit die Ordnung der Gottesliebe: den der Ordnung des Herzens überhaupt und den des Sich-Aufhaltens in der Ordnung des Herzens. Das Ja der Zuneigung Gottes ist die Bedingung unseres Jas der Zuneigung zu uns und allem mit uns. Und dieses Ja ermöglicht erst das Ja der Zustimmung als das Ja, in dem sich die Ordnung des Geistes erschöpft. „Coeur" ist somit jener Hinblick, jenes Sehen, das uns zur Liebe entflammbar, „entzündbar" macht, jenes Sehen, das bejaht.

3.1.2 Bevor wir diesen Gedanken wieder aufgreifen, um ihn sich ausbreiten zu lassen und seine Tiefe auszuloten, sei das bisher Gedachte noch einmal mit dem Begriff „raison" konfrontiert. Näherhin über die *Fragmente 276* und *274* sei gefragt, was die „raison" zu leisten vermag.

3.1.2.1 Gegenstand des Fragments 276[10] ist das *Begründungsverhältnis*, speziell das Zueinander von intuitiver Reaktion oder Erfahrung und deren Begründung.

Zwei Thesen stellt Pascal vor, die des M. de Roannez[11] und die seine. Roannez behauptet: „Zuerst gefällt mir etwas oder es stößt mich ab, ohne daß ich den Grund wüßte"; dieser Grund ist zwar latent vorhanden, aber ich entdecke ihn erst nachher. Pascal setzt dagegen: Solche Gründe gibt es nicht, „man findet die Gründe nur, weil es abstoßend war". Die Gründe resultieren also erst aus der Intuition, sie werden nachträglich erfunden.

3.1.2.2 Zunächst ist der Ort aufzusuchen, an dem in diesem Zusammenhang von Begründung gesprochen wird: Es geht nicht um *Begründung* allgemein, sondern um Gründe in den Grenzen des Phänomenfeldes „Abstoßen/Gefallen". Dieses Feld wäre daher näher zu beschreiben, bevor angegeben werden kann, welchen Ort und welche Funktion so etwas wie Begründung dort erhalten. Wann sagen wir: „Das gefällt uns" oder „das stößt uns ab"? Was meinen wir, wenn wir so reden? „Abstoßen" oder „Gefallen" bezeichnet mein Verhältnis zu einem Gegenstand. Ort von „Abstoßen" bzw. „Gefallen" ist somit die Beziehung. „Gefällt" mir etwas oder „stößt" mich etwas „ab", so meint „etwas" z. B. ein Bild, ein Musikstück, einen Menschen. Überall dort, wo ich in Beziehung zu etwas trete, d. h. wo ich mich selbst einlasse, aussetze, um als ein anderer aus der Beziehung hervorzugehen, als ein solcher, dem ein bislang verborgener Horizont zuteil wurde, überall dort geschieht „Gefallen" bzw. „Abstoßen". Signifikant ist bereits die Formulierung „es gefällt *mir*" bzw. „es stößt *mich* ab", heißt das doch nichts anderes, als daß *ich* das Ziel des „Gefallens" oder des „Abstoßens" bin, daß ich verändert werde. Diese Veränderung ist nicht erfaßt mit einem Plus an Information, sie zielt auf das Ganze, auf meine Grundbefindlichkeit. Wie steht es nun innerhalb einer solchen Beziehung um „Gründe", die das „Gefallen" bzw. „Abstoßen" bewirken? „Gefallen" bzw. „Abstoßen" sind „Zusagen" bzw. „Absagen", die von mir als Person, als Ganzem, getroffen und entschieden werden. Es sei das Beispiel des Liebesverhältnisses herangezogen. Wäre es aus Gründen, aus biologischen, physiologischen, psychologischen Konstellationen ableitbar, daß Du mir gefällst, daß ich Dich bejahe, daß ich Dich liebe, so ist der Fall zu konstruieren, daß ich Dich lieben muß, wenn gewisse Konstellationen

[10] *Wasmuth*, a. a. O., 140 f. bzw. *Pascal*, Pensées, Fragm. 276 (ed. Brunschvicg, XIII, 200).

[11] Die These des Herzogs von Roannez, der als „Lebenskünstler" im Gesellschaftsleben von Paris galt und bei dem Pascal sozusagen in die Schule ging, muß als eine gängige und weithin vorherrschende Meinung in dieser Zeit verstanden werden. P. sucht also die aktuelle, konkrete Auseinandersetzung (vgl. dazu *Wasmuth*, a. a. O., 470).

dieser Art vorliegen. „Gefallen", Liebe als radikales Gefallen, würde somit in sein Gegenteil pervertiert, ins Selbstverständliche. Es ist aber von sich her, als es selbst, das schlechterdings Unselbstverständliche. Daran haben auch „Gefallen" und „Abstoßen" Anteil. Du gefällst mir nicht, ich liebe Dich nicht, weil dies oder jenes mir an Dir gefällt oder liebenswert erscheint, vielmehr erscheint mir dies oder jenes liebenswert, weil ich Dich, alles dies umfassend und darüber hinausgehend, liebe. Das ist Pascals These, wenn er sagt: „Man findet die Gründe nur, weil es abstoßend war." Das also soll heißen: Innerhalb der Beziehung, d. h. innerhalb der Ordnung des Herzens, vermag die „raison" nichts. Die Entscheidungen der „raison" werden bedingt und getragen von der sehenden Grundentscheidung des „coeur".

3.1.3 Der extreme Pessimismus hinsichtlich der „raison" und ihrer gemäßen Anwendung ist auch im Fragment 274 [12] deutlich zu spüren, ja er wirkt noch radikaler als in 276, weil hier „raison" expressis verbis in ihre Grenzen gewiesen wird.

3.1.3.1 „Unsere ganze Fähigkeit zu urteilen, löst sich rückführend im Gefühl auf": Diese Einleitung verknüpft die Fragmente 274 und 276 aufs engste, wird doch hiermit das Kausalitätsdenken des Fragmentes 276 wieder aufgegriffen. „Gefühl" korrespondiert mit „Abstoßen" bzw. „Gefallen" von Fragment 276. Die Struktur des Fragments besteht aus drei Schritten und einer negativ ausgrenzenden Konklusion: I) Gefühl und Phantasie sind einander ähnlich; II) Gefühl und Phantasie sind einander entgegengesetzt; III) wie also sind sie zu unterscheiden? K) Die Vernunft („raison" als kritische Instanz) vermag diese Unterscheidung nicht zu leisten, denn „sie ist nach jeder Richtung zu biegen".

3.1.3.2 Wie ist nun das Zueinander von Gefühl und Phantasie zu denken, und welche Rolle spielt dabei die „raison"? „Gefühl" und „Phantasie" bezeichnen hier wiederum beide ein Verhältnis, nämlich das des Menschen zur Wirklichkeit und deren Wahrnehmung. Sie sind einander insofern ähnlich, als in beiden eine Art Vorverhältnis zu einer Sache angesprochen wird. Dieses Vorverhältnis ist wesentlich dadurch ausgezeichnet, daß es seinen Ort im vorrationalen Raum hat, d. h. die Inhalte von Gefühl und Phantasie liegen vor der Beweisbarkeit durch zwingende Argumente. Dennoch ist ihre Beziehung zur Wirklichkeit innerhalb dieses Raumes von unterschiedlicher Qualität. Im „Gefühl" liegt die Reaktion auf eine Wahrnehmung beschlossen, wohingegen „Phantasie" auf den Entwurf einer Vorstellung aus ist. In beiden Fällen liegt Aktivität vor, einmal

---

[12] *Wasmuth*, a. a. O., 140 bzw. *Pascal*, Pensées, Fragm. 274 (ed. Brunschvicg, XIII, 199).

rezeptiver, einmal produktiver Natur. Diese produktive Aktivität der Phantasie ist jedoch, gemessen am kommunikativen Grund des Daseins, negativ zu qualifizieren, da das „Sehen" der Phantasie ausschließlich Produkt des Willens ist, d. h. reine Projektion meiner selbst. Wer somit in der Phantasie ist, ist mit sich allein. Was aber gibt mir die Gewißheit, daß ich mit mir nicht allein bin? „Ist mein Gefühl Phantasie?", frage ich und befürchte, meine Wahrnehmung und deren Wirksamwerden in mir könne reine Projektion sein. „Ist meine Phantasie Gefühl?", frage ich und wähne, meine Projektion sei Erfahrung von Wirklichkeit. Was liegt näher, als sich an der „raison" orientieren zu wollen? Doch diese ist, so stellten wir bereits in Fragment 276 fest, „nach jeder Richtung zu biegen": Wenn wir glauben zu träumen, so werden wir mit Hilfe der „raison" ebenso Gründe dafür finden wie in dem Fall, in dem wir behaupten, Wirklichkeit zu erfahren. „Raison", so stellen wir fest, kann Vorentscheide – als solche sind „Gefühl" und „Phantasie" zu werten – in willkürliche Begründungszusammenhänge hinein artikulieren. Zur Beurteilung dieser Vorentscheide und deren Berechtigung leistet sie damit schlechterdings nichts, kann sie es doch von sich her auch gar nicht, da jede „Entscheidung" etwas vom Charakter des Nicht-notwendig-Begründbaren an sich hat.

3.1.4 Bevor wir uns nun den Fragmenten zuwenden, deren Aussagen das positive Material zur Füllung von „coeur" liefern, scheint es angebracht, die Ergebnisse der gerade vorgestellten Konfrontation der Begriffe „coeur" und „raison" noch einmal in Erinnerung zu rufen und zu ordnen. Ausgehend von den Phänomenen des Stils, intuitiver Reaktion und Projektion, die er jeweils an den ihnen eignenden Orten aufsucht, von denen aus er die Weise des Befragens dieser Phänomene korrigiert, kommt Pascal zu der grundlegenden Einsicht: „Etwas kommt nur vor unter den Bedingungen seines Vorkommens; will ich also jenes ‚etwas' ermitteln, muß ich es unter den Bedingungen seines Vorkommens tun." Wenn „Grundsätze", „Beweise" und „geordnete Darlegung der Ursachen" gefordert werden, wo die „Ordnung der Übermacht dessen herrscht, worum es geht", wenn „unterrichtet" werden soll, wo man „entzünden" muß, wenn angeblich Ursachen meine Grundbefindlichkeit ausmachen, die erst aus dieser Grundbefindlichkeit erwachsen, wenn Unselbstverständliches in Selbstverständliches pervertiert wird, wenn so etwas wie Entscheidung, seinem Wesen entfremdet, in scheinbar zwingende Begründungszusammenhänge aufgelöst wird, das alles heißt, wenn „raison" dort für sich den Anspruch der Zuständigkeit erhebt, wo nun einmal die Zuständigkeit des „coeur" begründet liegt, dann ereignet sich gerade darin jene heillose Verwirrung, die Kommunikation in ihrer Basis gefährdet.

Welche Ordnung ist es nun, die vom „coeur" konstituiert wird? Wie ist sie zu denken? Erste Wegmarken zum „coeur" sind mit den behandelten Fragmenten bereits aufgestellt. Demnach ist der Ort des „coeur" die Beziehung, speziell die unter dem Angebot und Anspruch des Zieles. Das Ganze und Umfassende dieses Zieles ist die „Ordnung der Gottesliebe": Sie bedingt die „Ordnung des Herzens", die wiederum ermöglicht, daß die „Ordnung der Gottesliebe" sich artikuliert. Dies ist jedoch der Entscheidung anheimgestellt: Das „Ja der Zuneigung" muß antwortend gesprochen werden; was wir sehen, will bejaht, will gewollt sein, damit es so sei, wie es von sich her ist. In diesen Raum ruft uns „coeur", von diesem Ziel her zieht es uns an sich.

3.2 Im Folgenden zielen die Aussagen mehr auf die Inhaltlichkeit des „coeur" als auf dessen negative Abgrenzung von „raison".

3.2.1 Ziehen wir dazu zunächst das *Fragment 277* [13] heran.

3.2.1.1 Der *Gedanke* des Fragments 277 wird in drei Schritten vorgetragen: einem ersten grundlegenden, dessen Aussage, „Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt", uns bereits bekannt ist; einem zweiten, der lautet: Das Herz hat von Natur aus zwei Neigungen, zu „l'être universel" und zu „soi-même". In der Entscheidung gibt es sich dem einen hin und verschließt sich dem anderen. Mit dem dritten Schritt wendet sich Pascal polemisch gegen ein bloß rationalistisches Denken, indem er formuliert: „Den einen habt ihr abgewiesen, den anderen bewahrt; ist die Vernunft der Grund, daß ihr euch selbst liebt?"

3.2.1.2 Vollziehen wir die noch nicht weiter bedachten Schritte zwei und drei im einzelnen nach.

3.2.1.2.1 Wie gesagt, bestehen die zwei Neigungen des „coeur" in der zu „l'être universel" und der zu „soi-même". Die Neigung zu beiden äußert sich als Liebe. Bezeichnendes Licht auf das „coeur" wirft der Modus der Aussage: Die Liebe ereignet sich „naturellement", sie wird nicht logisch begründet, nicht in eine Kette von Gründen aufgelöst, sondern liegt in der „Natur" des „coeur", im „coeur" als ganzem. Weiterhin ist festzuhalten, daß sich die Einschränkung des „je nachdem"-Satzes auf den gesamten Vordersatz bezieht, d. h. auch die Tatsache der „Entscheidung" ist etwas, das in der Natur des „coeur" liegt.

Welcher Art ist nun diese Entscheidung? Wie äußert sie sich? Es wird kein Urteil aufgrund von Wissen gefällt, vielmehr wird die Entscheidung als „Hingabe" bzw. „Sich-Verschließen" vollzogen. „Hingabe" und „Sich-Verschließen" meinen den, der sich entscheidet; er handelt unter dem radikalen Einsatz seiner Person. Im Gegensatz dazu gibt es eine Art der „Entscheidung", die sich ausdrückt als

[13] *Wasmuth*, a. a. O., 141 bzw. *Pascal*, Pensées, Fragm. 277 (ed. Brunschvicg, XIII, 201).

„beweisen" bzw. „bewahren", was weit weniger über das Verhältnis des sich Entscheidenden zum Objekt seiner Entscheidung aussagt. Was ist nun näherhin das „worum-willen" der Entscheidung? Was meinen l'être universel" bzw. „soi-même"? Die Tatsache, daß das eine der beiden Ziele durch ein Attribut qualifiziert wird, das andere jedoch nicht, legt nahe, daß im „soi-même" die gegensätzliche Qualifikation implizit vorhanden ist. „L'être universel" – „l'être partiel", so lautet demnach die Gegenüberstellung; das Umfassende und das Teilhafte markieren somit den Daseinshorizont des Menschen. Ihnen entsprechen zwei Bewegungen: „von sich weg" – „zu sich her". Sie wirken als Grundkräfte in allen Gedanken. Zwischen diese Bewegungen ist der Mensch in die sein Dasein bestimmende Entscheidung gerufen.

3.2.1.2.2 Den letzten Schritt des Gedankenganges gilt es noch näher zu bedenken. Die abschließende Frage, „est-ce par raison que vous vous aimez?", muß als polemisch zugespitzte rhetorische Frage verstanden werden, die als Antwort ein „Nein" provozieren will. Wie ist es zu denken, daß diese Frage an diesem Ort als rhetorisch empfunden wird, und was besagt das für die „raison" bzw. das Zueinander von „coeur" und „raison"? Wenn diese Frage hier rhetorischen Charakter hat, zeigt das an, daß ihre Aussage bzw. Antwort in dem bereits Ausgeführten impliziert ist. Träger dieser Implikationen wiederum sind somit „Liebe" und „Entscheidung". Beide Phänomene haben sich als konstitutive Elemente der „Ordnung des Herzens" ausgewiesen, an der die „raison" keinen Anteil hat. Sie vermag dort nichts, d. h. sie vermag auch nicht, „daß ihr euch selbst liebt". Dennoch ist die Tatsache der Selbstliebe auch aus einer Entscheidung hervorgegangen: „Den einen habt ihr abgewiesen, den anderen bewahrt", wenn diese Entscheidung auch nicht die Wirkung des „coeur" zeitigt. D. h., selbst der, der in der Ordnung der „raison" denkt, kann sich als ganzen nicht aufgrund der Prinzipien der „raison" begreifen, er ist in gewissen Grundentscheiden, die er als Entscheidungen aufgrund der eigenen Prinzipien ausgibt, an „coeur" verwiesen, das damit den Horizont der „raison" absteckt. Anders gesagt: „coeur" hat den gesamten Horizont der „raison" bei sich, was die „raison", wenn sie sich auf sich selbst beschränkt, nicht hat. Damit ist bereits jener Grundsatz Pascals angedeutet, den er in seiner Lehre von den drei Ordnungen in Fragment 793 entwickelt, daß nämlich die obere Ordnung die untere enthält, daß es aber von der unteren keinen Zugang zur oberen gibt.

3.2.2 Die Gedanken Pascals zum „coeur", ihre Ausbreitung und Durchdringung, erreichen im *Fragment 282* [14] ihren Kulminationspunkt. Komprimiert und doch tief ausgelotet, entwickelt Pascal seinen

[14] *Wasmuth*, a. a. O., 141–143 bzw. *Pascal*, Pensées, Fragm. 282 (ed. Brunschvicg, XIII, 203–205).

„coeur"-Gedanken. Gerade diese Tatsache ließ es angebracht erscheinen, die hier getroffenen Aussagen vorzubereiten und sie in den Zusammenhang der Pascal eigentümlichen Denkweise zu stellen. Der Umfang des Fragments bedingt, daß nach einer Aufschlüsselung der Konzeption nur noch die Gedanken weiter ausgeführt werden, die das bisher Gesagte um neue Aspekte bereichern.

3.2.2.1 Im wesentlichen sind es fünf Punkte, die Pascal in diesem Fragment anführt: (I) Neben der „raison" gibt es eine weitere Erkenntnisweise, die des „coeur"; (II) „coeur" erkennt die „ersten Prinzipien"; (III) die Erkenntnisse des „coeur" und der „raison" sind uns gleichermaßen gewiß; (IV) „coeur" und „raison" haben unterschiedlichen Anteil am Gesamten der Erkenntnis; (V) Gott gibt „den Glauben als Gefühl des Herzens".

3.2.2.2 Unter drei Gesichtspunkten seien Pascals Ausführungen noch einmal bedacht und der innere Zusammenhang der Fragmente aufgewiesen: „coeur" und die „ersten Prinzipien", „coeur" und die Begegnung mit der Wirklichkeit, „coeur" und seine Intention.

3.2.2.2.1 Vor aller Begegnung mit der Wirklichkeit ist sicherzustellen, aufgrund wessen diese Begegnung überhaupt möglich ist. Der Frage, wie Begegnung mit der Wirklichkeit sich vollzieht, geht somit die Frage voran, wie es zu denken ist, daß Wirklichkeit mir widerfährt. Ja noch eine Stufe vorher ist nach der Bedingung wiederum dieses Zusammenhangs zu fragen. Ohne dieses Ineinander hier entfalten zu können, sei jene radikal zugespitzte Antwort bedacht: „Das Herz spürt Zeit und Raum." Das Denken findet sich vor in Zeit und Raum, indem jene sich ihm antun. Es entwirft nicht sich und Zeit und Raum, sondern es widerfährt sich, indem es sich an jenen abliest[15]. Spricht eine solche Denkweise nicht gegen die Produktivität und transzendentale Anschauung im Kantischen Sinne? Ja und Nein. Gewiß liegt Pascal jener Ansatz fern, allein ebensowenig scheint er durch ihn überholt. Es geht bei Pascal nicht um die Kantische Frage, ob Raum und Zeit als solche am erfahrenen Material vorfindbar oder ob sie Leistungen des Subjekts, seine Anschauungsformen, seien. Diese Alternative ist nicht die Pascals. Bei ihm findet der Geist sich derart verfaßt vor, daß er Raum und Zeit gewahrt; und dies gehört zu seiner fundamentalen Erfahrung insofern, als ihm das, was ist, eingeräumt und gezeitigt ist. Raum und Zeit werden zu den Stigmata der anfänglichen Belehnung des Geistes mit dem, was ist. Das ist daher das „Spüren" des „coeur", daß es die Einsicht in die Bedingungen seines Denkens, in seine Ermöglichung, und damit auch in die Möglichkeit der Erfahrung von Wirklichkeit überhaupt vermag. Als solches ist „coeur" nicht bloß voluntas ut

[15] Siehe dazu auch den Beginn von Fragment 233.

natura, sondern auch das Erfahrungsorgan eines ursprünglichen, vorrationalen Sehens, das Urvernehmungsvermögen seiner selbst und alles dessen, was mit ihm ist.

3.2.2.2.2 Welche Instanz gibt mir die Gewißheit, daß ich überhaupt Wirklichkeit erfahre? Diese Frage, die bereits im Fragment 274 aufgeworfen wurde und aufgrund der Aussage von Fragment 276, die man wohl von Fragment 282 aus zunächst auf die „ersten Prinzipien" beziehen muß, negativ beantwortet wurde: Die Vernunft kann es nicht sein, denn „sie ist nach jeder Richtung zu biegen", erfährt nun in engem Zusammenhang mit dem bereits Ausgeführten seine positive Antwort: „Wir wissen, daß wir nicht träumen", denn dies ist „die Erkenntnis der ersten Prinzipien", die uns das „coeur" vermittelt. Wenn nämlich Wirklichkeit etwas ist, das als Entwurf eines poietischen Denkens allein unter dessen Bedingungen existiert und es somit außerhalb dieses Denkens kein Kriterium gibt, daß uns dieses „etwas" als Wirklichkeit zusichert, wenn mir also mein Denken, das sich jenes erdacht hat, selbst die Gewißheit verschaffen muß, daß dies auch wirklich sei, wenn ich also den Bedingungen des Vorkommens auch die Wirklichkeit des Vorkommenden entlehne, daß es ist, dann ist die Wirklichkeit dieses Vorkommenden höchst fragwürdig und Skepsis angebracht. „Coeur" meint jedoch ein Denken, das von sich auf ihm bereits Vorliegendes verweist, das Zeugnis gibt von sich und allem, was ist, indem es dieses denkt und erkennt. Hier leistet die urteilende Vernunft, die gewiß ihren eigenen Ort und dort ihre Berechtigung hat, nichts, und hier vermag auch der Skeptiker, der Vernunftgründe selbst dort fordert, wo sie unangemessen oder gar nicht vorhanden sind, nichts. Die durch „coeur" vermittelte Urerfahrung von Realität ist die Basis der „raison". Beide Weisen der Erkenntnis sind uns gleichermaßen auf ihre je eigentümliche Weise gewiß. Das Ja der Zuneigung, der Zuneigung zu sich als dem sich selbst Vorgegebenen, das innerhalb des Denkens selbst unausweisbar ist, ermöglicht somit erst das Ja des Stimmens. „Raison" ist demnach eine Art Vollstreckungsorgan des „coeur". „Coeur" vermag also nicht allein die Einsicht in die Bedingungen des Denkens und damit in die Möglichkeit von Wirklichkeitserfahrung überhaupt, sondern vermag darüber hinaus auch das Erfahren von Wirklichkeit als solcher.

3.2.2.2.3 Auch was über das *Ziel* des „coeur" bereits gesagt wurde, ist von hier aus neu zu bedenken. Das Ziel wurde näherhin in die „Ordnung der Gottesliebe" gestellt. An dieser Stelle können wir den Gedanken wieder aufgreifen, indem wir zunächst Pascal zu Wort kommen lassen: „Und deshalb sind die, denen Gott den Glauben als Gefühl des Herzens gegeben hat, sehr glücklich und rechtmäßig überzeugt. Denen aber, die es nicht haben, können wir ihn nur durch Überlegung vermitteln, und darauf wartend, daß Gott ihnen den

Glauben als Gefühl des Herzens geben wird". Glaube verweist demnach in die Region des „coeur". Wie ist nun Glaube als „Gefühl des Herzens" zu denken? „Coeur" entspricht jener Weise des Denkens, das sich selbst vorfindet, befragt und übernimmt. Galt es bisher, „vorfindet" zu interpretieren, also die Tatsache, daß es diese Weise des Denkens neben der der „raison" überhaupt gibt und sie Erkenntnisse gleichen Gewißheitsgrades liefert, so stehen bei der Beantwortung der nun aufgeworfenen Frage „befragt" und „übernimmt" im Vordergrund. Was besagt dies für das Denken? Denken, das sich befragt, erschöpft sich nicht im System, denn wesentliches Kriterium des Systemhaften ist es gerade, sich nicht zu befragen, sich nicht in Frage zu stellen, nicht offen zu sein für „mehr" als das ihm Faßbare. System ist auf das Ganze aus und behauptet, das Ganze zu erfassen. Das bloß systematische Denken vermag alles aus sich, so auch sich selbst. Es setzt sich selbst als den Anfang allen Denkens. Gerade dies jedoch, der Anfang allen Denkens und alles Denkbaren zu sein, ist dem Denken des „coeur" das schlechterdings Unselbstverständliche und somit fraglich und fragwürdig. Es findet sich vor der Tatsache seines Seins in Staunen versetzt, es fragt an, ob es sich selbst ursprünglich vermag, und erfährt sich als sich selbst vorgegeben, als Zeugnis seines Ursprungs, der ihm im Dunkeln verborgen ist. Vor diesem ihm verborgenen Ursprung schrickt es jedoch nicht zurück, vielmehr übernimmt es sich auf seinen Ursprung vertrauend als solches Denken. In solchem „Befragen" und „Übernehmen" wird ihm das „Sich-Vorfinden" zum „Gewährt- und Gewahrt-Sein". Das ist der „Glaube als Gefühl des Herzens". Als „gewährtes Denken" versteht es sich aber auch als „gewährendes Denken". Es will „entzünden", aber nicht zur Zustimmung aufgrund von Gründen zwingen. „Coeur" ist somit jene Einladung zum Grundentscheid um das Ganze, zu jenem Engagement, jenem Ja der Zuneigung zum Partner, das uns die daseinsbestimmende Gewißheit vermittelt, daß „wir lieben, weil er uns zuvor geliebt hat" [16].

3.2.3 „Gewährendes Denken" „läßt" den Verstand. Er darf und soll unverkürzt sein, was er ist, und leisten, was er vermag: Auf diesen Sachverhalt geht Pascal in *Fragment 268* [17] ein und bezieht damit Stellung gegen das mögliche Mißverständnis, „coeur" und „raison" gegeneinander auszuspielen. Pascals Ziel ist dabei die Integration von „coeur" und „raison" auf dem Weg über die Zuständigkeit und Angemessenheit der Redeweisen.

3.2.3.1 Pascal kennt aufgrund der „Kraft des Verstandes" drei *Entfaltungen* eines Denkens an ihrem je eigentümlichen Ort (A/B/C)

[16] 1 Jo 4, 19.
[17] *Wasmuth*, a. a. O., 139 bzw. *Pascal*, Pensées, Fragm. 268 (ed. Brunschvicg, XIII, 496 f.).

und drei *Fehlformen* des Denkens, die aus der Verabsolutierung der je relativen Zuständigkeit und damit aus der Mißachtung der „Kraft des Verstandes" resultieren (a/b/c): (A) „Man muß zu zweifeln verstehen, wo es notwendig ist." (a) Man muß „alles bezweifeln". (B) Man muß „sich Gewißheit verschaffen, wo es notwendig ist". (b) Man behauptet, „alles sei beweisbar". (C) Man muß „sich unterwerfen, wo es notwendig ist". (c) Man muß „sich in allen Fällen unterwerfen".

3.2.3.2 Was meint nun „Kraft des Verstandes", worauf zielt sie? Zunächst ist festzuhalten, daß „raison" hier nicht mehr im Sinne von bloß rationalistischem Denken verwandt wird, als solches Denken, das das Ganze bereits hat, denn gerade jene Weise des Denkens erscheint im Fragment als eine der drei Fehlformen, die gegen die „Grundforderungen" der „raison" verstoßen. „Raison" meint hier jene „raison", der der Grundentscheid des „coeur" vorangegangen ist, die sich dem „coeur" nicht verschließt, die dem „coeur" somit vernehmlich ist, der „coeur" sich angetan hat. „Raison" agiert jetzt als „raison" des „esprit de finesse", die sich selbst durchschaubar macht, zur Selbstreflexion führt, zur Reflexion über die Vernünftigkeit hinaus. D. h. z. B. für die Offenbarung als ein Phänomen des prärationalen Raumes, „wo man sich unterwerfen muß", daß es unvernünftig wäre, eine einmal vom „coeur" erkannte Autorität jedesmal wieder neu beweisen zu wollen. Die Frage lautet dann nicht mehr stets: „Ist das richtig?", sondern „was heißt das?". Diese Selbstreflexion der Vernunft wird radikalisiert zu der Aussage von Fragment 272: „Nichts ist der Vernunft so angemessen wie dieses Nichtanerkennen der Vernunft"[18]. Damit wird auch der Grund zu einem „vernünftigen Glauben" gelegt, soll heißen, zu einem Glauben, der Vernunft sein läßt, was sie von sich her ist[19]. Wie zeigt sich die dergestalte „Kraft des Verstandes" nun als Korrektiv „absolutistischer" Denkweisen? Den Rationalisten, die alles über Prämissen und Konklusionen beweisen wollen, vermag die „Kraft des Verstandes" von der „Ordnung des Herzens" aus die Differenz von ihrer Methode zum Ganzen aufzuzeigen. Den Skeptikern vermag sie die Gewißheit der Erkenntnisse des „coeur" vor Augen zu halten, und jenen, die sich stets unterwerfen, die sich stets im prärationalen Raum aufhalten, die in „Vorurteilen" im zeitlichen Sinn leben, jenen öffnet sie den Blick für Phänomene, „wo man urteilen muß".

3.3 Fassen wir zusammen: Eingangs unserer Überlegungen zum „coeur" stellten wir die Frage, wie „coeur" zu denken sei, damit es uns als solches aufgehe. Diese Weise der Fragestellung impliziert eine Forderung an unser Denken, nämlich jene, „coeur" so sein zu lassen,

---

[18] *Wasmuth*, a. a. O., 140.
[19] Dem entspricht Fragment 269.

wie es von sich her ist, d. h. wir müssen „coeur" an seinem ihm eignenden Ort aufsuchen, uns mit unserem Denken auf und in die Bedingungen seines Vorkommens einlassen, weil es sich uns nur dort als es selbst zeigen kann. „Lassen" wir also „coeur" und lassen wir uns auf „coeur" ein, so geht es uns auf als eine Erkenntnisweise, die folgende drei Potenzen in sich trägt, deren Grundzüge wir aufzeigen wollen. Als erstes vermag „coeur" sich selbst und die Begegnung mit der Wirklichkeit. Dieses „Vermögen" geschieht nicht auf die Weise einer auf sich selbst zurückgeworfenen „raison", die sich selbst und alles aus sich vermag, sondern das „Vermögen" des „coeur" vollzieht sich im Zeugnis von sich und allem mit sich. Es ist ursprunghafte Antwort auf den es aus sich entlassenden und gewährenden Ursprung, dem „coeur" somit Raum gibt. In dieser Urkommunikation erfährt es Kommunikation als Prinzip und Auftrag seines Daseins. Dies sind die Bedingungen seines Denkens, in die es Einsicht vermittelt, hier werden ihm es selbst und Wirklichkeitserfahrung möglich. Als zweites vermag es die Begegnung mit der Wirklichkeit als solcher. Das heißt einmal, daß „coeur" uns die Gewißheit gibt, daß wir nicht träumen, indem es an sich Zeit und Raum erfährt, zum anderen, daß es Wirklichkeit als solche versteht, indem es offen ist für alles, was sich ihm zeigt, und dessen Anspruch. Diese Offenheit sucht nicht den Kompromiß, sondern die Kompatibilität aller Phänomene, indem es jeweils deren Anspruch entspricht, der darin besteht, daß jedes Phänomen der Wirklichkeit von sich her die Angemessenheit der Redeweise fordert. „Coeur" gibt somit dem „esprit de géométrie" ebenso Raum wie dem „esprit de finesse" und der „raison" und legt jenen Denk- und Verhaltensweisen den Grund. Jener Sinn für die Zuständigkeiten geht soweit, daß es „raison" in die Distanz der Reflexion und damit über die bloße Vernünftigkeit hinauszurufen vermag. Im Sinn für die Zuständigkeiten und deren Kriterien, im Gedanken der Kompatibilität der Phänomene liegt die ideologiekritische Potenz des „coeur". Als drittes vermag „coeur" die Einsicht in den Entscheidungscharakter der Existenz, indem nur durch das „coeur" die Dimension „Ziel" in Sicht kommt. Vom Ziel her verknüpfen sich die Ordnung der theoretischen Frage und die Ordnung der eigenen Eixstenz, so daß sichtbar wird, daß Verhaltensweisen unsere Sehbedingungen schaffen. Wahrheit erschöpft sich somit nicht in Richtigkeit, sondern will darüber hinaus und dies umfassend die Erkenntnis der Beziehung, will engagieren, will totale Wahrheit sein. Von hier aus gelingt dann die rechte Einschätzung der Frage, ihres Stellenwertes und ihres Ranges [20]. Die Kompatibilität der Phänomene legt im Bereich solchermaßen totaler Wahrheit den Grund für die Koexistenz aller möglichen Erfahrungen

[20] Nur von hier aus wird das Argument der Wette verständlich (Fragm. 233).

des Menschen, denn das heißt, alle Erfahrungen sein lassen, was sie sind, und verstehen als bereits angenommen in jenen, denen sie widerfahren. „Coeur" als Voraussetzung eines Denkens, das sich als sich selbst gewährt und in diesem Gewährt-Werden als geliebt begreift, ist zugleich Bedingung, damit der Mensch zur Koexistenz befähigt wird, indem er auch alle mit sich als bereits geliebt weiß und ihnen dieses „Geliebt-Sein" als Angebot und Einladung zur Entscheidung um das Ganze vorlegt. Im Denken des „coeur" wird somit Glaube erst „möglich" – ohne daß seine Wirklichkeit sich dieser Möglichkeit an ihr selbst verdankte. Diese drei Stufen des Erkenntnisvorgangs haben im „coeur" ihre Einheit.

# Pomponazzi und die Institutionen seiner Zeit

## Methodisches zur geistesgeschichtlichen Forschung

Von Charles H. Lohr, S. J.

Pietro Pomponazzi, geboren 1462 in Mantua, gestorben 1525 in Bologna. Studierte Philosophie und Medizin in Padua, dozierte Philosophie in Padua (1488), Ferrara (1509) und Bologna (1512). Berühmt durch seine Stellungnahme zum Unsterblichkeitsproblem. In seinem Traktat De immortalitate animae (Venedig 1516) behauptete er, die Vernunft könne die Unsterblichkeit der menschlichen Einzelseele nicht beweisen. Nach den Prinzipien der Philosophie sei die Seele als vergänglich anzusehen; nach dem christlichen Glauben aber sei sie für unsterblich zu halten. Pomponazzi ist der bedeutendste Aristoteliker seiner Epoche. Obwohl er sich auf den klassischen Aristoteleskommentator Alexander von Aphrodisias beruft, kommt doch bei ihm gleichzeitig die Problematik des Averroismus wieder zum Durchbruch: die Selbstbehauptung der rationalen Philosophie gegenüber dem religiösen Glauben. Das V. Laterankonzil hatte schon 1513 Sätze wie die Pomponazzis verworfen, so daß sein Standpunkt einen Skandal hervorrief. In Venedig wurde sein Buch verbrannt; am päpstlichen Hof fand er Gönner; gegen ihn schrieben Theologen wie Contarini und Spina und Philosophen wie Nifo [1].

So könnte man einen Lexikonartikel über den berühmten Philosophen aus Mantua schreiben. Angegeben werden Daten über Leben, Werke und Lehre eines Autors. Im Zusammenhang mit der Lehre pflegt man einiges über Quellen und Nachwirkung anzuführen. Der Artikel wird mit einer Bibliographie der Sekundärliteratur abgeschlossen. Das ist das einfache Schema, das in Werken über die Geschichte der Philosophie und Theologie üblich ist. Hier möchte ich dieses Schema nicht kritisieren, sondern versuchen, anhand dieses Schemas einige Vorschläge zu einer Methodenlehre für geistesgeschichtliche Forschung zu machen.

Nehmen wir zunächst die Angaben über das Leben Pomponazzis. Er studierte, wie gesagt, Philosophie und Medizin in Padua und war Professor der Philosophie an den Universitäten von Padua, Ferrara und Bologna. Sein Leben war also engstens mit den Institutionen seiner Zeit verbunden. Wenn wir aber seine Lehre über die Unsterblichkeit der Seele im Zusammenhang mit den Institutionen, mit denen sein Leben verbunden war, betrachten, merkt man, daß die Situation, in der die Philosophie in Italien sich entwickelte, grundverschieden war von der Situation, die wir in Paris vom 13. bis zum 15. Jh. kennen. Im Norden – in Paris und auch in

---

[1] Über Leben, Werke und Lehre Pomponazzis siehe vor allem *A. H. Douglas*, The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi (Cambridge 1910; Neudruck Hildesheim 1962); *P. O. Kristeller*, Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe: Studies in Renaissance Thought and Letters (Rom 1956) 279–286; *E. Gilson*, Autour de Pomponazzi: ArchHistDoctrLittMA 28 (1961) 163–279; *ders.*, L'Affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVI$^{e}$ siècle: Umanesimo europeo e umanesimo veneziano (hrsg. v. *V. Branca* [Florenz 1964]) 31–61; *B. Nardi*, Studi su Pietro Pomponazzi (Florenz 1965). Charles B. Schmitt, Warburg Institute, London, teilt seine Vermutung mit, daß das Dekret des V. Laterankonzils erst 1517 veröffentlicht wurde.

Oxford – beherrschte die Theologie den philosophischen Unterricht. In Italien aber war die Medizin das Ziel des Unterrichts in den Artes. Theologische Schulen wurden zwar von den verschiedenen Ordensgemeinschaften unterhalten, aber erst verhältnismäßig spät wurden sie den Universitäten angeschlossen, blieben dabei aber in erster Linie den Ordensmitgliedern vorbehalten. In Padua wurde die Universität schon im Jahre 1222 gegründet, aber erst i. J. 1363 kam es dazu, daß Urban V. eine theologische Fakultät gründete, indem er die bestehenden theologischen Schulen von vier Mendikantenorden – der Dominikaner, der Franziskaner, der Karmeliter und der Augustiner – in die Universität eingliederte. Zwischen 1416 und 1468 wurden einige weitere Ordensschulen in die Theologische Fakultät aufgenommen. Aber die der Dominikaner und der Franziskaner – mit ihren zwei Doktoren Thomas von Aquin und Duns Scotus – blieben die wichtigsten.

Mir scheint, daß diese institutionelle Situation sehr viel zur Gestaltung der Lehre P.s beigetragen hat. Bedingt durch die institutionelle Situation, war der philosophischen Unterricht in Padua ganz anders als in Paris. In Paris wuchs die Philosophie innerhalb einer Universitätstradition. Sie wurde durch Magistri, die dem Weltklerus angehörten, vertreten. Und sie wurde auf einem scholastischen Aristoteles aufgebaut, wobei die theologischen Interessen führend waren. In Padua aber begegnete der scholastische Aristoteles der Ordenstheologen einem weltlichen Aristoteles, der von Laien gelehrt wurde, die sich weniger um das Jenseits als um die Medizin und die Sorgen der Menschen in dieser Welt kümmerten. Die Kontroversen, in die P. verwickelt wurde, spiegeln genau diese Situation wider – sogar bis in die Texteinteilung seines Traktats De immortalitate animae. Daraus wird deutlich, wie wichtig die Einbeziehung unterschiedlicher institutioneller Situationen in die Betrachtung geistesgeschichtlicher Ereignisse werden kann.

Ähnliche Überlegungen können zum Verständnis aller großen Persönlichkeiten der Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance beitragen. Thomas von Aquin, zum Beispiel, versuchte eine großangelegte Synthese der Theologie und der Philosophie. Aber sein Versuch scheiterte teilweise daran, daß die Theologie und die Philosophie von zwei verschiedenen Fakultäten – von zwei verschiedenen Institutionen also, mit ihren eigenen Interessen und ihren eigenen Impulsen – vertreten waren. Johannes Buridanus – um ein zweites Beispiel zu geben – ist für die Geschichte der Naturwissenschaften im Mittelalter von allergrößter Bedeutung. Seine Leistung wurde aber erst dadurch ermöglicht, daß die magistri der facultas artium (zu seiner Zeit) nicht mehr nach einer Regenz in der Philosophie zu den Theologen übersiedelten, sondern in der philosophischen Fakultät blieben. Wenn wir solche Überlegungen zum methodischen Prinzip machen wollten, so würde es bedeuten, daß wir den Universitätsstatuten, den Curricula, den Fakultätseinteilungen, den Schwerpunkten der Unterrichte, dem Stand der Professoren und vielerlei Ähnlichem mehr Beachtung schenken müßten, als wir bisher getan haben.

Man sollte aber nicht nur die jeweilige institutionelle Situation, sondern auch das Verhältnis zwischen einem Gelehrten und den institutionellen Notwendigkeiten seiner Zeit in Betracht ziehen. Die Geistesgeschichte kennt nicht nur Persönlichkeiten, wie Albertus Magnus, die in voller Übereinstimmung mit der institutionellen Situation ihrer Zeit stehen, sondern auch Männer, die in irgendeiner Weise vor oder nach ihrer Zeit geboren zu sein scheinen. Nikolaus von Kues, zum Beispiel, scheint eher dem 16. Jh. als seinem eigenen anzugehören. Gegen Reformversuche hatten die mittelalterlichen Institutionen zu seiner Zeit immer noch zu viel Widerstandskraft. Erst 100 Jahre später konnte Cusanus' Vision zum Abbau veralteter und zum Wiederaufbau neuer Institutionen beitragen. Andererseits scheinen Persönlichkeiten wie Lambertus de Monte und Gerardus de Harderwijk eher der Vergangenheit anzugehören. Diese Kölner Albertisten und Thomisten, am Ende des 15. Jh., vertraten Institutionen, die ihre Aufgabe schon erfüllt hatten, Institutionen, die

starr und reaktionär nur noch aus institutioneller Trägheit am Leben blieben. Kein Wunder, daß sie im Streit um Reuchlin als „Dunkelmänner" bezeichnet wurden. Angesichts dieser Tatsachen wäre es vielleicht möglich, sozusagen eine Typologie institutioneller Situationen aufzustellen, mit der wir Personen in ihrem Verhältnis zu den jeweiligen Institutionen klassifizieren könnten. Einige würden vielleicht in einer adäquaten Situation zu arbeiten scheinen, andere hinter der Entwicklung, noch andere vor ihrer Zeit, in dem Sinne, daß ihre Ideen, ihre Konzeptionen, ihre Visionen spätere Entwicklung und spätere Institutionalisierung vorwegnehmen.

So würde P. als ein Mann erscheinen, der in einer sehr günstigen Universitätssituation arbeiten konnte, der aber gleichzeitig durch neue Ansichten und neue Quellen und durch sein Ringen mit reaktionären Kräften außerhalb der Universität eine neue intellektuelle Richtung eingeleitet hat, eine Richtung, die im Laufe eines Jahrhunderts zur Gestaltung neuer Institutionen beigetragen hat. Die Institutionen andererseits erweisen sich nicht einfach als Gußformen, in denen die Menschen zwangsläufig geformt werden, sondern als Werkzeuge, die die Arbeit ermöglichen, als Instrumente, die selbst umgeformt werden können, um neue Ziele zu erreichen. Soweit unsere Betrachtung über das Leben Pomponazzis.

Wenden wir uns nun seinen Werken zu, d. h. dem 2. Tl. des literarhistorischen Schemas, mit dem wir angefangen haben. P.s Werke waren dem damaligen Schulbetrieb gemäß meistens in der Form des Kommentars geschrieben. Es sind überwiegend Kommentare zu Aristoteles. Er hat aber auch Traktate geschrieben, wie, zum Beispiel, seinen Traktat De immortalitate animae. Solche Formen, solche Gattungen sind, ähnlich wie die Institutionen, die wir betrachtet haben, gewissermaßen Gußformen, die ein Autor zur Hand hat, um seine Ideen auszudrücken. Sie sind aber, genauso wie die Institutionen, vorgegeben, von der Tradition überliefert, gesellschaftliche Schöpfungen, die entweder einen Autor tyrannisieren können oder die bereitstehen, um als Instrumente, die selbst geformt werden können, neue Ansichten und neue Einsichten ans Tageslicht zu bringen. In seinem bekannten Buch: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen hat der Amerikaner Thomas Kuhn eine Typologie der Literaturgattungen für wissenschaftliche Werke aufzustellen versucht. Er vergleicht die Gattungen mit dem jeweiligen herrschenden Paradigma, d. h. mit dem theoretischen Rahmen – sagen wir dem Kopernikanischen Weltbild –, innerhalb dessen wisenschaftliche Arbeit stattfindet, und stellt fest, daß in der Zeit vor dem Establishment eines Paradigmas „Bücher" – sagen wir De revolutionibus orbium caelestium – geschrieben werden, während nach dem Sieg eines Paradigmas die einen „Aufsätze" verfassen, um Lücken aufzufüllen, und die anderen „Textbücher" oder „Kompendien" für den Schulbetrieb schreiben[2].

Eine ähnliche Typologie könnte man für die Gattungen, die P. zur Verfügung gestanden haben, aufstellen. Bekanntlich waren im Mittelalter die üblichen wissenschaftlichen Literaturgattungen folgende: Kommentar, Summa, Quaestio, Traktat, Superkommentar, Kompendium. Der Kommentar und die Summa setzen einen allgemeinen Consensus, das Establishment eines Paradigmas, voraus. Der Kommentar scheint weiterhin eine etablierte Institution vorauszusetzen, eine Autorität, die den Gebrauch eines bestimmten Standardtextes – wie die Sentenzen des Petrus Lombardus oder die Werke des Aristoteles – festsetzen kann. Das Kompendium und der Superkommentar sind offensichtlich mit einer Spätphase der Entwicklung in Verbindung zu bringen. Die Kompendien eines Bartholomäus Arnoldi bringen nichts Neues, und die Kommentare eines Dominikus von Flandern zu den Kommentaren des Aquinaten zu den Werken des Aristoteles spiegeln die

---

[2] *Th. S. Kuhn*, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago 1962), deutsch: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (Frankfurt 1967).

starren und rückständigen Auffassungen eines müden Zeitalters wider, wo die geistige Schwäche der Schulhäupter nur noch durch die institutionelle Situation sich aufrechtzuerhalten vermag. Progressive Kräfte machen in diesem Zusammenhang von der Quaestio Gebrauch. Der Traktat ist als Form mit der Quaestio verwandt, insofern als er dem Autor die Möglichkeit gibt, seine eigenen Auffassungen zu entwickeln. Er unterscheidet sich aber von der Quaestio dadurch, daß er eher geeignet ist, neue Solutionen vorzulegen, als alte Antworten zu kritisieren. Hugo von St. Viktors Didascalion und Robert Kilwardbys De ortu scientiarum sind solche Werke. Ihre Konzeptionen trugen dazu bei, neue Institutionen in den schwierigen Zeiten zwischen Kloster- und Domschule bzw. zwischen Domschule und Universität zu gestalten.

Ein solches Werk ist auch P.s De immortalitate animae. Er hat zwar Kommentare geschrieben, aber dieses Werk war es, das die Entwicklung des italienischen Aristotelismus für ein Jahrhundert bestimmt hat. Es war dieser Traktat P.s, der die italienische Universität des 16. Jh. von der scholastischen Universität des Mittelalters abgegrenzt hat.

Wenden wir uns jetzt dem 3. Tl. des Schemas, mit dem wir angefangen haben, zu. P.s Lehre ist, wie unsere kleine Notiz aufzuzeigen versucht hat, eng mit neuen Quellen und neuen Deutungen alter Quellen verbunden. Die Geschichtsschreibung des 19. Jh., die immer nur Fortschritt, Kontinuität, Evolution, die immer nur Spiegelbilder ihrer selbst in der Geschichte gesucht hat, hätte sich begnügt mit der Feststellung, daß P. von Alexander abhängig war. Heute nun, enttäuscht vom Traum des Fortschritts, suchen wir etwas anderes. Wir hoffen, daß es uns gelingt – wenn auch vielleicht nur selten –, einen Mann zu verstehen, einem Mann zu begegnen in seiner Zeit, in seinem Kontext, mit all dem, was ihm vorgegeben war – den Institutionen seiner Zeit, den Literaturgattungen, den Quellen, die wie die Worte einer Sprache ihm zur Verfügung gestanden haben. P. hatte nicht nur den Alexander oder den Averroes eines Vernia, sondern auch den Aristoteles der Thomisten und der Scotisten und den Aristoteles der Mediziner zur Hand. Ihm standen auch der Platon eines Ficino, die Kabbala eines Pico della Mirandola oder Egidio da Viterbo, der Epicurus eines Valla, Stoiker, Skeptiker, beinahe also das ganze Spektrum der antiken Geisteswelt zur Verfügung. Er kannte auch die Scholastiker und war Professor in Ferrara kurz nach den Zeiten eines Theodorus von Gaza. Seine Vertrautheit mit der ganzen Welt der Quellen zeigt sich schon in der Einteilung seines Traktats. Das, was wir heute in der Geschichte suchen, ist zu wissen, wie ein Mann wie Pomponazzi diese umfassende „Sprache", die ihm vorgegeben war, für seine Epoche neu zu gestalten versuchte, wie er in ihr sich selbst und seine Gesellschaft auszudrücken versuchte. Hier ist es unmöglich, das in Einzelheiten auszuführen. An dieser Stelle möchte ich nur auf zweierlei hinweisen.

Erstens: Heute sollten wir vielleicht von Analyse der Mittel statt von Analyse der Quellen, von Resource-Analyse statt von Source-Analyse, sprechen. Wir wollen den Menschen begegnen. Aber das setzt voraus, daß wir wissen, was er für Mittel hatte, wie er sie zu gestalten, wie er sie zu erweitern versuchte. Hier nun wäre es vielleicht möglich, eine Typologie der Situationen aufzustellen, so wie Kuhn sie für die Literaturgattungen versucht hat oder wie wir sie hier für institutionelle Situationen anstreben. Es gibt Menschen und Zeiten, die offen, und Menschen und Zeiten, die verschlossen sind, gegenüber neuen Einflüssen. Und es gibt Menschen und Zeiten, die sich damit begnügen, das aufzuarbeiten, was sie vorfinden. In einer Beziehung scheint das 14. Jh. in die letzte Kategorie zu fallen. Nikolaus von Oresme und Paulus Venetus suchten nichts Neues, aber das, was sie vorgegeben fanden, versuchten sie zu harmonisieren. Ein Cremonini – der sich weigerte, durch Galileis Fernrohr zu schauen – gehört zur zweiten Kategorie; ein Thomas von Aquin – mit seiner Suche nach dem griechischen Aristoteles – zur ersten. Es kann sein, daß einer so offen ist, daß er sich eine fremde Geisteswelt ganz zu eigen macht, um sie seiner

eigenen Zeit nahezubringen. Dabei aber läuft er Gefahr, daß eben seine Zeit ihn noch nicht verstehen kann. Ramón Lull kam sicherlich seinen Zeitgenossen so vor, als ob er eine Fremdsprache redete. Dieser ‚vir phantasticus', der nirgendwo eine Heimat in den Institutionen seiner Zeit fand, der sich nur in der Literaturform des Aufsatzes – der erst in den gelehrten Zeitschriften der Aufklärung einen festen Platz fand – ausdrücken konnte, war durch seine Vertrautheit mit der arabischen Überlieferung so weit seiner Zeit voraus, daß sein Weltverständnis erst bei Pico della Mirandola und Nikolaus von Kues, vielleicht aber auch erst bei Hegel ihre Frucht gebracht hat. P. hatte nicht die Größe eines Lulls, aber er war zeitnäher, keineswegs Phantast, und offen gegenüber neuen Quellen. Wenn wir Übersetzungen als Maßstab solcher Offenheit nehmen, erscheint er als der, der den Impetus zu der Übersetzung der griechischen Aristoteleskommentare gegeben hat – eine Arbeit, die 100 Jahre für ihre Verwirklichung in Anspruch genommen hat.

Zweitens: Weil wir hier von der Methodik geistesgeschichtlicher Forschung sprechen und die Geschichte sich an möglichst objektive Daten halten sollte, wird es mir erlaubt, einen Hinweis auf eine sehr konkrete Quelle zu geben: Ich meine die Konkretisierung der Mittel oder Ressourcen, die einem Zeitalter in den Bibliotheken zur Verfügung stehen. Bibliotheksgeschichte ist ein allzuwenig beachtetes Fach. Hier würde sich nochmals eine Typologie anbieten, nämlich die der Bibliotheken. Wir kennen alle das Phänomen der reaktionären Bibliothek. Sie war auch im 16. Jh. nicht unbekannt. Vergleiche den Index librorum prohibitorum oder besser Rabelais' Beschreibung der Bibliothek von St. Viktor in Paris. Es gibt aber auch die fortschrittliche Bibliothek, sagen wir die Cusanus-Bibliothek in Bernkastel oder die Bibliothek des Beatus Rhenanus in Schlettstadt oder – in einer anderen Richtung – die spätscholastischen Bibliotheken von Kraków und Erfurt. Es gibt nichts Interessanteres, als die Kauflisten eines Amplonius Ratinck durchzublättern, wie sie in Lehmanns Mittelalterlichen Bibliothekskatalogen Deutschlands aufgeführt sind. Auch in dieser Hinsicht war z. B. Ramón Lull seiner Zeit voraus. Er scheint irgendwie geahnt zu haben, daß seine Ideen erst in 100 oder 200 Jahren ihre Früchte tragen werden, und so hinterließ er Sammlungen seiner Werke in Mallorca, Genua und Paris. Diejenigen in der Sorbonne und in der Kartause von Vauvert waren von entscheidender Bedeutung für die Ausbreitung des Lullismus im 15. Jh.

Für Pomponazzis Quellen ist es jetzt möglich, anhand der neuveröffentlichten Inventare der Dominikanerbibliothek in Padua das Wachstum der Ressourcen in Padua im ausgehenden 15. Jh. zu beobachten. Diese Bibliothek, die nie an patristischen Werken reich war, hat nach dem 1. Inventar von 1390 (d. h. kurz nach der Eingliederung der Ordensschule in die Universität) die Standardwerke der Exegese, der Liturgie, der Kanonistik und der Pastoraltheologie zusammen mit den Werken des Thomas und einiger Thomisten besessen. Von Aristoteles aber war sehr wenig vorhanden. Eine neue Aufgeschlossenheit scheint sich in der ersten Hälfte des 15. Jh. anzukündigen. Nach dem 2. Inventar von 1459 wurden viele nichtthomistische Sentenzenkommentare, die Ethica und die Politica des Aristoteles und die Physikkommentare des Thomas von Aquin und des Albert von Sachsen gekauft. Ein 3. Inventar von 1498 zeigt deutlich die Entwicklung, die hinter der Unsterblichkeitskontroverse steht. In der zweiten Hälfte des 15. Jh. wurden all die Hauptwerke des Corpus aristotelicum, die (bisher fehlenden) Kommentare des Averroes, viele Kommentare der Paduaner Schule, Werke von Blasius von Parma, Paulus Venetus, Caietanus de Thiene, eine beträchtliche Anzahl der neuen logischen Traktate von Paris und Oxford, erworben. Erwähnenswerte Erwerbungen angesichts der Pomponazzi-Affäre waren De anima des Albertus Magnus und die Traktate De unitate intellectus von Albert und von Thomas. Die neuen gedruckten Editionen haben es möglich gemacht, daß die Bibliothek ihre Bestände in Kanonistik und Medizin ergänzte. Trotz aller Aufgeschlossenheit aber scheint sie hinsichtlich wissenschaftlicher Werke hinter der Entwicklung in bezug auf die

neuen humanistischen Quellen zurückgeblieben zu sein [3]. Genau in diesem Horizont bewegt sich P. selbst.

Der Punkt, in dem all diese Überlegungen über Institutionen, Literaturgattungen und Ressourcen zusammenfallen, ist nur sehr schwer zu benennen. Vielleicht können wir ihn durch den Begriff „Gemeinschaft" bezeichnen. Untersuchungen über Leben, Werk und Lehre eines Autors richten sich nach dem Individuum, nach der Einzelperson, suchen seine Quellen und seine Nachwirkungen, um ihn als Glied in einer ununterbrochenen Kette des Fortschritts zu sehen. Eine Methode, die versuchen würde, an eine Person durch die Gemeinschaft, der er angehört, heranzukommen, sähe die Institutionen als den gesellschaftlichen Rahmen, in dem er sich äußern kann, die Literaturformen als das Mittel, das die Gemeinschaft ihm liefert, damit er sich äußern kann, die Ressourcen als die Worte einer Sprache, die die Gemeinschaft ihm zur Verfügung stellt, damit er zu oder besser für die Gemeinschaft sprechen kann. Jede Gemeinschaft ist aber der Entwicklung unterworfen und ist in verschiedenen Stadien verschieden. In einem frühen Stadium gestaltet sie sich entsprechend einer gewissen Grundkonzeption, einem gewissen Selbstverständnis. Die einzelnen Mitglieder arbeiten zusammen, machen Vorschläge, tolerieren abweichende Meinungen, sind bereit, Fehlschläge in Kauf zu nehmen. Neue Institutionalisierungen werden versucht, neue Literaturgattungen ausprobiert, neue Bibliotheken geformt. Alles wird in eine Gesamtkonzeption einbezogen; die Welt wird im Lichte des gemeinsamen Strebens gesehen. Eine neue Sprache wird gelernt, und die einzelnen Autoren versuchen sie zu gebrauchen, um der Gemeinschaft zu sagen, wer sie ist. In einer zweiten Phase besteht eine vollkommene Wechselbeziehung zwischen den Institutionen und der Gemeinschaft. Die Sprache ist vollständig, und die einzelnen Autoren beherrschen sie. Abweichende Meinungen werden von kompetenten Institutionen als solche gekennzeichnet, ohne Verstimmung und nur durch die Feststellung: Wenn du so denkst, erkennen wir dich nicht mehr als einen von uns an. In einem letzten Stadium fängt die Gemeinschaft an, auseinanderzubrechen. Das gemeinsame Selbstverständnis wird in Frage gestellt. Der Dialog zerfällt. Die Einzelperson versteht sich nicht mehr als Mitglied, sie muß für sich selbst sorgen. Die einen verteidigen die alten Institutionen, die anderen suchen den ursprünglichen Geist der Gemeinschaft in neuen Institutionen wiederzugewinnen. Die starren Institutionen, getragen nur durch ihre Struktur und durch die verzweifelten Versuche einiger, ihre Position zu behaupten, tolerieren keine abweichenden Meinungen und greifen notfalls auch zur Gewalt, um ihre Ansichten durchzusetzen.

In einer idealen Situation sollte der Historiker, ausgehend von den Institutionen, Literaturformen und Ressourcen, die Gemeinschaft – wie sie eigentlich gewesen ist – rekonstruieren, um dann in seiner Darstellung von der Geschichte der Gemeinschaft die Quellen, die Werke und das Leben des einzelnen abzuleiten. Die Schwierigkeit aber besteht darin, daß sein Bild der Gemeinschaft nur eine Konstruktion ist, eine Arbeitshypothese, die den Bereich der konkreten, objektiven Daten, die wir von einem Historiker erwarten, verläßt. Es wird eine Fiktion sein müssen, die nie in statu naturae purae existiert, sondern immer nur mit unter-, über-, nebengeordneten Gesellschaften und Gemeinschaften zugleich zu finden war. Die einzigen objektiven Daten, auf die der Historiker für die Rekonstruktion einer Gemeinschaft zurückgreifen kann, haben bloß einen negativen Wert. Die Verurteilung von abweichenden Meinungen durch eine Gemeinschaft sagt uns nicht, was die Gemeinschaft ist, sondern nur, was sie nicht ist. Dazu kommt noch die Schwierigkeit, daß der Historiker entscheiden muß, in welchem Stadium ihrer Entwicklung die Gemeinschaft sich befindet. Er muß entscheiden, ob die

[3] *L. Gargan*, Lo Studio teologico e la biblioteca dei Domenicani a Padova nel tre e quattrocento (Padua 1971).

Verurteilung eine Äußerung der Gemeinschaft ist, die sagt: Wir erkennen dich nicht mehr, oder die einer Institution, die sich selbst verteidigen will. – Das alte Problem des hermeneutischen Zirkels: Um das Ganze auszulegen, braucht man die Teile, und um die Teile zu verstehen, braucht man das Ganze.

Das Problem ist schwierig, aber – so meine ich – nicht unlösbar. Die Geschichte ist keine exakte Wissenschaft, sondern eine Kunst, die Einfühlung und Resonanz voraussetzt. Es scheint mir, daß ein klarer Unterschied zwischen, sagen wir, der Pariser Verurteilung von 1277 und den Verurteilungen eines Johannes XXII. besteht. 1277 mußte eine bestimmte Gemeinschaft durch ihre kompetente Institution, den Bischof von Paris, sich mit Aussagen, die tatsächlich einer außerchristlichen Welt entstammten, auseinandersetzen. Festgestellt wird nur, daß die Aussagen mit einem christlichen Selbstverständnis nicht zu vereinbaren seien. Verfolgungen waren nicht mit der Verurteilung verbunden. Die Hauptbetroffenen – Siger von Brabant und Boethius von Dacien – scheinen ihre Ansichten dem Beschluß entsprechend geändert zu haben. Viele Verurteilungen Johannes' XXII. auf der anderen Seite scheinen eher einen ideologischen Charakter gehabt zu haben. Wir müssen sie wohl als Äußerungen einschätzen, die das Avignoner Papsttum als Institution unterstützen sollten. In diesem Fall kann man nicht sagen, daß Verfolgungen fehlten – Ockham, Eckhart, die Fraticelli haben für ihre abweichenden Meinungen bezahlen müssen. Und in der Tat hatte die Gemeinschaft den Papst zu sich selbst zurückrufen müssen, als er sich in einer Weise äußerte, die die Gemeinschaft nicht mehr als ihre eigene anerkennen konnte.

Nicht alle Verurteilungen aber sind so leicht zu klassifizieren. Wie sollen wir die Verurteilung des V. Lateran-Konzils und die Forderung Leos X., daß Pomponazzi seine Meinung zurücknehmen müsse, betrachten? Sind diese Verurteilungen Äußerungen einer Gemeinschaft in der zweiten oder in der dritten Phase ihrer Entwicklung? Sind sie die Äußerungen einer Gemeinschaft, die sagt: Wenn du das meinst, bist du nicht mehr einer von uns, oder wollte die Institution ihre Stellung und ihre Privilegien schützen? Eine Antwort auf solche Fragen führt den Historiker an die Grenzen seiner Kunst. Es ist ihm möglich, die Geschichte von Institutionen und von Individuen zu schreiben, ohne daß er sich mit dem Problem der Gemeinschaft, die hinter ihnen steht, befassen muß. Er kann aber auch versuchen, die Geschichte einer Gemeinschaft zu schreiben. Will er aber die Geschichte der christlichen Gemeinschaft schreiben, scheint es, daß er den ihm angestammten Bereich des Historikers mit dem des Theologen vertauschen muß.

# Was ist der Mensch?

## Zu einer Grundfrage des mittelalterlichen Denkens*

## I

## Das Verhältnis von Leib und Seele im Verständnis der Frühscholastik

Von Richard Heinzmann

### I. Vorbemerkung

Im Ganzen dieser Überlegungen zur Frage nach dem Menschen im mittelalterlichen Denken ist mir die Aufgabe gestellt, die Problemlage in der Frühscholastik zu skizzieren und so die Fragestellung zu umschreiben, die Thomas von Aquin vorfand und in deren Horizont seine Antwort zu sehen und zu würdigen ist. Es handelt sich dabei um jene Epoche der abendländischen Geistesgeschichte, in der nach Jahrhunderten fast ausschließlicher Rezeptivität seit dem Ausgang der Väterzeit am Ende des 11. Jh. ein neuer Aufbruch des Denkens und der rationalen Durchdringung des überkommenen Erbes geschah.

Die Frage, wie das MA den Menschen verstanden und gedacht habe, ist nicht nur von hohem historischem Interesse, sie greift darüber hinaus unmittelbar in die anthropologischen Auseinandersetzungen unserer Tage hinein. *Oscar Cullmann* hat in seiner berühmten Schrift „Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten" gegen das Christentum den schwerwiegenden Vorwurf erhoben, es habe das 15. Kap. des 1. Korintherbriefes Platos Phaidon geopfert, mit anderen Worten: die Offenbarungswahrheit von der Auferstehung der Toten sei durch die philosophische Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele unterwandert, verfälscht und ihres ursprünglichen Sinnes entleert worden[1]. Wenn dieser Vorwurf zutrifft, dann richtet er sich primär gegen jene Epoche christlichen Denkens, in der die platonisch-neuplatonische Tradition dominant war, das war aber die Zeit bis zum 12. Jh.

Schon ein flüchtiger Blick in die wichtigsten philosophisch-theologischen Quellen des 12. Jh. zeigt jedoch, daß sich hier kein angemessener Einstieg in den Gang der Geschichte der Frage nach dem Menschen finden läßt, da die Antworten und

---

* Bei den nachfolgenden drei Beiträgen handelt es sich um Kurzreferate im Rahmen eines Wissenschaftlichen Symposions anläßlich des 700. Todestages des Thomas von Aquin, das von der Katholischen Akademie in Bayern in Zusammenarbeit mit dem Grabmann-Institut zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, der Evangelisch-Theologischen Fakultät und dem Philosophischen Seminar I der Universität München sowie der Hochschule für Philosophie S. J., München, am 16./17. Februar 1974 in München veranstaltet wurde.

[1] O. *Cullmann*, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testamentes (Stuttgart 1962) 12. Die Originalausgabe trägt den Titel: Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament (Neuchâtel 1956).

Lösungsversuche völlig heterogenen Ansätzen entspringen, deren Wurzeln weit zurückreichen und die es zu entflechten und aufzudecken gilt.
So werden wir auf der Suche nach den Ursachen der besonderen Fragestellung im 12. Jh., dem Überlieferungsstrom folgend, zurückverwiesen auf die griechische Philosophie, näherhin auf Plato und Aristoteles, auf der einen Seite, und auf die Schriften des AT und NT, auf das Christentum, auf der andern Seite. – Wenn in der hier gebotenen Kürze diese von ihrem Ursprung her grundverschiedenen Ansätze aufgezeigt und ihre Entwicklung und Überlagerung nachgezeichnet werden sollen, dann kann das nur unter Vorbehalten geschehen.
Es können nur Grundstrukturen thesenhaft und verkürzt dargestellt werden. Die Hauptaufmerksamkeit gilt der Wirkungsgeschichte und nicht einer werk- oder epochenimmanenten Beurteilung der anstehenden Fragen. Alle Differenzierungen müssen unberücksichtigt bleiben, obwohl gerade die neueren Forschungen mit der Vielfalt und der Unterschiedenheit ihrer Ergebnisse vereinfachende Klassifizierungen immer mehr verbieten.
Mit diesen erheblichen, aber von der Zielsetzung her vertretbaren Einschränkungen soll im folgenden der Versuch gemacht werden, ausgehend von dem je Eigenen der griechischen und der biblischen Anthropologie die wechselseitige Beeinflussung beider Konzeptionen in der Patristik anzudeuten und so die spezifische Fragestellung des 12. Jh. von ihrer Genesis her in den Blick zu bekommen.

## II. Die Wurzeln der mittelalterlichen Anthropologie

1. *Das philosophische Apriori:* Das Menschenbild *Platos* ist durch einen extremen Leib-Seele-Dualismus gekennzeichnet[2]. In seinem Verständnis des Menschen finden die Gedanken der religiösen Bewegung der Orphik und der Pythagoreer eine gewisse philosophische Systematisierung. Das dieser Tradition entstammende Wort vom Leib als dem Grabmal der Seele (σῶμα – σῆμα) wird von Plato übernommen und ist für seine negative Verhältnisbestimmung von Leib und Seele charakteristisch. Der Mensch besteht nicht wesenhaft aus Leib und Seele, sondern die Seele ist im eigentlichen Sinne der Mensch. – Ob für Plato die Materie selbst Prinzip und Ursprung des Bösen sei, ist unter den Fachgelehrten kontrovers[3]; für die Seele jedenfalls hat der der Vergänglichkeit der Körperwelt unterworfene Leib keine positive Bedeutung. Die präexistente Seele wird zur Strafe in einen Leib verbannt, der für sie eine ständige Behinderung und Last bedeutet; der Leib ist das Gefängnis der Seele. Sokrates hebt deshalb im Phaidon mit Nachdruck hervor, daß der wahre Philosoph dem Tode entgegenlaufe, um von diesem Leib und der damit gegebenen Beschränkung befreit zu werden. Der Tod als die Trennung von Leib und Seele ist die Befreiung der Seele aus dem Kerker des Leibes. – Wenngleich Plato in seinem Spätwerk diesen geradezu antithetischen Dualismus etwas abschwächt, indem er in dem Bild vom Schiffer und Schiff den Leib als Instrument der Seele sieht, so wird

---

[2] Der Zielsetzung dieses Beitr. entsprechend werden hier vorwiegend zusammenfassende Arbeiten und Artikel aufgenommen, in denen jeweils auf weitere Literatur und vor allem auf die einschlägigen Spezialstudien verwiesen ist. *E. Coreth, Was ist der Mensch?* Grundzüge einer philosophischen Anthropologie (Innsbruck–Wien–München 1973) 22–27, 145 f.; *C. E. Huber,* Anamnesis bei Plato. Pullacher PhilosForschn. Bd. VI (München 1964) I. Tl.: Platos Lehre von der Seele, S. 69–255; hier wird die Lehrentwicklung bei Plato selbst sehr deutlich herausgearbeitet; *H. Kuhn,* Plato über den Menschen, Die Frage nach dem Menschen (Festschrift M. Müller) (Freiburg 1966) 284–310; *J. Splett,* Leib, Leib-Seele-Verhältnis: SM III, 213–219; *A. Dihle,* Psyche in der Philosophie Platos: ThW IX (1973) 608 f.; *G. Harder,* Seele: Theol. Begriffslexikon zum NT III, 1112–1119.

[3] *Fr. J. von Rintelen,* Die Frage nach dem Guten bei Plato. Parusia (Festschrift Hirschberger) (Frankfurt 1965) 71–88.

die grundsätzliche Relation von Leib und Seele davon nicht berührt. Der Mensch ist keine Einheit aus Leib und Seele; beide gehören verschiedenen, letztlich inkommensurablen Welten an. Ihre Vereinigung ist akzidentell, sie ist rein zufällig, im strengen Sinne des Wortes, durch einen Fall bedingt. Der negativ-pessimistischen Beurteilung des Körperlichen entspricht eine außergewöhnlich hohe Bewertung der Seele. Alle Sorge muß ihr gelten. Breiten Raum nimmt deshalb bei Plato der Nachweis der Unsterblichkeit der Seele ein, der aus ihrem Wesen als präexistentem, immateriellem Lebensprinzip erbracht wird. Die Seele ist der Erkenntnis des Ewigen fähig, deshalb muß sie selbst ewig sein. Für Plato ist der Mensch also die Seele; sie ist aufgrund ihrer Natur unsterblich und deshalb völlig unabhängig vom Leib, mit dem sie vorübergehend zur Strafe verbunden wird.

*Aristoteles* hebt sich von dieser Konzeption klar ab[4]. Er versteht die Seele als Entelechie des Körpers. Leib und Seele verhalten sich zueinander wie Stoff und Wesensform, wie Potenz und Akt. Sie sind die Seinsprinzipien des Menschen, sie konstituieren den Menschen als substantielle Einheit. Ohne Leib ist Seele nicht denkbar. Aber nur scheinbar ist damit der platonische Dualismus überwunden, denn der höchste Teil der Seele, der nous, dessen Tätigkeit reines Denken ist, tritt „von außen" (thyrathen) in den Menschen ein, er ist göttlich, ungeworden und trennt sich im Tode von der mit dem Leib sterbenden Seele, um in das reine Sein zurückzukehren. Damit wird der platonische Dualismus im Grunde nicht überwunden, sondern nur in die Seele selbst verlegt.

2. *Das biblische Apriori:* Keine der Schriften des AT und NT bietet den Versuch einer reflektierten philosophischen oder theologischen Anthropologie. Trotzdem läßt sich ein klares eindeutiges Menschenbild daraus erheben[5]. Es ist völlig anders geartet, als das der griechischen Philosophie. – Das biblische Verständnis des Menschen ist monistisch, der Mensch wird immer als lebendige, innere Einheit in seiner Ganzheit gesehen. Es gibt in der Schrift keinen anthropologischen Dualismus oder Trichotomismus. Alle Einzelbegriffe, die vom Menschen gebraucht werden – wie etwa basar, nephesch, ruach, psyche, sarx – meinen, zwar je unter einem anderen Aspekt, immer den einen und ganzen Menschen. Es sind damit weder metaphysische und noch viel weniger physische Teile des Menschen gemeint. Das Interesse gilt nicht dem Wesen Mensch qua Mensch, sondern immer dem konkreten Einzelnen. – Die entscheidendste Prägung erhält das biblische Menschenbild aus seiner relationalen Struktur: der Mensch wird von Gott her und auf Gott hin gesehen, er ist als Dialogpartner und Du des personalen Gottes trotz seiner Geschöpflichkeit selbst Person. Er steht in Freiheit und unauswechselbarer Verantwortlichkeit vor diesem Gott. – Nach dieser Konzeption verliert der Mensch im Tod als ganzer sein Leben. Seine Heilshoffnung richtet sich demgemäß ausschließlich auf die Auferstehung der Toten (nicht des Leibes!). Eine Unsterblichkeit der Seele kennt die Schrift nicht, weil sie keine Seele als Teil des Menschen kennt.

3. *Begegnung der beiden Konzeptionen:* Wenn man die griechische und die biblische Konzeption des Menschen miteinander vergleicht, so ist als auffallendster Unterschied zunächst festzuhalten, was mit Dualismus und Monismus bezeichnet wurde; er liegt also in der Beantwortung der Frage, *was* der Mensch sei. – Ein weiterer, viel gravierenderer Unterschied tut sich auf in der Beantwortung der Frage, *wer* der Mensch sei. Diese Frage, die alle anderen möglichen Fragen nach dem Menschen übersteigt, reicht in eine Dimension, die dem griechischen Denken

[4] Vgl. *Aristoteles*, Peri Psyches.

[5] Hierzu *J. Schmid*, Biblische Anthropologie: LThK I, 604–615; *ders.*, Auferstehung des Fleisches, I. Biblisch: SM I, 384–397; *R. Pesch*, Biblische Anthropologie: SM I, 168–176; *Jacob*, Der Relationscharakter der alttestamentlichen Anthropologie: ThW IX, 628 f.; *Schweizer*, psyche, VI. Der neutestamentliche Sprachgebrauch: ThW IX, 655–657.

verschlossen blieb. Auf sie kann die griechische Anthropologie keine Antwort geben, da sie im Horizont ihres Denkens gar nicht gestellt werden kann [6]. – Von diesem kosmozentrischen Denken her, in dem das Einzelne Beschränkung und Verendlichung des Allgemeinen bedeutet, ist es im Gegensatz zur allgemeinen Annahme sehr fraglich, ob bei Plato überhaupt von einer persönlichen Unsterblichkeit der Seele die Rede sein kann [7]. – Bei der Begegnung der griechischen und biblischen Anthropologie konnte keine der beiden Konzeptionen ihr eigenes Selbstverständnis voll durchhalten. Die sachlichen Zugeständnisse traten dabei jedoch gar nicht unmittelbar in Erscheinung und ins Bewußtsein, da sie durch die Identität der Terminologie weitgehend verdeckt wurden. So übernahm man von seiten des Christentums den griechischen Dualismus mit der Unsterblichkeit der Seele in der Überzeugung, er decke sich mit den Aussagen der Schrift. – Konsequenterweise wurde dann die Auferstehung auf den Leib reduziert. Damit waren griechische und christliche Anthropologie zu addierbaren, sich ergänzenden Größen geworden, wobei allerdings, und darin hat sich das Christentum durchgesetzt, dieses philosophisch-theologische Mischwesen als Person verstanden wurde [8]. – In diesem Kompromiß zwischen zwei letztlich nicht vereinbaren Konzeptionen liegen die Probleme der „christlichen" Anthropologie beschlossen, die trotz ihrer grundsätzlichen Überwindung durch Thomas von Aquin in mannigfachen Brechungen und auf den verschiedensten Gebieten bis heute nachwirken. – In der Geschichte dieses Prozesses in der apostolischen Zeit und der Patristik mit ihrer Vielfalt an differenzierten Lösungsversuchen [9] ist Augustinus, die überragende Autorität für das 12. Jh., der Vertreter einer extrem neuplatonischen Anthropologie. Es gelang ihm nicht, so sehr er sich darum bemühte, über eine funktional-akzidentelle Verbindung von Leib und Seele hinaus zu einer substantiellen Einheit des Menschen durchzudringen. Auch für ihn ist die Seele der eigentliche Mensch; der Mensch ist eine Seele, die sich eines Leibes bedient [10].

## III. Frühscholastik

Mit diesen Vorüberlegungen ist der Zugang zum Verständnis der anthropologischen Auseinandersetzungen der Frühscholastik eröffnet. Unter dem Anspruch der

---

[6] Vgl. hierzu *Müller-Halder*, Person: SM III, 1115–1127; *W. Pannenberg*, Person: RGG V, 230–235; *B. Welte*, Zum Begriff der Person (Festschrift M. Müller) a. a. O., 11–22; *Coreth*, Was ist der Mensch, a. a. O., 164–169.

[7] Nach dem Urteil von *Dihle*, a. a. O., 609, Anm. 17, ist für Plato „nur das logistikon der Seele unsterblich".

[8] Wie selbstverständlich dieses „addierende" Verständnis des Menschen geworden ist, zeigt sich etwa bei *E. Gilson*, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie (Wien 1950). Obwohl er den Unterschied griechischer und christlicher Anthropologie nachdrücklich herausarbeitet und betont (vgl. insbes. S. 193–234), kann er von der anima separata sagen, sie befinde „sich in einem Zustand der Erwartung, der bei der Auferstehung der Leiber sein Ende findet" (212). Hier ist das biblische Wort von der Auferstehung des „Fleisches" nicht mehr verstanden.

[9] Vgl. *J. Hirschberger*, Geschichte der Philosophie, I. Altertum und Mittelalter (Freiburg 1957) 286–345; *ders.*, Seele und Leib in der Spätantike. Sitzungber. d. Wissenschaftl. Ges. an der J.-W.-Goethe-Universität Frankfurt/Main (Wiesbaden 1969); *E. Gilson – Ph. Böhner*, Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues (Paderborn 1954) vor allem 21–253; *C. Tresmontant*, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin (Paris 1961) insbes. II. Tl.: Les problèmes de l'anthropologie, 249–691; *O. Weber*, Anthropologie, III. Theologiegeschichtlich: RGG I, 414–420.

[10] Vgl. hierzu über die in Anm. 9 genannten Werke hinaus *Gilson*, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, 198–200; *R. Schwarz*, Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus: PhJ 63 (1955) 323–360.

Offenbarungsaussage über den Menschen, die in reduzierter Form in der Lehre von der Auferstehung des Leibes ihren Ausdruck findet, setzt man sich mit dem tradierten Menschenbild kritisch auseinander. Die innere Problematik und Unzulänglichkeit dieser Konzeption trat dabei immer stärker ins Bewußtsein. Drei verbindliche Aussagen galt es, miteinander in die rechte Beziehung zu setzen: die Unsterblichkeit der Seele (die man auch als durch die Offenbarung gesichert ansah), die Auferstehung des Leibes und die Personalität des Menschen. Auf der Suche nach einer neuen Antwort wurden alle möglichen Kombinationen versucht; das Kriterium blieb dabei immer die Personalität des Menschen [11].

*Hugo von St. Viktor,* einer der universellsten und einflußreichsten Denker des 12. Jh., steht ganz in der Linie des neuplatonisch-augustinischen Dualismus. Der Mensch besteht aus zwei Teilen; der eine ist nach dem Bilde Gottes in Unsterblichkeit, der andere nach dem Bilde des Tieres in Vergänglichkeit geschaffen. Beide sind grundverschiedener Natur. Der Seele als einer rationalen Substanz kommt aus sich und durch sich das Personsein zu (persona est individuum rationalis substantiae); der Leib bleibt hierfür ohne jede Bedeutung. Die Seele ist im vollen Sinne der Mensch. Sie wurde als vernünftiges Geistwesen erniedrigt bis zur Teilnahme an einem irdischen Leib, an der „schmutzigen Materie". – Leib und Seele bilden also keine Einheit. Ganz im Gegenteil! Die Seele muß in gewissem Sinne ihre innere Einheit aufgeben, um sich mit dem Leib vereinigen zu können. In seiner Auseinandersetzung mit Gilbert ist Hugos letztes Argument der Ausruf: quid enim magis est homo quam anima. Der Tod als Trennung von Leib und Seele trifft in diesem Verständnis den Menschen nicht, er trennt nur, was ohnehin nicht zusammengehört; er befreit ihn zu seinem eigentlichen Menschsein. Selbst in der Verkürzung als Lehre von der Auferstehung des Leibes kann Hugo mit dieser Offenbarungswahrheit nichts mehr anfangen; er hält aus Gründen der Orthodoxie einfach daran fest. –

Gegenüber diesem extremen, selbst über Augustinus hinausgehenden Dualismus, stellt *Peter Abaelard,* der berühmte Dialektiker, einen beachtlichen Fortschritt dar. Er versteht den Menschen als eine Einheit, als rationale Substanz, die durch Leib und Seele in ihrem Personsein konstituiert wird. In der Verbindung mit dem Leib kommt der Seele allein das Personsein nicht zu. Erst nach ihrer Trennung vom Leib wird der anima separata Personalität zuerkannt. Gleichwohl kann man nach dem Tode vom Menschen nur sprechen, insofern man beide Gesichtspunkte, Leib und Seele, im Auge behält. Von hier läßt sich die Auferstehung des Leibes sinnvoll denken, wenngleich sie noch weit hinter dem zurückbleibt, was die Schrift mit der Auferstehung der Toten meint.

Die Wende, die sich bei Abaelard anbahnt, führt bei *Gilbert von Poitiers,* dem berühmten Bischof und bedeutendsten Theologen der Frühscholastik, zu einem neuen Ansatz in der Anthropologie. Nach Gilbert ist im Anschluß an Boethius alles geschaffene Sein durch die Distinktion zwischen dem quod est und quo est charakterisiert; dem Seienden selbst, dem, was ist, und dem, wodurch etwas ist, dem formalen Seinsprinzip. Das quo est ist der Seinsgrund, die Gesamtheit aller Bestimmungen, die das Sein eines Seienden determinieren. Damit ist die Zusammensetzung eines konkret Seienden bereits auf der metaphysischen Ebene grundgelegt. – Daraus ergeben sich zwei Möglichkeiten der Zusammensetzung. Die eine besteht in den metaphysischen Seinsprinzipien. In diesem Sinne ist die Seele

[11] Zu den folg. Ausführungen zur Frühscholastik vgl. *R. Heinzmann,* Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre: BeitrGPhThMA XL, 3 (Münster 1965); *ders.,* Zur Anthropologie des Wilhelm von Auvergne († 1249): MThZ 16 (1965) 27–36; *ders.,* Veritas humanae naturae. Ein Beitrag zur Anthropologie Anselms von Canterbury (Schmaus-Festschrift) (München–Paderborn–Wien 1967) 779–798.

zusammengesetzt aus dem quo est und quod est; sie ist also keineswegs absolut einfach, und deshalb nicht von Natur aus unsterblich. Im Hinblick auf die zweite Art der compositio kommt ihr allerdings eine relative Einfachheit zu. Diese ist gegeben, wenn ein Seiendes aus anderen, untereinander verschiedenen Seienden konstituiert wird und selbst in seinem Sein ein anderes von diesen verschiedenes ist. In diesem Sinne ist der Mensch zusammengesetzt aus Leib und Seele. Der Mensch ist weder der Leib noch die Seele, sondern er wird als Mensch und Person konstituiert durch die Verbindung beider. Demgemäß bedeutet der Tod als die Trennung von Leib und Seele das Ende des Menschen; was bleibt, sind die Prinzipien des Menschen, aber nicht der Mensch selbst. – Der Seele kommt also weder in der Verbindung mit dem Leib noch als anima separata das Personsein zu; sie ist, wie der Leib, nur Seinsprinzip des personal verstandenen Menschen. In diesem Verständnis erhält die Lehre von der Auferstehung ihren ursprünglichen Sinn zurück als Auferstehung der Toten; als in der Wiederverbindung von Leib und Seele geschehende Neukonstituierung des Menschen.

Auf folgendes sei noch aufmerksam gemacht. Obwohl Gilbert der aristotelischen Seelendefinition: anima forma corporis, sehr nahekam, lehnte er sie ausdrücklich ab. Sie war nicht aus Aristoteles selbst bekannt, sondern von Chalcidius und von Nemesios überliefert. Mit der Formulierung wurde jedoch gleichzeitig die Begründung für die Ablehnung geboten, der Formbegriff werde der Substantialität der Seele nicht gerecht [12]. Seit Wilhelm von Auxerre wird sie jedoch fast allgemein akzeptiert. Nach der Zerschlagung des christlichen Menschenbildes durch den platonischen Dualismus wird von Gilbert damit der Mensch zumindest wieder aus allen Teilen zusammengesetzt, in die man ihn aufgeteilt hatte, wenn auch noch nicht wieder von seiner ursprünglichen Einheit her gedacht.

Damit ist der Stand der Frage zu Beginn der Hochscholastik und der beginnenden Aristotelesrezeption umrissen. Gleichzeitig dürfte deutlich geworden sein, wo die Wurzeln vieler moderner Probleme, insbesondere der Diskussion über den Ganztod des Menschen liegen, und wo damit die Ansätze für eine sachgemäße Beantwortung der anstehenden Fragen zu finden sind.

Daß auch zur Beantwortung dieser Fragen das MA einen bislang nicht ausgeschöpften Beitrag zu leisten vermag, werden die folgenden Ausführungen über Thomas von Aquin mit seiner Lehre von der Seele als unica forma corporis, d. h. von Leib und Seele als den metaphysischen Seinsprinzipien des Menschen, zeigen.

[12] Vgl. hierzu *Gilson–Böhner*, a. a. O., 123 f.; *Heinzmann*, Die Unsterblichkeit der Seele, S. 21; *Hirschberger*, Geschichte der Philosophie I, 302.

# II

## Zur Leib-Seele-Einheit des Menschen bei Thomas von Aquin

Von Horst Seidl

Thomas' Lehre über den Menschen, wie sie (aristotelische Lehre systematisierend) vor allem in den Schriften *Summa contra gentiles*, II 56–59, 68–81, und *De anima* (in Quaest. disp. II) von 1259–1264 sowie in der *Summa theologiae*, q. 75–76, von 1265–1271 vorliegt, entfaltet den Grundgedanken, daß der Mensch aus Leib und Seele als „aus geistiger und körperlicher Substanz zusammengesetzt" sei. (Vgl. schon die Überschrift zu den *quaestiones* 75–76 der S. th.: De homine qui ex spirituali et corporali substantia componitur.)

Mit den genannten Stellen verbinden sich für den heutigen Leser sowohl das Problem der Einheit von Seele und Leib, Geist und Körper, als auch das der Einheit der Seele selbst, sofern sie einfach als geistige bezeichnet wird, obwohl sie aus geistigen und nicht-geistigen Vermögen besteht. Es fällt auf, daß diese Probleme von Thomas (wie auch von Aristoteles) nicht gestellt werden, sondern erst von den Modernen. Geistesgeschichtlich gesehen, haben sie ihren Ursprung in einer dualistischen Auffassung von Leib und Seele, die sich bis in die frühgriechische Mythologie und Religion zurückverfolgen läßt und ihre philosophische Form erstmals bei Platon findet, sowie dann wieder in der Neuzeit bei Descartes. Mit seiner Lehre von Seele und Leib als zwei völlig getrennten Substanzen (res cogitans, res extensa) stellt sich das Problem ihrer Einheit in ganzer Schärfe. Demgegenüber liegt bei Thomas (wie schon bei Aristoteles) eine andere Auffassung des Leib-Seele-Verhältnisses vor, in der jener Dualismus bereits überwunden ist[1]. – Das vorliegende Referat möchte an Hand der genannten Stellen diese andersartige Auffassung bei Thomas kurz aufzeigen, indem es in zwei Teilen darlegt, wie sich von Thomas her die zwei angedeuteten Probleme der Einheit von Seele und Leib sowie der Einheit der Seele selbst auflösen.

I. Ausgangspunkt ist bei Thomas (wie schon bei Aristoteles) der Mensch als eine Zweiheit von Seele und Leib, in der er sich offensichtlich in vor-philosophischer Selbsterfahrung gegeben ist. Aufgabe der Philosophie ist es dann, Leib und Seele als Prinzipien zu fassen und zu bestimmen. Dies geschieht bei Thomas (in der Nachfolge des Aristoteles) so, daß sie den zwei allgemeinen naturphilosophischen Prinzipien der Stoff- und Formursache, die sich in allen Naturdingen finden, zugeordnet werden. Die Seele wird hiernach allgemein für alle Lebewesen, einschließlich des Menschen, so bestimmt, daß sie die Form des Leibes ist (anima est forma corporis), der seinerseits die Stoffursache ausmacht. Diese Bestimmung der Seele gibt Thomas (immer Aristoteles folgend) in Form eines induktiven Schlusses, bei dem der vermittelnde Begriff der des Aktes ist (actus, griech. ἐνέργεια), der „Wirklichkeit", „Verwirklichung". Es ist nämlich die Seele – wiederum nach allgemein menschlicher Erfahrung – das, wodurch wir leben und jedes Lebewesen lebt, d. h. sie ist Prinzip als Akt, Verwirklichung des Lebens, während im Leib nur die Potenz (potentia, griech. δύναμις), die „Möglichkeit" zum Leben liegt. Nun sind

[1] Dieser Sachverhalt ist gut dargestellt bei *E. Coreth*, Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie (Innsbruck 1973). Kurz und treffend ist auch die Darstellung von *J. Möller*, Zum Thema Menschsein, Aspekte einer philosophischen Anthropologie (Mainz 1967). In beiden Schriften finden sich weitere Literaturangaben zum Thema.

aber Akt und Potenz – auch sie zwei Momente in allen Naturdingen, ja in allem Seienden, und insofern von allgemein-metaphysischer Bedeutung – streng der Form- und Stoffursache zugeordnet. Also ist die Seele als Lebensakt des Leibes auch seine Form(ursache) [2].

Von hierher zeigt sich übrigens, daß die Aussage, der Mensch sei „aus Leib und Seele zusammengesetzt", sehr ungenau ist, wenn anders man den Leib als schon belebten Körper und die Seele als rein geistig versteht. Demgegenüber sind nach (aristotelisch-)thomasischem Verständnis Leib und Seele konstitutive Prinzipien des Menschen, wobei der Leib an sich das noch unbelebte (nur potentiell, „der Möglichkeit nach" lebendige) Stoffprinzip ist, das erst durch die Seele zum menschlichen Leib geformt und belebt wird [3]. Als Stoff- und Formursache konstituieren Leib und Seele den Menschen zu substantieller Einheit (unio substantialis). Zwar ist die menschliche Seele einerseits geistiger Natur, für sich subsistierend und (im Gegensatz zum Leib) unzerstörbar [4], andererseits aber ist sie „gemäß ihrem Sein" nicht vom Leib getrennt und somit keine vollständige Substanz, sondern eine auf den Leib (als Stoffursache) bezogene substantielle Form (forma substantialis), die den Menschen zur Substanz vollendet [5]. In diesem Sinne vertritt Thomas nachdrücklich die Lehre, daß die Seele nicht der Mensch sei, wobei er auf die Definition des Menschen verweist, die den Menschen als Species-Vertreter bestimmt und dabei sowohl auf den Stoff, als auch auf die Form bezogene Merkmale aufnimmt, sowohl das Animalische, als auch das Rationale [6].

Das Problem, das sich uns stellt, ist nun dies, wie Leib und Seele, als Stoff- und Formursache des Menschen, seine substantielle Einheit konstituieren sollen. Es spiegelt sich in der Definition des Menschen als *animal rationale* wider, in der das Leiblich-Animalische und das Seelisch-Rationale zu einer begrifflichen Einheit gebracht sind. Diese scholastische Definition ist nicht so nichtssagend und leer, wie häufig angenommen. Vielmehr, wer sie recht verstünde, hätte eine tiefe Einsicht in die Natur des Menschen gewonnen. Der Lösungsansatz bei Thomas weist über den engen Rahmen seiner Lehre vom Menschen hinaus, wie auch das Problem selbst, das sich deshalb innerhalb dieser Lehre nicht stellt. Es betrifft nämlich letztlich das allgemein-metaphysische Verhältnis von Stoff- und Formursache. Achten wir an den oben genannten Stellen auf Thomas' allgemein-metaphysische Aussagen zu Stoff und Form, bzw. zu Potenz und Akt, so ergibt sich, daß sie als zwei Seiten oder Momente an jedem Ding auf dessen Sein bezogen sind; denn dem Stoff nach *ist* jedes Ding nur in Potenz (Möglichkeit), der Form nach aber *ist* es in Akt (Wirklichkeit). Und wie das Sein jedes Dinges nur *eines* ist, so fügen sich auch Stoff und Form, Potenz und Akt, zu dem *einen* Ding zusammen, dessen Sein sie

---

[2] Es ist derselbe induktive Schluß, der bei Aristoteles in seiner Schrift „Über die Seele" II 2, 414 a. 4 ff. steht und bei Thomas in S. th. I q. 75, a. 1c und q. 76, a. 1c wiederkehrt:
Die Seele ist das, wodurch der Leib lebt;
das, wodurch der Leib lebt (ist), ist die Form(ursache) des Leibes; also ist die Seele die Form(ursache) des Leibes.

[3] Vgl. *Coreth*, a. a. O., 145–46.

[4] S.th. I q. 75, a. 2 und 6; De an. a. 1.

[5] De an. a. 2: „Ob die menschliche Seele gemäß ihrem Sein vom Körper getrennt sei". Der Antwort-Teil führt aus, daß zur Substanz zwei Kennzeichen gehören, 1. für sich zu subsistieren (im Gegensatz zu den Akzidenzen) und 2. die vollständige Natur eines Species-Vertreters zu haben. Auf die menschliche Seele trifft nun zwar das erste Kennzeichen zu, nicht aber ganz das zweite; denn sie macht nicht den ganzen Menschen seiner Species nach aus, sondern ist, wie der Leib, nur sein konstitutiver Teil, wenn auch, im Gegensatz zum Leib, der bestimmende Teil, durch den sich der Einzelmensch zum Species-Vertreter vollendet.

[6] S.th. I q. 75, a. 4.

konstituieren. Für die Seele heißt dies, daß sie als Form des Leibes das ist, „wodurch jedes Lebewesen in Akt *ist*" bzw. lebt. (Leben ist ja die Seinsweise des Lebendigen.) Und da das Sein des Menschen, wie das jedes Seienden, nur *eines* ist, so sind auch Leib und Seele unvollständige (Teil-)Substanzen, weil bezogen auf jenes *eine* Sein, zu dem sie sich wie Potenz und Akt verhalten [7]. – Anmerkungsweise sei bemerkt, daß das in der Neuzeit so vieltraktierte psycho-physische Problem, im Sinne des Thomas, wohl nur in einem allgemein-metaphysischen Zusammenhang angegangen werden dürfte, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Verbindung von zweierlei Seiendem verschiedener Seinsstufe, nämlich eines körperlichen und eines unkörperlichen Seienden. Und so wesensverschieden auch beide sein mögen, sie haben doch etwas analog gemeinsam, nämlich das Moment des Seins. Was das Sein des Menschen betrifft, so ist es in Thomas' Lehre vom Menschen (oder Anthropologie) eine erste Gegebenheit, zu der er auf die Selbsterfahrung des Menschen verweist [8]. Thomas' Gedankengänge sind in der inneren Sammlung auf das eigene menschliche Sein vollzogen. Wer sie nicht in derselben Weise mitvollzieht, dem werden sie ein leeres Spiel mit abstrakten Begriffen sein. – Abschließend sei zum vorliegenden Punkt noch erwähnt, daß in der Selbsterfahrung menschlichen Seins für Thomas die noch fundamentalere Erfahrung von Sein-überhaupt beschlossen liegt, und daß seine Anthropologie letztlich auf einer metaphysischen Voraussetzung beruht. Dadurch wird zunächst die menschliche Selbsterfahrung in eine allgemeine (ontologisch-)metaphysische Seinserfahrung eingebracht, was dann wiederum erhellend auf die menschliche Selbsterfahrung zurückwirken kann [9].

II. Mit der (auf Aristoteles zurückgehenden) Bestimmung der Seele als Form des Leibes stellt sich dem Leser der Thomas-Texte noch ein weiteres Problem, das nicht mehr die Einheit von Leib und Seele betrifft, sondern die Einheit der Seele selbst. Die menschliche Seele weist nämlich eine Mehrzahl verschiedener Vermögen auf, mindestens aber die folgenden drei: das vegetative oder Nährvermögen, das sie mit Pflanze und Tier gemeinsam hat, das sensitive oder Sinnesvermögen, das sie mit dem Tier gemeinsam hat, und das intellektive, rationale oder Vernunftvermögen, das dem Menschen allein eigentümlich ist. Den beiden ersten als niederen Vermögen, die nur durch Körperorgane – also in Verbindung mit dem Leib – tätig sind, steht als höheres das intellektive Vermögen gegenüber, das nach Thomas (und Aristoteles) ohne Körperorgan und d. h. ohne Verbindung mit dem Leib tätig ist [10].

---

[7] So heißt es in S.th. I q. 75, a. 2c in bezug auf die menschliche (und d. h. intellektive) Seele, daß etwas nur in Akt tätig sein könne; „daher ist etwas in der Weise tätig, wie es (aktuell) ist". Vgl. q. 75, a. 4 (2. Abs.); q. 76, a. 1c: „Nichts ist tätig, außer sofern es in Akt ist; wie deshalb etwas in Akt ist, so ist es tätig". Von „unum esse" des Menschen sprechen Stellen in q. 76, a. 2 und 3, s. u. Anm. 11.

[8] S.th. q. 76, a. 1 heißt es zum intellektiven Sein des Menschen: „Jeder nämlich, der intellektiv tätig ist, erfährt, daß er selbst ist" (experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit).

[9] Dieser Sachverhalt ließe sich schon bei Aristoteles aufzeigen, wenn man z. B. an den wichtigen Begriff der ἐνέργεια (actualitas, actus; Wirklichkeit, Tätigkeit) denkt. Diese aristotelische Wortbildung ist zunächst aus dem Bereich menschlichen Werkens, Handelns und (auch geistigen) Tätigsein geschöpft, erfährt dann aber eine vertiefte allgemein-metaphysische Bedeutung, wonach sie einen Aspekt am Sein alles Seienden bezeichnet, eben den der Aktualität (im Gegensatz zur bloßen Potentialität). Dadurch kann sie schließlich wiederum die besondere Weise des menschlichen geistigen Seins innerhalb alles übrigen erfahrungsmäßigen Seienden bezeichnen, so etwa in der aristotelisch-thomasischen Bestimmung des Geistes bzw. der intellektiven Seele, wonach diese ihrem Wesen nach Aktualität sei.

[10] In De an. a. 2c (letzter Abs.) stellt Thomas den zwei niederen Vermögen das höhere, intellektive gegenüber. Zu den verschiedenen Einteilungsweisen der Seelenvermögen äußert er sich im Comm. in Arist.libr. de an. II, lect. 5, n. 279 ff. Vgl. auch S.th. I q. 77, a. 2.

Während so die menschliche Seele einerseits verschiedene, gegensätzliche Vermögen zeigt, muß sie andererseits doch – gemäß ihrer Bestimmung als Formursache des Leibes – *eine* Seele, *eine* substantielle Form sein. Dies ergibt sich zwingend aus dem oben erwähnten metaphysischen Gesichtspunkt, wonach der Mensch nur *ein* Sein hat. Da nun die Formursache als Akt des Seins zugleich Ursache für das Sein jedes Dinges ist (forma dat esse rei), muß auch die Formursache für jedes Ding *eine* sein, und für jedes Lebewesen, auch den Menschen, nur *eine* Seele[11]. Es kann also die Bestimmung der Seele als Form des Leibes, wiewohl sie die menschliche Seele als ganze betrifft und ihr einheitlicher Aspekt ist, nicht für alle ihre Vermögen – besser: ihre Tätigkeits-Prinzipien – gelten, d. h. nicht für das vegetative, sensitive und intellektive Prinzip zugleich, weil sonst der Mensch mehrere Formursachen hätte, was unmöglich ist. (Jedes Ding kann nur *eine* Formursache haben.) Wenn z. B. auch das sensitive Prinzip im Menschen substantielle Form wäre, so würde bereits durch diese der Mensch seiner Species nach vollendet werden, und jedes weitere Prinzip, wie das intellektive, könnte nur noch als akzidentelle Form hinzukommen, – was absurd ist, da die intellektive Tätigkeit die dem Menschen als Menschen eigentümliche ist[12]. So bleibt nur übrig, daß die menschliche Seele *als* intellektive die substantielle Form des Leibes ist. Thomas bezeichnet die menschliche Seele einfachhin als intellektive bzw. rationale Seele[13]. Wie soll aber gerade das intellektive Prinzip, das ohne Verbindung mit dem Leib ist, die Aufgabe erfüllen, Form des Leibes zu sein, wo sie doch die niederen seelischen Prinzipien, die mit dem Leib verbunden sind, viel besser erfüllen können? Und tritt nicht das intellektive Prinzip, als die menschliche Seele einfachhin, zu den niederen Vermögen, als gleichsam nicht-menschlichen, in solchen Gegensatz, daß die Einheit der menschlichen Seele zu zerbrechen droht? Der Lösungsansatz liegt wieder, wie beim ersten Problem, in einer mehr metaphysischen Betrachtungsweise des ganzen Sachverhaltes. Es zeigt sich nämlich, daß die Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der einzelnen Seelenvermögen mehr einem psychologischen Gesichtspunkt folgt, wonach sie aus den verschiedenen einzelnen Seelenfunktionen erschlossen werden. Diese sind – und das gilt auch für die intellektiven Funktionen (‚intelligere' im engeren Sinne als „Denken") – bei Thomas (Aristoteles folgend) sog. „zweite Akte", die zum Grundakt des Lebens hinzukommen, aber mit ihm nicht in eins zusammenfallen. Entsprechend fallen auch die verschiedenen einzelnen Vermögen nicht mit der Wesenheit der Seele als solcher in eins zusammen. Sie sind hiernach, auch das intellektive Vermögen, nur „Eigenschaften" der Seele[14]. – Thomas betrachtet aber die seelischen Funktionen oder Tätigkeiten auch unter einem allgemein-metaphysischen Gesichtspunkt, der ihnen, trotz aller Verschiedenheit, gemeinsam ist, wonach sie nämlich einfach Ausdruck des Lebens bzw. Seins der Lebewesen auf verschiedenen Seinsstufen sind. Er reduziert sie dann auf die drei Arten seelischer Akte, des vegetativen, sensitiven

---

[11] De an. a. 11c; S.th. I q. 76, a. 2: Hier ist die menschliche Seele als Seinsprinzip (forma est essendi pricipium) auf das eine Sein (unum esse) des Menschen bezogen. – Q. 76, art. 3 argumentiert gegen die Annahme mehrerer Seelen im Menschen, weil der Mensch nur *ein* Seiendes ist. – Q. 76 art. 4 unterscheidet zwischen substantieller und akzidenteller Form und entsprechend zwischen substantiellem und akzidentellem Sein.

[12] Zum Gedankengang s. S.th. I q. 76, a. 4 (vgl. auch S.c.g. IV 81, ad 2). – In q. 76, a. 1c (6. Abs.) stellt Thomas fest: „Die eigentümliche Tätigkeit des Menschen, insofern er Mensch ist, ist das intellektive Tätig-sein" (propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere).

[13] So an vielen Stellen, z. B. S.th. I q. 75, a. 2, wo der Titel von der menschlichen Seele spricht (ob sie nämlich etwas für sich Subsistierendes sei) und der Antwort-Teil ausschließlich von der intellektiven Seele spricht und von ihr her argumentiert.

[14] De an. art. 12; S.th. I q. 77, a. 1.

und intellektiven Aktes, und bezeichnet sie als drei Formen des Lebens, die in einer Stufenordnung zunehmender Vollkommenheit stehen, sofern sie sich immer mehr von leiblichen Bedingungen ablösen, sie übersteigen [15]. Tatsächlich erweisen sich ja das vegetative Prinzip als seelische Form der Pflanze und das sensitive als seelische Form des Tieres. Analogerweise ist dann das intellektive Prinzip die seelische Form im Menschen. Und dies hat seinen tiefen Grund; denn das Mensch-Sein aktualisiert, „verwirklicht" sich noch nicht im vegetativen und sensitiven Sein, sondern erst im intellektiven Sein (‚intelligere' hier im weiteren Sinne als „vernünftiges, geistiges Sein"). Das vegetative und sensitive Prinzip verhalten sich demnach zum intellektiven Prinzip – in bezug auf das Mensch-Sein – wie unvollendeter Akt zum vollendeten Akt [16].

Das vorliegende Problem löst sich also nach folgender Richtung hin auf: Das intellektive Prinzip ist Form des Leibes, indem es zugleich Form bzw. Vollendung auch der niederen, mit dem Leib verbundenen Seelenprinzipien ist. Das intellektive Prinzip ist die *eine* substantielle Form des Menschen, nicht unter Ausschluß, sondern unter Einschluß der niederen, mit dem Leib tätigen Seelenprinzipien. Die niederen Seelentätigkeiten, die vegetative und sensitive, gehen in den gesamtmenschlichen Lebensvollzug mit ein und werden dabei vom intellektiven Prinzip überformt, gleichsam durchgeistigt. Und insofern das intellektive Prinzip dies leistet, kann es, sozusagen stellvertretend, für die menschliche Seele im ganzen stehen und mit ihr gleichgesetzt werden [17].

Zu einer Diskussionsanfrage, ob Thomas' Darlegung in S.th. q. 77, a. 7 im Sinn einer „Sukzessiv-Beseelung" des Menschen ausgelegt werden könnte, was für uns heute (auch im Hinblick auf den Abtreibungs-§ 218) von aktuellem Interesse wäre, ist folgendes zu sagen: Der Art. 7 erörtert die Frage, ob das je höhere Seelenvermögen aus dem je niedrigeren entspringe, so das rationale aus dem sensitiven, und kommt dabei zu der Aussage, daß „im Wege der Entstehung die unvollkommeneren Vermögen früher sind; denn das Lebewesen entsteht früher als der Mensch". Die Auslegung, daß der Mensch (von seiner Erzeugung ab) zunächst nur eine animalische Seele und

---

[15] S.th. I q. 76, a. 1. (Im 7. Abs. heißt es: „Je edler [d. h. vollkommener] eine Form ist, desto mehr herrscht sie über die körperliche Materie".) Vgl. auch De an. a. 2c (letzter Abs.).

[16] De an. a. 11c: „Die vollkommenere Form gibt der Materie das, was auch die niederere Form gab, und dazu noch mehr. Deshalb gibt die rationale Seele dem menschlichen Körper das, was die sinnliche Seele den Tieren, die vegetative den Pflanzen (gibt), und darüber hinaus noch etwas".

S.th. I q. 76, a. 4c: „Man muß sagen, daß es keine andere substantielle Form im Menschen gibt als nur die intellektive Seele, und daß diese, wie sie ihrer Kraft nach (virtute) die sinnliche und die Nährseele enthält, so auch ihrer Kraft nach alle niederen Formen, und allein das bewirkt, was die unvollkommeneren Formen in den anderen (Lebewesen) bewirken."

[17] Daß Duns Scotus, wie der nachfolgende Beitrag darlegen wird, in Gegenstellung zu Thomas zur Auffassung eines mehrfachen Seins im Menschen, mehrerer Teilaktualitäten und Formen in der menschlichen Seele kommt, liegt letztlich in seinem von Thomas verschiedenen Verständnis von Sein, das er ganz von der Wesenheit her gewinnt: Wie deshalb die Wesenheit des Menschen zusammengesetzt ist, so dann auch sein Sein. (Auch wird das Sein selbst „platonisierend" nach Art einer univoken Idee aufgefaßt; vgl. zu diesem sehr schwierigen Lehrpunkt bei Duns Scotus *E. Gilson*, J. Duns Scotus [Übers. Düsseldorf 1959] 89 ff.) Demgegenüber ist bei Thomas (wohl ausgehend von der grundlegenden Unterscheidung zwischen Daß-Sein und Was-Sein bei Aristoteles) Sein, zunächst schon als Daß-Sein, ein von der Wesenheit grundlegend verschiedener Aspekt jedes Dinges. Unerachtet der Zusammengesetztheit der Wesenheit hat jedes Ding nur *ein* Sein und *einen* Seinsakt. So auch der Mensch, wie seine Selbsterfahrung ihm unmittelbar bezeugt.

erst später eine rationale (geistige) Seele habe, ist jedoch unhaltbar. Sie widerspricht auch Thomas' eindeutiger (oben dargelegter) Lehre, daß der Mensch nur *eine* substantielle Form hat, nur *eine* Seele, und daß diese „menschliche Seele" eine „rationale (d. h. geistige) Seele" ist. Diese muß also von Anfang an im Menschen vorliegen. Gleichwohl kann sie sich noch nicht von Anfang an nach allen ihren Vermögen, auch dem höheren rationalen, betätigen, sondern zunächst nur nach den niederen, animalischen, dann erst nach dem spezifisch menschlichen, rationalen. Dies besagt die Stelle im 7. Art. Daß sich die menschliche Seele noch nicht von Anfang an rational betätigen kann, ändert nichts an ihrer Wesenheit, die spezifisch rationaler Natur ist und nicht mit ihren Vermögen identisch ist, wie der 1. Art. derselben Quaestio lehrt. Und so liegt auch der Grund, weshalb die menschliche Seele von Anfang an noch nicht rationale, sondern nur animalische (freilich spezifisch menschlich-animalische) Funktionen tätigt, nicht an ihr selbst, sondern am Leib, dem „Instrument der Seele", der zunächst noch zu unvollkommen ist und in der Entstehung des Menschen verschiedene Grade der Vollkommenheit durchläuft. (Vgl. zum Gesichtspunkt des menschlichen Leibes als Instrument der rationalen bzw. intellektiven Seele S.th. q. 76, a. 5; in a. 4, ad 3 z. B. werden diversi gradus hinsichtlich der Materie erwähnt.

# III

## Johannes Duns Scotus: Der Mensch — Einheit in Differenz. Zur Auseinandersetzung des Duns Scotus mit der Anthropologie des Thomas von Aquin

Von Heinz Schulte, S. J.

Die Größe der christlichen Anthropologie des Thomas von Aquin liegt darin, daß es ihm gelungen ist, den Menschen spekulativ als radikale Einheit zu denken[1]. Erstaunlicherweise setzt sich aber diese, dem biblischen Menschenbild so nahestehende Anthropologie[2] in der weiteren Lehrentwicklung nur sehr unvollkommen durch[3]. Auch das Konzil von Vienne hat ja, obwohl es die Formel „anima forma corporis" übernommen hat[4], sich nicht eindeutig *die* Bedeutung zu eigen gemacht, die diese Formel bei Thomas hatte[5]. Es soll nun im folgenden in Kürze dargestellt werden, wie sich das Problem der Einheit des Menschen bei Johannes Duns Scotus stellt, dem größten Gesprächspartner des Thomas am Ende des 13. Jh. Obwohl sich Duns Scotus eigentlich häufiger mit Heinrich von Gent auseinandersetzt[6], ist in unserer Frage sein Gegner auch Thomas von Aquin.

Auch Thomas stellt die Frage nach der Anthropologie im 1. Bd. seiner Summe der Theologie in *theologischem* Kontext, nämlich im Zusammenhang der Schöpfungslehre. Trotzdem stellen die 15 Quaestionen 75–89, die er diesen Fragen widmet, eigentlich einen kleinen selbständigen Traktat über die menschliche Seele dar. Karl Rahner faßt sein Ergebnis kurz so zusammen: nach Thomas ist „der Mensch nicht aus einer Seele und einem Leib zusammengesetzt, sondern aus einer Seele und der materia prima, die aufzufassen ist als das von sich her gänzlich potentielle Substrat des substantiellen Selbstvollzugs der ‚anima' (ihrer „Information" in einem

---

[1] *Thomas von Aquin*, Hauptstellen: Summa Theologiae I, q. 76, a. 3, a. 4 (ed. Marietti I, 361–5), I, q. 76, a. 6, ad 1 (ed. Marietti I, 366), I, q. 118, a. 2, ad 2 (ed. Marietti I, 554), III, q. 75, a. 6, ad 2 (ed. Marietti IV, 502), Summa contra Gentiles II, cap. 68 (ed. Marietti II, 202–204), Quaestiones Disputatae de anima a. 9 (ed. Mar. II, 314–315), Quaest. disp. de anima a. 11 (ed. Marietti II, 323), Quaest. disp. de potentia q. 3, a. 9, ad 9 (a. a. O. II, 67–68), Quaest. disp. de spir. creat. a. 1, ad 9 (ed. Marietti II, 373), In de anima II lect. 1 (ed. Parma 19, 41). – Zur Diskussion, ob Thomas in der Frage der Einheit der Form im Menschen anfänglich geschwankt habe (In I Sent. dist. 8, q. 5, a. 2c (ed. Mandonnet I, 228), In II Sent. dist. 3, q. 1, a. 1c (ed. Mandonnet II, 87), In II Sent. dist. 12, q. 1, a. 4c (ed. Mandonnet II, 135) vgl. die Übersicht bei *Th. Schneider*, Die Einheit des Menschen, BGPhThMA NF Bd. 8 (Münster 1973) 16–17.

[2] Vgl. dazu die ausgedehnten Literaturhinweise bei *G. Harder*, Art. Seele – psyche: Theol. Begriffslexikon z. NT (Wuppertal 1969) II/1, 1112–1119; *P. F. Fiorenza – J. B. Metz*, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele: MySal (Einsiedeln 1967) II, 584–636. Hier auch eine eingehende Problemgeschichte.

[3] Vgl. *Th. Schneider*, a. a. O., passim.

[4] *Denzinger – Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum ([33]1965) Nr. 902 (481).

[5] Vgl. *B. Jansen*, Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil: FranzStud 21 (1934) 297–314; *P. F. Fiorenza – J. B. Metz*, a. a. O 616–617; *M. Schmaus*, Der Glaube der Kirche (München 1969) I 361; *M. J. Scheeben*, Handbuch der katholischen Dogmatik (Freiburg 1961) V 170–171 (Nr. 406).

[6] *E. Gilson*, Johannes Duns Scotus, Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre (Düsseldorf 1959) 10.

metaphysischen Sinn). [Die Seele] gibt ihre Wirklichkeit der passiven Möglichkeit der materia prima (sich selbst so mitteilend), so daß, was in dieser Potentialität an Akt (und Wirklichkeit) ist, eben die Seele ist. Damit ist ohne weiteres gesagt, daß das, was wir Leib nennen, nichts anderes ist als die Aktualität der Seele selbst im ‚anderen', der materia prima ..."[7]

Ganz anders bei Duns Scotus. An den Stellen, an denen er ausdrücklich über die Einheit des Menschen handelt, geht es eigentlich um theologische Fragen, die zunächst mit philosophischer Anthropologie wenig zu tun zu haben scheinen: um die Eucharistie und um Tod und Auferstehung Jesu. Dieser ausdrücklich theologische Kontext der Frage nach dem Menschen ist für Duns Scotus von großer Bedeutung. Wir werden sehen, daß theologische Überlegungen und theologische Schwierigkeiten für ihn ein wichtiger Grund sind, sich der These des Thomas zu verschließen, die menschliche Geistseele sei die einzige substantielle Form des Menschen. Der entscheidende Text, an dem Scotus nicht nur ausdrücklich über die Einheit des Menschen handelt, sondern sich auch ausführlich gerade mit Thomas von Aquin auseinandersetzt, ist die Quaestio „Ob das Brot in der Eucharistie in den Leib Christi verwandelt wird". Diese Quaestio findet sich sowohl in den Reportata Parisiensia als auch – ausführlicher – im 4. Buch des Opus Oxoniense, des Hauptwerkes des Scotus[8]. Im Zusammenhang dieser Frage aus der Sakramententheologie fragt Scotus nun: Was ist dieser Leib, in den das Brot der Eucharistie verwandelt wird? Nach Thomas wäre auch die Leiblichkeit des Leibes durch die Geistseele gegeben, die auch das körperliche Sein des Menschen gibt: die Seele ist die Form des Leibes. Scotus setzt sich bezeichnenderweise von zwei sehr verschiedenen Seiten her mit dieser Grundthese des Thomas auseinander: *einerseits*, der theologischen Ausgangslage entsprechend mit theologischen Fragen, die die These von der einen Form aufwirft; *andererseits* in einer spekulativen Auseinandersetzung mit den metaphysischen Grundlagen des Thomas. Wenden wir uns zunächst der grundsätzlichen metaphysischen Auseinandersetzung zu. Scotus formuliert die spekulative Voraussetzung des Thomas so: nach Thomas hat *ein* Seiendes *ein* Sein: unius entis est unum esse. Das bedeutet nach Thomas, die substantielle Form gibt Sein schlechthin (esse simpliciter), während die Akzidentien des Seienden Sein unter einer gewissen Rücksicht verleihen (esse secundum quid). Deshalb müsse nach Thomas die substantielle Form, die das Sein schlechthin gibt, *eine* sein[9]. Man wird wohl zugeben, daß Scotus in diesem seinem spekulativen Hauptargument ehrlich versucht, Thomas gerecht zu werden. Tatsächlich gründet die Lehre von der *einen* Form des Menschen bei Thomas auf seinen metaphysischen

---

[7] *K. Rahner*, Zur Theologie des Symbols: SchrTheol IV, 305 (Einsiedeln 1960); 304 Anm. 23 weitere Literatur zum Thema.

[8] *Johannes Duns Scotus*, Opera Omnia, Repr. Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639 ([ed. L. Wadding] Darmstadt 1969). Noch unvollständig (gerade was für uns wichtige Texte angeht) ist die neue kritische Ausgabe: *Johannes Duns Scotus*, Opera Omnia ... Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum ed. C. Balič (Civitas Vaticana 1950 ff.).
*J. D. Scotus*, Ox. 4 dist. 11, q. 3 (VIII, 607–657) Rep. Par. 4, dist. 11, q. 3 (XI/2, 667a–673a).

[9] Quid sit ergo formale in termino ad quem, dicitur quod in natura humana Christi nihil est, nisi materia prima, et anima intellectiva, et pro hoc sunt quatuor rationes fundamentales. Prima est haec: Unius entis est unum esse; unum esse est ab una forma: ergo unius entis est una forma ... – Secunda ratio ex differentia formae accidentalis ad formam substantialem sumitur: forma enim substantialis dat esse simpliciter, accidentalis autem secundum quid ... – Ox. 4, dist. 11, quaest. 3, nr. 25, 26, (VIII, 629–630). Ähnlich Rep. Par. 4, dist. 11, q. 3 (XI/2, 672a).
Vgl. *Thomas von Aquin*, S.Th. I, q. 76, a. 4c (ed. Marietti I, 364) und Quaest. disp. de spiritualibus creaturis a. 3c (ed. Marietti II, 380) und die Fülle von anderen Belegen bei *Th. Schneider*, a. a. O., 18–19.

Erstthesen, letztlich auf seinem Seinsbegriff. Scotus macht es sich also keineswegs leicht. In seiner Antwort gibt Scotus Thomas zu, daß ein Seiendes nur ein Sein habe. Er bestreitet aber, daß ein Sein verlange, daß es in einem Seienden auch nur eine Form gebe. Es kann nach Scotus im „zusammengesetzten Ganzen" (totum compositum) sehr wohl ein Sein und dennoch mehrere Teil-Sein (esse partialia) geben [10]. Im nun folgenden Satz wird schlaglichtartig deutlich, warum Scotus das sagen kann, und warum der Ansatz des Thomas im Prinzip und keineswegs nur die Lehre von der Seele als Form des Leibes für Scotus unannehmbar ist: „Ich kann nämlich die Fiktion nicht verstehen, daß ‚Sein' etwas darstellen soll, das als nicht-zusammengesetzt sich mit dem Wesen verbinden soll, wo doch das Wesen zusammengesetzt ist. So schließt das Sein des zusammengesetzten Ganzen das Sein aller Teile ein . . ." [11] Der Grund, warum Scotus die *eine* Form des Menschen nicht annehmen kann, ist also der gleiche, warum Thomas sie für notwendig hält: Sein ist für Thomas actus essendi, Wirklichkeitsfülle, die das Seiende zuallererst als Seiendes konstituiert [12]. Scotus nennt gerade das eine Fiktion, von der er sagt: „nescio istam fictionem" – ich verstehe diese Fiktion des Seinsbegriffs des Thomas nicht. Sein ist für Scotus (gerade hier wiederholt er es mehrfach): Sein des zusammengesetzten Ganzen (totius compositi), Sein der Substanz, wie Gilson gezeigt hat [13]. Wenn also Sein nicht verstanden wird als der das Seiende zuallererst konstituierende Akt, sondern als Sein erst des zusammengesetzten Ganzen, dann ist tatsächlich nicht einzusehen, warum es solches Sein nicht in Stufen geben soll, warum solches Sein nicht in sich differenziert sein soll. Gerade hier, bei der Auseinandersetzung mit der Anthropologie des Thomas ist eine der klassischen Stellen, an denen sichtbar wird, wo sich die beiden großen Theologen unterscheiden. Scotus sagt es selbst [14]: der eigentliche Grund für seine Theorie von der Vielfalt der Formen, der eigentliche Grund für seine Ablehnung der thomasischen Einheitsthese liegt in einem von Grund auf verschiedenen Seinsbegriff.

Nach dieser Absage, die übrigens mit einem deutlichen Seitenhieb auf Thomas geschieht, zeigt sich aber, daß auch Duns Scotus, ähnlich wie Thomas, das schwere Problem sieht, als Christ die *Einheit* des Menschen zu denken. Dieser Text, er steht in der Auseinandersetzung mit Thomas, dessen Einheitsthese er ja gerade abgelehnt hat, ist nach meiner Meinung für unser Problem der interesanteste und folgenreichste. Ich möchte ihn daher zunächst im Zusammenhang vorstellen. Zunächst hatte Scotus auf den Grundsatz des Thomas „ein Seiendes – ein Sein" [15] mit einer Ablehnung des Seinsbegriffs des Thomas gekontert. Nun fährt er aber fort: „Wenn einer mich aber tatsächlich weiter bedrängt, will ich gerne zugeben, daß das formale Sein des zusammengesetzten Ganzen hauptsächlich und von Grund auf durch *eine* Form ist. Durch diese Form geschieht es, daß das zusammengesetzte Ganze *dieses* Seiende ist. Diese Form ist die letzte, die zu allen vorausgehenden hinzukommt. Auf diese Weise teilt sich das zusammengesetzte Ganze in zwei wesentliche Teile: in den eigenen Akt (actus proprius), d. h. jene letzte Form, durch

---

[10] Ox. 4, dist. 11, quaest. 3, nr. 46 (VIII, 649).

[11] Isto modo totius compositi est unum esse, et tamen includit multa esse partialia: sicut totum est unum ens, et tamen multas entitates partiales habet. Nescio enim istam fictionem, quod esse est quid superveniens essentiae non compositum, si essentia est composita; hoc modo esse totius compositi includit esse omnium partium, et includit multa esse partiala multarum partium, vel formarum, sicut totum ens ex multis formis includit illas actualitates partiales. Ox 4, dist. 11, quaest. 3, nr. 46 (VIII, 649).

[12] Vgl. *A. Keller*, Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik (München 1968) bes. 249–51.

[13] *E. Gilson*, a. a. O., passim. Vgl. Index „quidditatives Sein".

[14] Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 46 (VIII, 649).

[15] *Thomas von Aquin*, Quaest. disp. de spir. creat. a. 3c (ed. Marietti II, 380).

die es ist, was es ist, und die eigentümliche Potenz dieses Aktes, welche die erste Materie mit allen vorhergehenden Formen einschließt. Und in diesem Sinne gebe ich zu, daß dieses totale Sein sein endgültiges Sein von *einer* Form hat, die dem Ganzen verleiht, was es ist. Daraus folgt aber nicht, daß es im Ganzen nur genau *eine* Form gebe, oder daß im Ganzen nicht mehrere Formen eingeschlossen sein können, nicht als das Zusammengesetzte spezifisch konstituierend, sondern als etwas Eingeschlossenes im Potential dieses Zusammengesetzten." [16] – Durch diesen Text wird sehr deutlich, wie wichtig auch für Duns Scotus die Einheit des Menschen ist. Sinn der Lehre von der Vielfalt der Formen soll also gerade nicht sein, die Synthese des Thomas wieder zu zerbrechen. Der Ansatz im Seinsbegriff ist ein anderer und darum das Ergebnis.

Scotus nennt hier die Seele ‚forma ultima' (letzte Form, ‚forma adveniens praecedentibus' (Form, die zu den vorhergehenden hinzukommt). Im Gegensatz zum actus substantialis des Thomas wird diese letzte Form auch ‚actus proprius' des zusammengesetzten Ganzen genannt. Die Potenz, die diesen Akt aufnimmt, ist, wie der Text sagt, nicht der erste Stoff, die materia prima im Sinn des Thomas, sondern der erste Stoff, aber mit allen vorhergehenden Formen. Der ‚actus proprius' eint alle diese Formen, aber es handelt sich nicht um die Einheit der einen Form wie bei Thomas, sondern um eine differenzierte, eine strukturierte Einheit. Es handelt sich um Teilwirklichkeiten (actualitates partiales), die in *einer* Gesamtwirklichkeit durch den actus proprius, die letzte Form, überformt werden. Scotus hat viele Worte für diese untergeordnete Wirklichkeit im Ganzen des Menschen: er nennt sie Teilwirklichkeiten (actualitas partialis) [17], organische Form (forma organica) [18], Form der Zusammensetzung (forma mixtionis bzw. mixti) [19], Form der Körperlichkeit (forma corporeitatis) [20], Form des Fleisches (forma carnis) [21]. Von dieser Form der Körperlichkeit wird gesagt, sie sei „dispositiva", bereitend [22] für die letzte Form [23], die Geistseele, von der wiederholt gesagt wird, sie sei „hinzukommend" [24]. Dieses Hinzukommen ist, wie bereits gesagt, zugleich ein Überformen [25], da die Potenz, die der letzten Form entspricht, ja ausdrücklich bezeichnet wird als „Erster Stoff mit allen vorhergehenden Formen" [26]. Scotus

---

[16] Si tamen omnio fiat vis in verbo, concedo quod formale esse totius compositi est principaliter per unam formam, et illa forma est, qua totum compositum est hoc ens, ista autem est ultima adveniens omnibus praecedentibus; et hoc modo totum compositum dividitur in duas partes essentiales, in actum proprium, scilicet ultimam formam, qua est illud, quod est, et propriam potentiam illius actus, quae includit materiam primam cum omnibus formis praecedentibus. Et isto modo concedo, quod esse illud totale est completive ab una forma, quae dat toti illud, quod est: sed ex hoc non sequitur, quod in toto includatur praecise una forma, vel quin in toto includantur plures formae, non tanquam specifice constituentes illud compositum, sed tanquam quaedam inclusa in potentiali istius compositi. Ox. 4, dist. 11 q. 3, nr. 46 (VIII, 649).

[17] Ox. a. a. O.

[18] Ox 3, dist. 2 q. 3, nr. 4 (VII/1, 86) – Hier wird die Frage nach der forma organica im Zusammenhang der Inkarnation gestellt. Rep. Par. 4, dist. 11, 3, nr. 22 (XI/2, 672).

[19] Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 36 (VIII, 640); nr. 38 (VIII, 641); nr. 39 (VIII, 643); nr. 45 (VIII, 648); nr. 55 (VIII, 654); nr. 56 (VIII, 654); Ox. 2, dist. 15, q. un., nr. 5 (VI/2, 753).

[20] Ox. 4, dist. 11 q. 3, nr. 37 (VIII, 641).

[21] Rep. Par. 4, dist. 44, q. 1, nr. 7 (XI/2, 855a).

[22] Ox. 3, dist. 2, q. 3, nr. 4 (VII/1, 86).

[23] Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 46 (VIII, 649).

[24] Ox. a. a. O.

[25] Vgl. Anm. 11.

[26] Ox. a. a. O.

verwendet allerdings – oft in theologischem Zusammenhang, wie ähnlich auch Thomas – immer wieder Ausdrücke, die diese Einheit in der Vielfalt der Formen oder die Überformung durch die Letztform vergessen lassen. Er spricht immer wieder von „Leib und Seele“ [27], von den „zwei Teilen“ [28], vom „Hinzukommen“ der Letztform [29]. vom „Verlassenwerden des Körpers durch die Seele im Tode“ [30]. Diese Redeweise darf aber (mutatis mutandis natürlich erst recht bei Thomas) nicht darüber hinwegtäuschen, daß bei Scotus die innere Differenziertheit der Formen zugleich eine eigentümliche, stark betonte Einheit darstellt. – Wenn es also bei Scotus auch nicht mehr die strenge Einheit der einen Form gibt, die die Einheit des Menschen gewährleistet, so gibt es doch eine Einheit, und zwar eine Einheit in Differenz. Der Grund für solche Strukturierung der Einheit ist, wie wir gesehen haben, nicht eine einfache Weiterführung platonisierender Theologie mit ihrem dualistischen Menschenbild [31], mit ihrer Absolutsetzung der Seele, sondern der Versuch, den Menschen als Einheit zu denken, ohne die Seinsmetaphysik des Thomas in seine quidditative Metaphysik zu übernehmen.

Sehr schwierig ist die weiterführende Frage, in welchem Verhältnis bei Duns Scotus im einen Seienden die verschiedenen Formen zueinander stehen. *Gilson* erklärt diese Frage so, daß wie im Falle der Attribute Gottes und der Seelenvermögen (wo man sich darüber einig ist) auch hier, im Fall der verschiedenen Formen im Menschen, es sich um verschiedene „Formalitäten“ im Sinn des Scotus handelt [32]. Formalitäten wären Entitäten in einem Seienden, die unabhängig von unserem Erkennen (real) unterschieden sind und „die Unterscheidung unserer Begriffe begründen“ [33]. Ein Seiendes „hat demnach so viele Formalitäten, wie der Intellekt daraus verschiedene Begriffe bilden kann“ [34]. So faszinierend und ins System des Scotus passend an sich dieser Gedanke ist und manche Fragen in der Absetzung von Thomas klären würde, so scheint er doch noch nicht befriedigend begründet. Nicht nur, daß Gilson keinen einzigen Text des Scotus dafür anführen kann [35] (alle zitierten Texte erklären nur, was Scotus überhaupt unter Formalität versteht, nicht aber eindeutig, ob Scotus die Mehrheit der Formen im Menschen so gedacht hat), die ganze Art, in der Scotus trotz aller Überformung von einer gewissen Selbständigkeit der Körperform spricht – vergl. die teils harten sprachlichen Formulierungen der Anm. 17–30 –, läßt die Gilsonsche Erklärung nicht völlig überzeugend erscheinen. *Baudroux* sagt dazu: ‚Certo decipitur *E. Gilson*, dubitans quin Scotus admiserit in homine formam corporeitatis diversam ab anima‘ [36]. Gilson selbst möchte in einer Anmerkung aus diesem Satz nur das ‚certo‘ streichen, ist sich also seiner Sache nur mäßig sicher [37]. Wir haben daher eine Formulierung gewählt, die diese Zusatzfrage vorläufig offenläßt.

Wie zu Beginn gesagt, wurde die ganze Frage von Scotus in theologischem Kontext gestellt. Es kann daher nicht wundernehmen, daß dem Scotus selbst offenbar sehr wichtige Argumente gegen die Einheit der Form aus theologischen Quellen stammen. Nahe liegt natürlich die Frage: was geschieht eigentlich im Tode,

---

[27] Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 54 (VIII, 653).
[28] Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 46 (VIII, 649).
[29] Ox. a. a. O.
[30] Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 54 (VIII, 643).
[31] Vgl. *P. F. Fiorenza – J. B. Metz*, a. a. O.
[32] *E. Gilson*, a. a. O., 511–528.
[33] A. a. O., 516–517.
[34] A. a. O., 516.
[35] Am ehesten könnte man noch den in Anm. 11 zit. Text selbst nennen; aber seine Interpretation steht ja gerade in Frage und ist aus sich allein nicht klar.
[36] *B. Baudroux*, De forma corporeitatis scotistica: Antonianum 13 (1938) 429–474, hier 444 Anm. 2.
[37] *E. Gilson*, a. a. O. 515, Anm. 3 von S. 514.

wenn der Mensch nicht eine Form seiner Körperlichkeit besitzt? [38] „Wenn die Form der Seele nicht mehr bleibt, bleibt jedenfalls der Körper." [39] Die Formulierung „Unsterblichkeit der Seele" hat in der theologischen Tradition ein großes Gewicht [40]. Sie scheint dem Scotus am ehesten zu wahren, wenn man sich den Tod als einfache Trennung vorstellt. Ähnliche Überlegungen macht sich Scotus im Zusammenhang mit dem Triduum Mortis, den drei Tagen zwischen Tod und Auferstehung Jesu. Dieser Gedanke scheint Scotus selbst besonders überzeugt zu haben; jedenfalls wiederholt er ihn mehrfach [41]. Er sei daher hier genannt, obwohl er dem heutigen Leser eher komisch, „so richtig spätscholastisch", vorkommt. Scotus fragt sich, was geschehen wäre, wenn beim letzten Abendmahl eine konsekrierte Partikel übriggeblieben wäre; er sagt sogar: wenn sie im Speisekelch übriggeblieben wäre. Nach dem Tod Christi am Kreuz war ja seine Seele vom Leib getrennt. Wenn die Seele die einzige Form im Menschen ist und es keine Form der Körperlichkeit gibt, sollte dann etwa die Seele Christi im Leib Christi unter der Brotsgestalt anwesend gewesen sein, während sie vom Leib am Kreuz getrennt war? Naheliegender ist, daß die Form der Körperlichkeit eine eigene Realität besitzt. Auch im Zusammenhang mit der Frage nach der Auferstehung der Toten stellt sich das gleiche Problem [42]. Mit welchem Körper werden wir auferstehen? In diesem Zusammenhang stellt sich wieder das Problem, was eigentlich dieser Körper metaphysisch sei. – Übrigens waren es ja auch in der zeitgenössischen Diskussion um die Einheitsthese des Thomas vor allem theologische Argumente, ja theologische Sorge, die zum Widerspruch reizten. *Schneider* hat sehr schön gezeigt, in welchem Gegensatz Thomas mit dieser Neuerung zur bisherigen dualistischen Tradition stand [43]. So fragt z. B. *Robert Kilwardby:* Läßt sich so noch eine Übertragung der Erbsünde denken, wenn der Mensch verwirklicht ist aus der einen Seelenform und der Materia Prima? Kann dann noch von einer Zeugung durch die Eltern, ja überhaupt von einer Verwandtschaft gesprochen werden? Bisher war man ja der Meinung, die Zeugung des vegetativ-sensitiven Leibes geschehe durch die Eltern, die Schaffung der Geistseele durch Gott. Wie kann eine Identität der Toten und Auferstandenen, ja eine Identität des lebenden, gestorbenen und auferstandenen Christus gedacht werden [44], wenn der Seele nur die Materia Prima entgegensteht? Ja selbst die Heiligen- und Reliquienverehrung scheinen nicht mehr vollziehbar, wenn nach der Trennung der einzigen Wesenform der tote Leib nicht mehr identisch wäre mit dem des lebendigen Heiligen [45].

Fassen wir zusammen: Ähnlich wie bei Thomas hat Scotus ein ausgeprägtes Interesse an der Einheit des Menschen. Er führt damit die Entwicklung, die in der mittelalterlichen Theologie immer mehr weggeführt hatte vom platonisierenden Dualismus zu einem als Einheit gedachten Menschen weiter. Wenn man seine Anthropologie nicht mit den systematischen Voraussetzungen der Philosophie des Thomas mißt, wird man kaum bestreiten können, daß auch Scotus, in seinem spekulativen Rahmen, eine letzte, wenn auch differenzierte Einheit des Menschen hält. Trotzdem hat auch der skotistische Versuch, die Einheit des Menschen als Christ

---

[38] Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 54 (VIII, 653).
[39] Ox a. a. O.
[40] Vgl. *P. F. Fiorenza, – J. B. Metz*, a. a. O.
[41] Ox. 4, dist. 11 q. 3, nr. 57 (VIII, 654); nr. 27 (VIII, 630); Rep. Par. 4, dist. 11, q. 3, nr. 21 (XI/2, 672 b).
[42] Rep. Par. 4, dist. 44, q. 1, nr. 7 (XI/2, 855a).
[43] *Th. Schneider*, a. a. O., 43–63.
[44] Vgl. *Duns Scotus*, Rep. Par. 4, dist. 44, q. 1 (XI/2, 853b–858b); Ox. 4, dist. 11, q. 3, nr. 54 (VIII, 653).
[45] Zur theologischen Reaktion auf die Einheitsthese des Thomas vgl. neben dem öfter genannten Werk von *Th. Schneider: L. Hödl*, Anima forma corporis ... im Korrektorienstreit: TheolPhil 41 (1966) 536–556.

zu denken, keine endgültige Lösung gebracht. Die These von der differenzierten Einheit des Menschen bei Scotus ist nicht einfach eine Weiterführung früherer dualistisch platonisierender Theologie. Sie ist die Folge eines Seinsverständnisses, das Sein als Sein des „zusammengesetzten Ganzen", nicht aber als den das Seiende zuallererst konstituierenden Akt sieht. Trotzdem ist weiterhin in der christlichen Theologie, vor allem aber in der Verkündigung, der Mensch mehr oder minder dualistisch gedacht worden.

*Theodor Schneider* beschließt sein grundlegendes Werk über das Geschick der anthropologischen Formel ‚anima forma corporis' im sogenannten Korrektorienstreit nach Thomas mit folgenden Sätzen: „Angesichts der schließlich doch stetig wachsenden Autorität des Thomas von Aquin ist die Verwunderung darüber erlaubt, daß sich seine strenge Sicht der Einheit des Menschen nicht durchgesetzt hat, ja nicht einmal eine ‚thomistisch inspirierte' Exegese der Vienner Definition. Man muß fast noch weitergehen: die im Gefolge der franziskanischen Anthropologie in der Kirche beharrlich sich durchhaltende, ‚dualistisch' gefärbte Sicht des Menschen als aus Leib und Seele zusammengesetzt, ist hinter der Aussage von Vienne erheblich zurückgeblieben. Dabei ist die anthropologische Definition von Vienne (und noch mehr der thomanische Entwurf der menschlichen Einheit) eine ausgesprochen glückliche Grundlage für die heutige theologische Diskussion ... Jedenfalls ist die heutige Bemühung um eine ganzheitliche Schau des menschlichen Seins, als eines Existierens in Leiblichkeit, immer noch zugleich der Versuch, die ganze Bedeutungsbreite dieser mittelalterlichen Lehre auszufüllen." [46]

[46] *Th. Schneider*, a. a. O., 258.

# Besprechungen

Bärthlein, Karl, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie.* 1. Tl.: *Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum.* Gr. 8° (VIII u. 415 S.) Berlin 1972, de Gruyter. Ln. 88.– DM.

Dieses Werk, dessen erster Teil – eine Habilitationsschrift der Universität Bonn – hier vorliegt, soll in den kommenden Jahren bis zum Ausgang der deutschen Schulphilosophie im 18. Jh. fortgesetzt werden. Als „alte Ontologie" ist nach B. die Ontologie zu verstehen, die sich im lateinisch schreibenden Westen aus dem Kommentieren der „Metaphysik" des Corpus Aristotelicum (CA) zusammen mit den einschlägigen Teilen der mittelalterlichen Summen und Sentenzenkommentare entwickelt hat, die dann in den Werken der spanischen Scholastik und den Ontologie-Lehrbüchern der protestantischen Scholastik bis Christian Wolff dargestellt und in der auf Thomas von Aquin zurückgreifenden Neuscholastik in systematischer und historischer Hinsicht lebendig gehalten wurde (1–2), während die sog. „Neue Ontologie" (Nicolai Hartmann) durch die Kantische Erkenntnistheorie von der alten Ontologie getrennt ist und die Transzendentalienlehre ablehnt (4–5). Zwei Gründe veranlaßten den Verf., die Geschichte der Transzendentalienlehre, trotz zahlreicher Publikationen über dieses Gebiet, neu darzustellen: einmal der Umstand, daß die bisherigen Darstellungen meist unter dem bestimmenden Gesichtspunkt einer der mittelalterlichen Schulrichtungen standen, so daß bei größerer Distanz zu diesen und bei größerer Kenntnis der metaphysikfreien Transzendentalphilosophie neue Bewertungspunkte zu erwarten sind, dann aber auch die Tatsache, daß die Anfänge dieser Lehre in der Antike und insbesondere bei Aristoteles ungenügend erforscht sind, so daß manche Dunkelheiten der mittelalterlichen Lehre vielleicht durch Diskrepanzen der aristotelischen Lehre erklärt werden können (6).

Die Darstellung der Transzendentalien (Trl) beschränkt sich für den Bereich der Antike auf die sog. einfachen Trl (ens, unum, verum, bonum), im Gegensatz zu den disjunktiven (etwa endlich, unendlich) (7). Was das Verhältnis der verschiedenen Trl untereinander und insbesondere zum Seienden, die Weise ihrer „Hinzufügung" angeht, so zweifelt B., ob dieses Problem richtig gestellt sei, wenn man das Seiende als Träger von Zuständen (passiones) vorstelle (7). Bezüglich des Verhältnisses der Trl zum Seienden werden dann eine Fülle von aporetischen und systematischen Fragen gestellt (8–16), die alle darauf hinausgehen, daß das Seiende als Seiendes, bar noch jeglicher inhaltlicher Bestimmtheit, das logische Minimum und als transzendental Wahres das bloße Beziehungsglied zum minimalen theoretischen Subjekt sei (10–11). Damit ist natürlich jede Abstufung des Seienden als Seienden und so auch des Einen ausgeschlossen. Das Eine gerät so in Gefahr, mit dem quantitativen Einen oder mit dem metaphysisch Einfachen verwechselt und als Trl verfehlt zu werden (8). Gegen die Zurückführung der transzendentalen Wahrheit auf die Übereinstimmung des Seienden mit dem Verstand des göttlichen Schöpfers wendet B. ein, daß die trl Wahrheit durch eine solche Beziehung auf Transzendentes zu einem kategorial bestimmten Seienden (ens creatum) würde, also nicht mehr als identisch mit dem kategorienjenseitigen Seienden gefaßt werde (9–10). B. rechnet daher mit der Möglichkeit, daß bei der Rezeption des Neuplatonismus durch Augustinus und Thomas eine platonische oder aristotelische Konzeption verändert worden sei. Die Untersuchung des CA dürfe sich daher nicht an der thomistischen Auffassung orientieren (10). Auch die Erörterung des trl Guten kommt zu dem Schluß, daß es (wie das Wahre) nur das Glied einer

Minimalbeziehung sei, das Korrelat eines bloßen Stellungnehmens (sei es Erstreben oder Ablehnen), also noch vor dem Gegensatz von gut – schlecht (14–15). Mit der Ablehnung der (vom Seienden verschiedenen) Trl als passiones entis kommt auch die Frage nach der Rangordnung der Trl in Wegfall. „Früheres" und „Späteres" kann nicht konvertibel sein (16–17). Das alles wird zwar in aporetischer Frageform vorgestellt, in der Tat jedoch bildet es den festen, vorgegebenen Interpretationsrahmen für alles Folgende.

Drei Fragen stellt B. bezüglich des CA: Enthält es die Lehre von der trl Wahrheit? (22–76), enthält es den Begriff des trl Gutseins? (77–108), enthält es eine Theorie vom trl Seienden und Einen? (109–370). Er kommt zu folgenden Ergebnissen: Ein zusammenhängendes Lehrstück, wonach das Seiende als Seiendes auch wahr wäre, sucht man im CA vergebens (22). Im einzelnen werden Metaph. II, 1, Metaph. IX, 10 und De Anima III, 6 untersucht. In Metaph. II, 1 werden wahrscheinlich die verschiedenen Seinsweisen auf die verschiedenen Geltungsweisen zurückgeführt und das Seiende also schon als bereits unter Kategorien stehend betrachtet. So ist es nicht mehr konvertibel mit dem trl Wahren, sondern steht unter der Alternative, wahr oder falsch zu sein. Im übrigen ist der Text zu knapp, um eine Hilfe für das Verständnis der trl Wahrheit zu sein. Auch die Vorstellung (De Anima III, 6 und Metaph. IX, 10) von der irrtumsfreien Beziehung zwischen Wahrnehmung und Wahrnehmbarem, Denken und Denkbarem bringt keine unmißverständliche Aussage, obwohl die Analyse im 2. Tl. von Metaph. IX, 10 zur Konvertibilitätsthese vordringen kann (372–373). Auch die Texte des CA, die sich auf das trl Gute beziehen lassen, sind spärlich. Erörtert werden Eth. Nik. I, 6 in Verbindung mit Magna Moralia I, 1 und Eth. Eud. I, 8. Das Gute tritt dort zwar in allen Kategorien auf, aber ohne allgemeine Konvertibilität mit dem Seienden; außerdem wird dieser Ansatz als Lehrmeinung der Akademie hingestellt. Entsprechendes gilt von den Ansätzen in Metaph. XII, 10 und XIV, 4 über das Verhältnis des Guten zum Einen, die als akademisch referiert und zurückgewiesen werden. In der eigenen Lehre schränkt Aristoteles das Gute auf die Naturgegenstände ein und verläßt so die trl Ebene. Außerdem bezieht er dieses Gutsein auf das metaphysisch Erste Gute in ausschließlich positiver Weise, nicht auf ein bloßes Stellungnehmen (373–374).

Erst die Partien, die für das trl Eine einschlägig sind, gehen etwas mehr auf das Verhältnis des Einen zum Seienden ein. Sie betreffen zugleich die Frage nach der „Ersten Philosophie" als Wissenschaft vom Seienden als Seienden oder als Theologie. Entgegen der Berufung auf Metaph. VI, 1 und XI, 7, um das Verhältnis beider als Identität aufzufassen, kann nach B. gezeigt werden, daß VI, 1 uneinheitlich und XI, 7 von VI, 1 abhängig ist und daher beide Texte nicht als Belege für diese These dienen können. Die Seinslehre in Metaph. IV, 1–2 wird daher ohne Rücksicht auf diese Stücke und die Theologie in Metaph. XII, 6–10 betrachtet. Daher braucht man das „erste Seiende" in Metaph. IV, 2 nicht mehr als „Substanz" (Einzelsubstanz) oder gar als höchste, göttliche Substanz auszulegen. Es ist also nur Seiendes als Seiendes, noch unter keiner Kategorie, auch nicht der Wirklichkeitskategorie stehend, sofern es nur mit dem Einen konvertibel ist (nur unter der Form der Identität steht). Es ist das bloße Etwas überhaupt. Auch die „nachfolgenden" οὐσίαι sind keine Einzelsubstanzen, sondern Kategorien: das Quantitative als solches, das Qualitative als solches. Der Plural ὄντα ἢ ὄντα kommt zwar vor; aber sein Gebrauch läßt sich nicht rechtfertigen (375). Die Rede vom „einen Wissen" erschöpft sich darin, daß das Wissen um das Seiende unabtrennbar ist vom Wissen um das (trl) Eine (die Identität) selbst. Dem entspricht die Darlegung über das unbedingte Prinzip, dem freilich oft negativ formulierten Identitätsprinzip (376). Die weiteren Texte, die sich auf die Konvertibilitätsthese vom Seienden als solchen und dem Einen beziehen, behandeln diese These entweder als ein zu korrigierendes Stück der akademischen Prinzipienlehre oder bringen die Wichtigkeit des Gedankens nicht zum Ausdruck (377). Platon und seine Nachfolger in der Akademie können mit Recht mehr als Väter der Trl-Lehre betrachtet werden (379). (Hier fragt man sich allerdings, warum dann der Verf. seine Geschichte der Trl-Lehre nicht mit einer Abhandlung über Platon begonnen hat.) Die Einstellung des CA zur Trl-Lehre ist unterschiedlich und zum Teil widersprüchlich (380). Es folgen noch ein Ausblick auf die Fortsetzung der Untersuchung, zwei Anhänge (über die Sonderstellung von Metaph. IV; über die akademische Lehre von den

Idealzahlen), ein Literaturverzeichnis (dort vermisse ich J. Lotz, Ontologie und Metaphysik: Schol 18 [1943] 1–30) und ein Namenregister. Das Sachregister soll im letzten Band folgen.

Der Eindruck, den das Werk hinterläßt, ist zwiespältig. Auf der einen Seite sind die Analysen eindringlich und scharfsinnig und bekunden eine umfassende Kenntnis der Texte. Der Verf. tritt an den Text mit inhaltlich interessanten, in die Tiefe bohrenden Fragen heran. Auf der anderen Seite kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Argumentationen von einem vorgefaßten Schema dessen ausgehen, was (zu Recht oder Unrecht) eine Trl-Lehre zu sein habe, und daß dabei eine Reflexionsstufe angepeilt wird, die der Intention des vorliegenden Textes nicht gerecht werden kann. Viele Schwierigkeiten und Aporien, die der Verf. im CA findet, haben ihren Grund in dem festen Erwartungshorizont des Verf. Einige Beispiele, die leicht vermehrt werden könnten, mögen dies erläutern.

Die Abweisung der trl Bedeutung des platonischen ἀληθινός wird damit begründet, daß es auch von besonderen Substanzen ausgesagt werde und für Qualitäten stehe, die nicht allem Seienden zukommen. Diese Abweisung setzt voraus, daß Seiendes als Seiendes nur einen univoken Sinn haben könne. Damit wird jeder analoge Sinn des Seienden als solchen (mit einem letzten gemeinsamen Bezugspunkt nicht nur formaler, sondern inhaltlicher Art) von vornherein von aller Interpretation ausgeschlossen (24–25).

Die Bezeichnung „wahrste Gründe" ist im ontologischen Sinn nur dann unverständlich, wenn keine analoge Abwandlung von „wahr" zugelassen wird. Die Reduktion der Gründe für das immer wahr Seiende auf die logische Struktur mathematischer Gegenstände (28–29) oder auf bloße Geltungsprinzipien (30–31) widerspricht dem Kontext des in Frage stehenden Textes, insbesondere Metaph. II, 1, 993 b 29–31.

Die Argumentation gegen einen Rangunterschied im trl Guten (93–94) mit der Begründung, daß das vorrangige Gute als alleiniger Grund für alles andere so ausgezeichnet sei, daß darüber hinaus kein trl Gutes mehr angesetzt werden könne (es selbst aber als positiv Bestimmtes das trl Gute auch nicht sein könne), setzt voraus: daß das trl Gute durch einen univoken Minimalbegriff zu denken sei; daß es daher eine, nicht im absoluten Guten begründete, formale Überordnung (über dem absoluten und relativen Guten) geben müsse.

Die Tatsache, daß in manchen Texten des CA Ontologie und Theologie in notwendiger Verbindung miteinander stehen, so zwar, daß die Theologie die sachliche Begründung für eine allgemeine Ontologie darstellt, ist kein Grund, Ontologie und Theologie in diesen Texten für völlig identisch, oder im Falle einer gewissen Verschiedenheit als miteinander unvereinbar zu halten und daraus literarkritische Folgerungen zu ziehen (vgl. 111). B. fragt: Was hätte die Wissenschaft, die die Gründe für das Seiende als Seiendes untersucht, mit den Gründen für das Sein des Gegenstandes und der Bestimmtheit [nämlich der Einzelwissenschaften] zu tun? (114–115) – Offenbar nichts, wenn man mit B. unter Seiendem bloß den Minimalbegriff des Gegenstandes überhaupt versteht. Sehr viel aber, wenn alle Gegenstände der Einzelwissenschaften und deren Bestimmtheiten, insbesondere die obersten Gattungen (Kategorien), nur verschiedene Arten des Seins sind, so daß sie nicht nur durch die Einzelwissenschaften mittels der Erfahrung näher bestimmt werden müssen, sondern darüber hinaus auch ontologisch gefragt werden muß, warum und inwiefern sie Seiende sind. Das bedeutet aber, daß auch nach den Gründen, zuletzt nach dem Grund alles Seienden gefragt werden muß; daß gefragt werden muß, in welchem Verhältnis die Seienden ihrer Seinsart gemäß zueinander und zum Ersten Seienden stehen. Genau das ist die Fragestellung von Metaph. VI, 1 1025 b 3. Darum auch der Plural ἤ ὄντα. Diese Frage läßt natürlich keine univoke, sondern nur eine analoge Einheit des Seienden als Seienden zu. Die Wissenschaft, die sich auf den ersten Grund dieser Einheit bezieht, ist zwar nicht völlig identisch mit einer Ontologie, die auch das auf jenen Grund der Einheit zurückbezogene Seiende umgreift; sie kann aber auch nicht als eine Einzelwissenschaft wie andere bezeichnet werden. Aus dem Gesagten ergibt sich ferner, daß die (S. 118–119 unter 3) vorgebrachten Einwände hinfällig sind. Von der Ersetzung des Seienden als solchen durch ein ewiges, prozeßfreies und „abgetrenntes" Seiendes kann keine Rede sein. Alle S. 124–125 aufgeworfenen aporetischen Fragen, die dartun sollen, daß der besprochene Abschnitt 1026 a 6–23 nicht hierher gehöre, entstehen

nur, wenn die Anfangsfrage (1025 b 3) im oben dargelegten Sinn nicht durchgehalten wird.

S. 153 ersetzt B. den Ausdruck ᾗ ὄν wegen des gemeinsamen Gegensatzes zu κατὰ συμβεβηκός durch καθ' αὑτό und schließt daraus, daß ὄν καθ' αὑτό die Isolierung des Seienden gegenüber allen anderen Bestimmtheiten beinhalte. Aus 1003 a 21–22 geht aber hervor, daß mit ᾗ ὄν, und dasselbe gilt für καθ' αὑτό, keineswegs eine solche Isolierung gemeint ist, sondern verlangt wird, daß alle Aussagen über das ὄν in einer Ontologie, auch die Fragen nach deren Gründen (29–31), sich nicht zufällig und äußerlich, sondern innerlich und notwendig auf das Seiende, eben als Seiendes, beziehen müssen.

Es ist dem Verf. gelungen, einen möglichen Gesichtspunkt der aristotelischen Trl-Lehre aufzuzeigen, indem er sie daraufhin analysiert hat, ob sie implizit oder explizit eine Trl-Lehre enthalte, wie er sie im Sinne hat (s. oben). Aber sollte dieser Band nicht das erste Kapitel einer Geschichte der Trl-Lehre der alten Ontologie sein? Kann man jedoch bei der Engführung dieser Methode so etwas wie „alte Ontologie" überhaupt ins Gesichtsfeld bekommen? Die Lehre des Aristoteles über die Trl ist gewiß unvollständig und in manchem unausgeglichen, was eine zusammenhängende Interpretation erschwert; aber es sind von ihr offensichtlich Impulse ausgegangen, die in geistesgeschichtlicher Kontinuität zu einer Gestalt der Trl-Lehre geführt haben, die anders aussieht als die hier erfragte. Angesichts dessen darf mit Fug und Recht bezweifelt werden, ob man Texte, die in diese Richtung weisen, die aber aus einer auf Geltungstheorie reduzierten Sicht der Ontologie bei Aristoteles nicht verständlich gemacht werden können, deshalb als unecht bezeichnen dürfe. Die geltungstheoretische Auffassung der Trl-Lehre steht hier nicht zur Diskussion; aber auch wenn man sie als eine bestimmte Reflexionsweise der Erkenntnistheorie gelten läßt, so enthebt sie doch keineswegs der Notwendigkeit einer metaphysischen Fragestellung. W. Brugger, S. J.

Sala, Giovanni, *Das Apriori in der menschlichen Erkenntnis. Eine Studie über Kants Kritik der reinen Vernunft und Lonergans Insight* (Monographien z. philos. Forschung 97). Gr. 8° (XIII u. 391 S.) Meisenheim 1971, Hain. 77.50 DM.

Das Buch enthält die Bonner Dissertation des Verf., die unter Leitung des angesehenen Kantforschers *Gottfried Martin* († 20. Okt. 1972) entstanden ist. So erscheint das Thema, soweit es das Apriori in der menschlichen Vernunft von Kant her angeht, ohne weiteres verständlich. Das gleiche läßt sich nicht im Hinblick auf den andern Autor sagen, der im Untertitel genannt wird; *Bernard Lonergan* dürfte den meisten deutschen Lesern philosophischer Bücher unbekannt sein. Der aus Kanada stammende, seit 1953 an der Gregoriana in Rom lehrende Jesuit wird wohl gelegentlich in der Reihe derer erwähnt, die im Gefolge *Maréchals* Kants transzendentale Methode mit der Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin verbinden. Ausführlicher hat zuerst *Otto Muck* in seinem Buch „Die transzendentale Methode" (vgl. darüber: Schol 40 [1965] 389–397) über Lonergan berichtet, dann Sala selbst in einer Abhandlung „Seinserfahrung und Seinshorizont": ZKathTh 89 (1967) 294–338. Die vorliegende „Studie" läßt Kants Auffassung des Apriori durch eine Gegenüberstellung zu Lonergans philosophischem Hauptwerk „Insight" (London 1957) in neuem Licht erscheinen und so zugleich auch die Bedeutsamkeit der dort dargelegten Erkenntnislehre ersichtlich werden.

Zunächst eine Übersicht über den Inhalt des Buches von S. Das 1. Kap. (12–40) erweist die Theorie des Apriori als Kernstück von Kants Analyse der Erkenntnis. Die folgenden 5 Kapitel (41–151) behandeln mit Verwertung des Kantwerkes *G. Martins* und teilweise in Auseinandersetzung mit Auffassungen *H. J. Patons* und *F. Grayeffs* Raum und Zeit als die apriorischen Anschauungsformen; besonders hingewiesen sei auf die von Texten Galileis ausgehenden Ausführungen über die mathematische Methode in der Naturwissenschaft, die zeigen, daß „das *Hineinlegen* (des Apriori in die Natur), worauf Kant besteht und das den Kern seiner Lehre über das Apriori ausmacht, in einem viel nuancierteren Sinn verstanden werden muß, als es Kant zu tun scheint" (119). Wie schon im 5. und 6. Kap., so steht noch mehr im 7. und 8. Kap. (152–190) die Frage nach der Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Denken im Vordergrund. Wegen des

Fehlens einer zwischen sinnlicher Vorstellung und Urteil vermittelnden *Einsicht*, die *im* Sinnlichen einen neuen, geistigen Gehalt erfaßt, gelingt es Kant trotz mehrfacher Versuche nicht, eine befriedigende Antwort auf diese Frage zu geben.

Das 9. und 10. Kap. (191–236) bringen die Erörterung der metaphysischen und der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe. Das 11. Kap. (237–261) behandelt die Rolle des Bewußtseins, das 12. Kap. das Schematismus-Kapitel und damit nochmals die Verknüpfung von Sinnlichkeit und Verstand. Die Kapitel 13–16 (276–382) erörtern die Problematik der transzendentalen Dialektik und damit des Unbedingten und der Seinserkenntnis; sie bedeuten ohne Zweifel den Höhepunkt des Werkes. Das kurze 17. Kap. (383–389) gibt unter dem Titel „Von den Naturwissenschaften zu den Geisteswissenschaften" einige Ausblicke auf die Geisteswissenschaften, deren theoretische Grundlegung erst das 19. Jh. gebracht hat.

Im folgenden sollen die Ergebnisse des Buches unter zweifacher Rücksicht mehr im einzelnen dargestellt und gewürdigt werden: 1. Die Grundzüge der Erkenntnislehre Lonergans, mit der sich S.s eigene Auffassung im wesentlichen deckt. 2. Die sich aus dieser Sicht der menschlichen Erkenntnis ergebende Beurteilung von Kants „Kritik der reinen Vernunft" (KrV).

Entscheidend für die *Erkenntnislehre* Lonergans und S.s ist die Auffassung, daß sich die Erkenntnis in drei Stufen vollzieht: Erfahrung, Einsicht (insight!) und Urteil. Die *Erfahrung* meint dabei die sinnliche Anschauung; in ihr ohne weiteres die Erkenntnis der Wirklichkeit zu sehen, ist die Auffassung eines unkritischen, intuitionistischen Empirismus (298). In ihm wird die sinnlich-anschauliche Gegebenheit mit dem Sein verwechselt.

Die *Einsicht* ist, wie schon gesagt, das zwischen Erfahrung und Urteil vermittelnde Glied; sie entspricht dem νοεῖν ἐν φαντάσματι des Aristoteles (189). Sie ist also nicht ein apriorischer Begriff, der vom Subjekt her in das erfahrungsmäßig Gegebene „hineingelegt" wird (36 f.), sondern das Erfassen eines neuen Inhalts, der, obwohl sinnlich nicht erfaßt, doch für den Verstand in den Daten der Sinnlichkeit vorfindbar ist (211); dieser neue Inhalt wird einmal als die Einheit und der Zusammenhang im Mannigfaltigen bezeichnet (316). Das Erfassen dieses Inhalts *ist* noch nicht Begriff, wohl aber wird das so Erfaßte im Begriff oder „inneren Wort" *ausgedrückt* (317). Gelegentlich wird die Einsicht ausdrücklich nur der „prima mentis operatio", d. h. der Begriffsbildung bzw. dem Erfassen der Washeiten, zugeordnet (168); so kann sie natürlich noch nicht „Einsicht" in die Wahrheit eines Urteils sein. Der Akt der Einsicht wird wiederholt auch „Verstehensakt" genannt, wie mir scheint weniger glücklich, da so die Verwechslung mit dem geisteswissenschaftlichen „Verstehen" nahegelegt wird.

Die Einsicht im umschriebenen Sinn erkennt also noch nicht das „*Sein*", „das, was *ist*" (171), obwohl die Unterscheidung von intelligiblem (Wesen) und Sein die kantische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich schon korrigiert (ebd.). Die Seinserkenntnis wird also allein dem *Urteil* zugeordnet. Zunächst könnte man hier den Eindruck gewinnen, als sei das Neue des Urteils eben das „Ja" oder „Nein" (342), die absolute „Setzung", die zweifelsfreie Affirmation oder Negation, so daß wie dem Begriff das Wesen, so dem Urteil als Akt der Zustimmung (oder Ablehnung) das „Sein" zugeordnet sei. Dann wäre das Urteil sich selbst Kriterium (151; 356). Aber das kann ja wohl nicht gemeint sein, denn es gibt ja leider auch falsche, irrige Urteile. Es darf hier ein Wort, das S. immer wieder gebraucht, nicht übersehen werden. Er spricht vom *rationalen* Urteil. Dadurch wird nicht das Urteil der ratio im Gegensatz zum intellectus zugeordnet. „Rationales Urteil" heißt „der Vernunft entsprechendes" Urteil, und dies wiederum heißt *„begründetes* Urteil", Urteil „kraft einer hinreichenden Evidenz" (342), Urteil aufgrund „absoluter Motivation" (344). Nur, wenn „das Urteil eine nachgewiesene Einsicht ausdrückt, ... ist es ein Akt, in dem man das, was ‚ist', erkennt" (171). Hier wird eine „Einsicht" gefordert, die nicht nur Einsicht einer Washeit ist, sondern Einsicht eines „Seins", eines seienden Sachverhalts. „Vorgängig zur Einsicht", und zwar einer *solchen* Einsicht, eine Aussage als wahr anerkennen, würde eine „irrationale Auffassung" sein (ebd.). Es genügt also nicht, nur zwischen der bloßen „Synthesis der Termini", die nur ein *Denken* eines Sachverhalts ergibt, und der unbedingten „Setzung" dieser Synthesis, d. h. der Setzung des Dinges an sich selbst bzw. des Seins, zu unterscheiden, wie der Text von Lonergan, der S. 342 zitiert wird,

nahezulegen scheint, sondern es muß weiter unterschieden werden zwischen einer auf Einsicht bzw. Evidenz des Sachverhaltes beruhenden und einer uneinsichtigen Setzung. Nur im *einsichtigen* Urteil habe ich die *Erkenntnis* des Seins.

Das Problem lautet also: „Wie gelange ich zur Erkenntnis", d. h. zur Einsicht, „dieses Seins"? (343) S. fordert dafür eine „Reflexion" (310), einen „reflexiven Verstehensakt" (355); die (sinnliche) Anschauung allein genügt nicht (334), weil sie das wirkliche Sein nicht gibt, aber „der Vernunftschluß in der Reflexion ist imstande, das Unbedingte zu erreichen" (335). S. spricht hier im Anschluß an Lonergan von dem „virtuell Unbedingten" (332). Das zu begründende Urteil ist zunächst etwas Bedingtes, es wird aber zum „virtuell Unbedingten", insofern zunächst auf der sinnlichen Ebene die „Daten" gegeben sind und diese als hinreichende Bedingung für die Wahrheit des zu begründenden Urteils erkannt werden (332, 340). So „schematisiert der Syllogismus den Prozeß", durch den wir zu dem virtuell Unbedingten, d. h. der begründeten Seinsaussage, gelangen (340). Die Prämissen sind also einerseits der Satz, der das wirkliche Bestehen der „Daten" aussagt, anderseits die Einsicht: *Wenn* diese Daten wirklich bestehen, *dann* besteht auch das „Sein", das im Urteil ausgesagt wird. Das gibt auch *Kant* in etwa zu, nur meint er, die Zahl der Bedingungen, die erkannt werden müßten, sei unbegrenzt und könne daher nie durchlaufen werden (336); demgegenüber betont Lonergan mit Recht, daß die Zahl der Bedingungen, von denen die Erkenntnis eines einzelnen Seienden abhänge, begrenzt ist (337).

Soweit wäre alles gut, wenn natürlich auch zugegeben werden muß, daß die Analyse des „virtuell Unbedingten" (bzw. der „mittelbaren Evidenz") hier nur in äußerster Schematisierung gegeben ist; sie für die verschiedenen Arten von Urteilen im einzelnen zu entfalten, ist Aufgabe einer ausgearbeiteten Erkenntniskritik. Aber, wie S. selbst bemerkt, „die eigentliche Aufgabe" der diskursiven Tätigkeit „besteht in der Erfassung der Prämissen selbst" (340). Nicht jede Prämisse kann wiederum im erklärten Sinn nur „virtuell unbedingt" sein, da „jede mittelbare ... Erkenntnis letzten Endes eine unmittelbare . . . Erkenntnis voraussetzt" (339). Wenn *jedes* Urteil, selbst das nur wahrscheinliche, letztlich stets von etwas aussagt, daß es ohne Vorbehalt *ist* (so S. gegen Kant: 342 f., 370, 378), dann muß es auch Urteile geben, in denen ein „unmittelbarer Kontakt mit der Wirklichkeit" (60), d. h. mit dem Sein, gegeben ist. Und wo sollte dieser Kontakt zu finden sein, wenn er nicht im „Bei-sich-selbst-Sein" des denkenden Subjekts, in der Gegenwart des Subjekts als Subjekts (253), zu finden ist? Gewiß ist das begleitende Bewußtsein noch nicht Urteil im vollen Sinn, aber es enthält jene vorbegriffliche geistige Erfahrung und Einsicht des Seins eines Seienden, die das entsprechende Urteil unmittelbar rechtfertigt. Wäre hier noch ein Schluß von der Bedingung auf ein bedingendes Sein notwendig, so würde jedes diskursive Erkennen des Seins eines Seienden unmöglich. Denn von etwas, was nicht als wirklich Seiendes erkannt ist, gibt es keinen gültigen Schluß auf wirklich Seiendes (peiorem sequitur ...). Selbst Kant leugnet nicht, sondern sagt ausdrücklich, daß ich mir im Selbstbewußtsein bewußt bin, „daß ich bin", „in der Tat existiere", und daß hier die Existenz nicht die *Kategorie* des Daseins ist (deren einzig rechtmäßiger Gebrauch die Anwendung auf eine gegebene Erscheinung ist) (vgl. KrV B 157 f. und B 423; dazu die Beiträge des Rezensenten und *W. Bruggers* in: *J. Lotz*, Kant und die Scholastik heute, 19–25 u. 113–123).

So werden wir durch die Sache selbst zu unserm zweiten Punkt, der *Beurteilung Kants von der Erkenntnislehre Lonergans bzw. S.s her*, geführt. Schon die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß sich in S.s Buch scharfsinnige und ernst zu nehmende Einwände gegen Kants Auffassungen finden. Auf weitere vier Einwände wollen wir im folgenden eingehen. Die ersten drei scheinen mir angreifbar zu sein, der vierte ist um so entscheidender.

Zunächst richtet sich die Kritik S.s gegen *Kants Auffassung des Apriori* im allgemeinen. S. meint, das einzige notwendig anzunehmende Apriori sei das innerlich auf den unbegrenzten Seinshorizont ausgerichtete Erkenntnisstreben (56–58), das ein „operatives" Apriori sei. Dagegen sei ein „inhaltliches" Apriori nicht anzunehmen. Wenigstens Kants Formen der Sinnlichkeit, insbesondere der Raum als apriorische Form, seien aber bei Kant ein inhaltliches Apriori (67–70). Das Bedenken, das S. gegen ein inhaltliches Apriori erhebt, besteht in der Annahme, durch das „Hineinlegen" eines nicht vom Gegenstand her empfangenen weiteren Inhalts in das a posteriori Gegebene werde das Ergebnis der Synthese zu

einer bloßen Erscheinung (37, 383). Diese Annahme entspricht allerdings der Überzeugung Kants. Aber ist diese wirklich *bewiesen*? Muß das Apriori, um mit J. Lotz zu sprechen, notwendig das reale Seiende „verdeckendes" Apriori sein? Kann es nicht auch ein „entdeckendes" Apriori sein? Ein solches entdeckendes Apriori nimmt *Thomas von Aquin* für die Sinnlichkeit in der Lehre an, erst durch Zutaten der „inneren Sinne" werde das Sinnenbild des äußeren Gegenstandes vollendet (vgl. dazu *J. Lotz* in Schol 14 [1939] 325–333); für den Verstand in seiner Beziehung auf die Sinnesdaten liegt die gleiche Annahme (eines entdeckenden Apriori) in der recht verstandenen Lehre von der Substanz bzw. der Kausalität als „sensibile per accidens", das zwar selbst nicht sinnlich gegeben ist, wohl aber „statim ad occursum rei sensatae" (mit Recht) hinzu*gedacht* wird („apprehenditur", sagt Thomas, nicht: „percipitur"; vgl. *J. de Vries*, Critica [$^{3}$1964] Nr. 220–222).

Der letztgenannte Punkt hängt eng zusammen mit dem, was Kant den *Schematismus der reinen Verstandesbegriffe* nennt. S. scheint mir den Sinn dieses Kapitels mißzuverstehen, wenn er meint, in ihm gehe es um das gleiche Problem wie in der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe (263). Gewiß handelt es sich in beiden Fällen um die Anwendung der Kategorien auf das sinnlich Gegebene, aber unter jeweils deutlich verschiedener Rücksicht. In der transzendentalen Deduktion ist die Frage, warum *überhaupt* Verstandesbegriffe, die nicht aus der Erfahrung stammen, auf sinnliche Erscheinungen mit Recht angewandt werden. Im Schematismuskapitel dagegen ist die Frage, warum gerade *diese* und keine andere Kategorie hier und jetzt mit Recht angewandt werde – denn das darf nach Kant keineswegs willkürlich geschehen.

Ein weiterer Punkt, in dem ich der Kritik S.s an Kant nicht zustimmen kann, ist die Ablehnung eines wesentlichen Unterschiedes von *analytischen und synthetischen Urteilen;* der Grund für diese Ablehnung ist für ihn, wenn ich recht verstanden habe, daß die Analyse immer schon die Synthese des Subjektbegriffes voraussetze (313). Hier muß es doch sehr auffallen, daß Kant selbst in aller Deutlichkeit ebenfalls sagt, daß alle Analysis eine Synthesis voraussetze, „denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen" (KrV B 130); und trotzdem hält Kant am wesentlichen Unterschied der beiden Urteilsarten fest. Dadurch, daß das analytische Urteil eine Synthesis voraussetzt, wird es eben nicht selbst schon ein synthetisches Urteil, zumal die vorangehende Synthesis keineswegs ein synthetisches *Urteil* sein muß; es kann auch einfach die Synthesis eines Begriffs, etwa durch eine willkürliche Definition, sein.

Der entscheidendste Einwand S.s gegen Kants KrV besagt, daß in der Leugnung jeder Erkenntnis des „Seins an sich" ein *innerer Widerspruch* beschlossen ist, nicht zwar ein Widerspruch „in terminis", wohl aber ein Widerspruch zwischen der ausdrücklich ausgesprochenen Lehre (von der Konstitution jedes Objektes der Erkenntnis durch die transzendentalen Formen des Subjekts) und der eben in dieser These vollzogenen Erkenntnis der Eigenart des Subjektes, also ein *Widerspruch im Vollzug* der kritischen Erkenntnis selbst. Ausführlich wird dieser Widerspruch im 16. Kap. (bes. 362–378) dargelegt. Wenn z. B. Kant sagt, daß wir nur die Erscheinung erkennen, so will er gewiß nicht sagen, daß dies selbst (daß wir die Erscheinung erkennen) selbst wieder nur Erscheinung ist, sondern daß es wirklich so ist (370). Wäre unsere Erkenntnis tatsächlich völlig auf die Erscheinung eingeschränkt, so könnten wir den bloß phänomenalen Charakter der Erfahrungswelt nie erkennen. Nur wenn uns der unbegrenzte Horizont des Seins eröffnet ist, können wir den Erfahrungshorizont als relativ erkennen (367). S. deutet auch an, warum Kant den Überstieg zum Unbedingten, den er tatsächlich vollzogen hat, nicht ausdrücklich anerkennen konnte: Er suchte eine mit der Erfahrungserkenntnis univoke Erkenntnis des Unbedingten, und diese konnte er nicht finden (283 f.). Nur gelegentlich einmal deutet Kant die Denkbarkeit einer „analogischen" Erkenntnis des An-sich an (B 702), aber er hat diesen Gedanken nicht weiter verfolgt.

Diese Hinweise auf eine Zweischichtigkeit der Erkenntnis in Kants KrV, eine „objektive", auf die Gegenstände der Erfahrung eingeschränkte Erkenntnis und ein Wissen um das Wissen des Subjekts selbst, das den Zugang zur „noumenalen" Welt eröffnet, verdienten weiter ausgeführt zu werden. *O. Blaha* (Die Ontologie Kants [1967]) war diesen Einsichten zumindest nahe gekommen, aber eine Untersuchung dieser so wichtigen Frage von Grund aus und bis in alle Folgerungen hinein scheint bisher noch zu fehlen. J. de Vries, S. J.

Graubner, Hans, *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft"* (Kantstudien, Ergänzungshefte 104) Gr. 8° (VIII u. 268 S.) Bonn 1972, Bouvier. Kt. 38,– DM.

G. will in seiner Abhandlung mit Hilfe des Formbegriffs einen wesentlichen Zusammenhang des Kantischen Systems zur Darstellung bringen. Zur Interpretation bedient er sich außer der „Kritik der reinen Vernunft" auch der anderen Schriften Kants, insbesondere der Reflexionen und der Vorlesungen über Metaphysik (von Pölitz herausgegeben; Entstehungszeit der betr. Teile 1790/91). Die Arbeit nimmt ihren Ausgang von einer Bemerkung Kants in der Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" (1796), wo er schreibt: „In der Form besteht das Wesen der Sache (forma dat esse rei, hieß es bei den Scholastikern), sofern dieses durch die Vernunft erkannt werden soll" (Ak. Ausg. VIII 404). Der Zusatz zeigt den spezifisch Kantischen Sinn an, den der Satz bei ihm bekommt. Die Form ist wesentlich in den Erkenntnisvorgang der Vernunft einbezogen und bedeutet für sie das Wesen der Sache, freilich nicht als Ding an sich, sondern als Erscheinungsgegenstand (3). Das heißt nun aber, daß die Dinge, die Gegenstand der Sinne sind, in dem, *was sie wirklich und erkennbar sind*, nämlich Gegenstand der Sinne, erkannt werden (11). Insofern erweist sich die „Kritik der reinen Vernunft", in Abhebung von der rationalistischen Ontologie, selbst als eine „Kritische Ontologie" (82).

Der 1. Tl. der Untersuchung ist, nach einleitender Interpretation des genannten Textes, den verschiedenen Begriffen von „Wesen" bei Kant gewidmet. Das betrifft zunächst den Unterschied von logischem Wesen und Realwesen und die Weigerung Kants, den Begriff für die Natur der Sache selbst zu nehmen (21). Wesen ist für ihn ein Reflexionsbegriff, d. h. ein Begriff, der das Wesen der Sache auf deren Erkennbarkeit durch das Subjekt bezieht. Dadurch geht die Beziehung auf das Sein der Dinge nicht verloren, aber dieses Sein wird gesehen als erkennbar durch Erfahrung und damit als die Art, wie die Dinge erscheinen, wie sie Gegenstände für uns sind, interpretiert. Das für uns erkennbare Wesen ist nicht der innere Grund der Möglichkeit der Dinge selbst, sondern der innere Grund der Möglichkeit ihrer Erkennbarkeit. Zu dieser gehören aber nicht nur Begriffe, sondern auch Anschauung, und zur Erkenntnis der Möglichkeit die Form synthetischer Erkenntnis a priori. Ein solches Wesen muß daher transzendental heißen (35). Zwischen den Formen der synthetischen Erkenntnis a priori und dem transzendentalen Wesen der Dinge besteht Strukturgleichheit (36): forma dat esse rei. Der Verf. geht der Tradition dieses Satzes und seiner Bedeutungsabwandlung nach bei Wolff, Baumgarten und Kant, der ihn zwar nicht in der „Kritik der reinen Vernunft", sonst aber öfter, besonders im opus postumum, verwendet (37–59; 89). Eine Anmerkung (39, A. 6) weist auf das Vorkommen der Formel bei Petrus Hispanus und ähnliche Formulierungen bei Thomas von Aquin hin, ohne sie jedoch nach ihrem Sinn im mittelalterlichen Kontext zu untersuchen.

Das von Kant angezielte esse ist das Wesen der Sache (85). Es ist ratio, Grund der Möglichkeit des „Seins" und der Erkennbarkeit; nicht causa efficiens oder principium fiendi, nicht äußerer Grund des Entstehens, der selbst schon existieren muß (63). G. zeigt das überzeugend auf an dem Verhältnis der bestimmten Kategorie der Kausalität zu dem in ganz anderer Ebene liegenden Verhältnis empirischer Kausalität (67–70). Die erste ermöglicht die zweite in ihrem Sosein. Deren Wirklichkeit (in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen) aber wird vorausgesetzt. A priori vorweggenommen kann sie nur werden durch eine transzendentale Reflexion auf die Modalität, wie, und die Bedingungen a priori, unter denen uns Gegenstände als wirkliche, als erfahrene gegeben und in Beziehung auf das Subjekt gesetzt werden können (77, 91).

Der 2. Tl. der Untersuchung befaßt sich dann auf diesem Hintergrund mit einer eingehenden Interpretation der transzendentalen Ästhetik und Analytik. Sie kann hier nicht nachgezeichnet werden. In deren Verlauf werden fünf Formbegriffe herausgestellt: die selbständige (d. h. vom Verstand unabhängige) Form des reinen Anschauens als Form gegenüber der Materie der Empfindungen; die bloß „formale" Anschauung (Raum und Zeit als Formbegriff der Mathematik); die Form der reinen Kategorie als „Form des Denkens eines Gegenstands überhaupt"; die Form des Denkens der „bloß formalen Logik" (die von jedem Inhalt absieht); die Form der

angewandten und schematisierten Kategorie als „Form der Erfahrung überhaupt" (260). – Im Bereich der Anschauung werden dabei Differenzierungen herausgearbeitet, die bei Kant nicht explizit vorkommen, ohne die aber der Formcharakter der reinen Anschauung nicht deutlich wird. Das reine Anschauen ist demnach ein unmittelbar sich auf Empfindungen beziehendes, „Eindrücke" empfangendes mannigfaltig-gleichartiges Nach- und Nebeneinander apriorischer Vorstellungen (261). Indem das reine Anschauen in den quantitativen und qualitativen Bewußtseinsfunktionen (die der regulären Anwendung der Kategorien voraufgehen) „für sich" vorgestellt und gedacht werden kann (105–138), erweist es sich als bloß formale Anschauung, in der durch die reguläre Kategorie der Quantität die Gegenstände der Mathematik gedacht (konstruiert) werden können: Ermöglichung der Mathematik (138–168); indem dieses reine Anschauen hingegen in den relationalen und modalen Bewußtseinsfunktionen a priori und unmittelbar auf die Materie der Empfindungen und das anschaubare Subjekt bezogen ist, ermöglicht es die Erkenntnis der Gegenstände der Erscheinung und damit diese selbst als Erscheinungsgegenstände (169–202). Die Unmittelbarkeit der Beziehung der Anschauungsformen auf die Materie der Sinnlichkeit beruht auf der Tatsache, daß das anschauende und das anschaubare Subjekt untrennbar gemeinsam der Affektion unterliegen, so daß eine Empfindung gar nicht möglich ist, ohne daß sie von einer entsprechenden reinen Anschauung begleitet und informiert ist, die die Empfindung als Erscheinung von etwas anschauend auffaßt. Die Anschauungsform hat so als „Art, wie das Subjekt affiziert wird", Modalcharakter (198). In Entsprechung dazu werden auch die Formen des Verstandes, die Kategorien, als ursprüngliche Weisen der Modalität (die den regulären Kategorien vorausgehen) ausgelegt (203). Als Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt drückt die Kategorie die Beziehung des Verstandes auf eine zu gebende Vorstellungsmannigfaltigkeit aus, unabhängig davon, ob diese Forderung einlösbar ist oder nicht (ein Gegenstand wird gedacht), als Form der Erkenntnis aber drückt sie diese Beziehung in der bestimmten Anwendung auf empirische Anschauung aus (ein Gegenstand wird erkannt). Die bloße Form des Denkens hingegen ist die Form der reinen Logik.

Mit diesen kurzen Hinweisen konnte die Fülle der eingehenden und genauen Analysen nur sehr unvollständig angegeben werden. G.s Untersuchung ist nicht nur ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants „Kritik der reinen Vernunft", sondern auch ein wertvoller Beitrag zur Deutung der „Kritik" selbst. Etwas Bedenken erregt nur (an einigen Stellen) die Darstellungsweise, insofern (S. 51, 229) die Interpretation, obwohl mit ausdrücklichem Hinweis in der Anmerkung, in den zit. Text selbst hineingenommen oder der Text (199) durch Austausch eines Wortes (wieder mit begründendem Hinweis der Anmerkung) verändert wurde. Der Text als Auslegungsgrundlage und die Auslegung selbst sollten auch graphisch geschieden bleiben; sonst kommt es zu „scheinbaren Zitaten" (vgl. S. 196: Heidegger).

Die Arbeit G.s hat den Hebel an einem wichtigen Angelpunkt zwischen traditioneller Ontologie und neuer, kritischer Ontologie angesetzt. „Traditionelle Ontologie" schreibt G. und meint damit die Ontologie bei Wolff und Baumgarten. Ich würde sagen „rationalistische Ontologie". Denn der alten, aristotelischen und mittelalterlichen Ontologie lag es fern, die Dinge aus bloßen Begriffen erkennen zu wollen. Ihre Auffassung, etwa von der Erkenntnis des „intelligibile in sensibili" und das heißt doch wohl, wie es der Sinnlichkeit gegeben ist, kommt der Auffassung Kants näher als der des Rationalismus. Man vergleiche auch, was Kant über den notwendigen Verweis der Erscheinung auf das „Ding an sich" als „die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen" sagt (B 344 u. B 522) und über das Verhältnis der Erscheinungen zum „Ding an sich", die uns „ihm gemäß" gegeben sind (B 523), wobei klar ist, daß dieser Verweis auf die Ursache der Erscheinungen nicht im Sinne der auf Erscheinungen unter sich angewandten Kategorie aufgefaßt werden kann. Wer denkt bei der Beschreibung der reinen Anschauung (G. 261) nicht an die ‚materia quantitate signata', die bei Thomas von Aquin nicht nur Individuationsprinzip der ontischen, sondern auch der intentionalen Form ist? Denn diese Individuation bedeutet einzig den Raum-Zeit-Bezug. Der Schematisierung der Kategorien, ohne die sie nicht auf Gegebenes anwendbar sind, entspricht die ‚conversio ad phantasmata', ohne die kein Gebrauch der Begriffe möglich ist. Die untrennbar gemeinsame Affektion von anschauendem und anschaubarem Subjekt (G. 198) hat ihr Gegenstück in der Theorie von der Information der

Sinneswerkzeuge durch die Sinnesfähigkeit, so daß die in den ersten empfangenen Veränderungen unmittelbar Bestimmungen in der anderen sind.

Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, daß die „kritische Ontologie" Kants mit der alten Ontologie und deren Erkenntnismetaphysik identisch sei. Es fehlt in Kants theoretischer Philosophie die Einordnung in die Metaphysik. Daß sie von Kant nur durch die praktische Vernunft, nicht aber auch im Bereich der theoretischen Vernunft vollzogen wurde, dürfte an dem essentialistischen Seinsbegriff (Reduktion von Sein auf Wesen) liegen, den er, wie auch aus der vorliegenden Untersuchung hervorgeht, mit dem Rationalismus teilt und den er durch die Reduktion von Existenz auf „Gegebenheit für ein Subjekt" und der damit verbundenen Beziehungslosigkeit von Wesen und Existenz nur unvollkommen überwindet. Die Ansätze für eine weitergehende Überwindung des Rationalismus finden sich jedoch bei Kant selbst. So in der sich durch sich selbst erkennenden absoluten Einheit der Apperzeption (A 401), die nicht Erscheinung ist und auf die, in einer transzendentalen Reflexion, Kants Auffassung vom Sein als „Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst" (B 626) anzuwenden wäre. Diese Stelle interpretiert G. in seinem Kontext zwar mit Recht als Position in bezug auf das Erkenntnisvermögen, aber in der Transzendentalen Dialektik, wo der Text steht, und im Horizont der Vernunft hat sie eine andere systematische Bedeutung. Daß die Vernunft, das Vermögen des Unbedingten, nicht bei der Existenz als einer bloßen Gegebenheit für das Subjekt, noch viel weniger bei einem bloßen Dasein in der Zeit stehenbleiben kann, ist offensichtlich. Vgl. zu diesem und dem obigen die Abhandlungen von *Lotz*, *de Vries* und *Brugger* in: „Kant und die Scholastik heute" (Pullacher PhForschn 1 [Pullach 1955]). Eine Auseinandersetzung der alten Ontologie und Erkenntnismetaphysik mit Kant wird aber nicht an der „kritischen Ontologie" und den von G. dargestellten Analysen vorbeigehen können, sondern durch sie, mit Wahrung ihres Besitzstandes, hindurchgehen müssen.

W. Brugger, S. J.

Reiter, Josef, *System und Praxis. Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche* (Symposion 40). 8° (275 S.) Freiburg 1972, Alber. 42.– DM.

Malebranche gehört sicher nicht zu den Philosophen, denen man heute spontan seine Aufmerksamkeit zuwenden würde. Besonders im deutschen Sprachraum kennt man ihm kaum anders als durch die Vermittlung einiger schematischer Sätze aus einem Lehrbuch der Philosophiegeschichte. Den Mut, diesen beiden Tatsachen den Kampf anzusagen, hat der junge Regensburger Philosoph R. in seiner Münchener Habilitationsschrift gehabt, die nun gedruckt in der Symposion-Reihe vorliegt. Sein Buch soll die lebhafte Malebranche-Forschung des Auslandes (bes. natürlich Frankreichs) auch in den deutschen Raum hineintragen. Es will aber vor allem zeigen, wie fruchtbar die Beschäftigung mit M. für denjenigen sein kann, der in der schwer durchsichtigen geistigen Situation der Neuzeit nach einer Orientierung sucht. Konsequent wie wenige andere hat M. ja von den Prinzipien der neuzeitlichen Subjektivität her gedacht, so daß diese für den, der zu lesen versteht, in seinem Werk mit großer Klarheit hervortreten: sowohl ihre inneren Voraussetzungen wie ihre möglichen geschichtlichen Konsequenzen werden sichtbar.

Die Absicht R.s liegt also nicht darin, einen Beitrag zur historischen Forschung im engeren Wortsinn zu liefern. Sein Interesse ist systematisch. Es gilt der inneren Logik, die in M.s Werk zum Austrag kommt – nur durch die spekulative Dimension diesem selbst vermittelt. Eine Einführung in M.s Denken ist dieses Buch also nicht. Vielmehr empfiehlt es sich, von dessen Grundlinien (etwa anhand der Darstellung von Klemmt, PhB 272) schon eine gewisse Vorstellung mitzubringen; sonst wird man sich in den schwierigen geschichtlichen Vor- und Rückdeutungen R.s verlieren. – Der Gesichtspunkt, unter dem der Verf. M.s theoretisches Gebäude kritisch analysiert, ist die dialektische Einheit von „System und Praxis". In diesem Titel liegt eine „Wiederholung" des klassischen Grundproblems nach dem Verhältnis von Intellekt und Wille, mehr noch aber eine Anspielung auf das komplexe Gegenseitigkeitsverhältnis, das das „System" Hegels mit der „Praxis" von K. Marx verbindet: So wie Hegels System Ausdruck eines bestimmten Freiheitswillens ist, der sich, über die Differenz hinweg, mit dem Sein des Absoluten und so absolut mit sich selber vermittelt, so ist die Marxsche „Praxis" die Weise, wie sich jene Freiheit

konkret selbst gewinnt, die sich aus der vermittelnden Aufhebung der ontologischen Differenz ins System ergeben hat. Dieser Zusammenhang ist der Horizont bei der Interpretation der treibenden Kräfte und der quasi-notwendigen Entfaltung des Systems von M.

Mit Descartes geht M. von der radikalen Verschiedenheit geistigen und materiellen Seins aus; wie jener verbannt er alle sinnliche Affektion aus dem Bereich der Wahrheitsfindung und (mehr noch) der sittlichen Willensbestimmung. Zwar bleibt der Mensch für die Erhaltung seines leiblichen (an sich rein mechanistisch erklärbaren) Lebens auf die Signale der Sinne angewiesen. Wahrheit und Gutheit aber, d. h. die Erfüllung seiner eigentlichen, der geistigen Natur, findet er nur in den intelligiblen Ideen, die – ex suppositione – der materiellen Wirklichkeit gegenüber ganz transzendent sein müssen. Die Ideen sind nicht Vermittlungen zur Erkenntnis materieller Wirklichkeit, sondern selbst Gegenstand der Erkenntnis. Rein von sich her leuchten sie auf, dem Auge des endlichen Subjekts, dem die Anstrengung völliger Passivität gelingt, unmittelbar dargeboten. Eigener Subsistenz ermangelnd (die dem Polytheismus gleichkäme) und doch real (wegen der reinen Passivität ihrer Erkenntnis) können sie nicht anders denn als Gedanken im Geiste Gottes begriffen werden, die dem endlichen Geist durch eine Art unmittelbaren Kontakts mit dem unendlichen Schöpfungsgeist zugänglich werden. Es ist die objektive Evidenz notwendiger Ideenverbindungen, die es M. angemessener erscheinen läßt, die Gesamtheit der Ideen mit der zu Gott selbst gehörenden „ewigen Weisheit" zu identifizieren, als sie – mit Descartes – in ihrer Geltung von einem kontingenten Entschluß Gottes abhängig zu machen. Sind nicht mathematische Sachverhalte weit klarer und deutlicher, als das nur in einem konfusen sentiment intérieur gegebene Ego-cogito (das zwar, als geistiges Wesen, mit seiner Idee zusammenfallen müßte, von dieser aber doch durch Gott in einer gewissen Diastase gehalten wird, damit wir uns nicht in die Schönheit unserer Geistigkeit vergaffen)? So wandelt sich der cartesische Zweifel an der Zuverlässigkeit objektiver Evidenz, der durch theologische Überlegungen in Schach gehalten worden war („Gott kann und will nicht täuschen"), für M. zum Problem, wie denn im endlichen Subjekt überhaupt Wahrheit statthaben könne, da diese ja wesentlich in Gott bestehe. Dieses Problem und seine Voraussetzung teilt er mit Spinoza. Im Gegensatz zu diesem liegt ihm jedoch daran, den durch die Schöpfung begründeten Unterschied zwischen Gott einerseits und dem endlichen Geist samt den materiellen Dingen anderseits festzuhalten.

Gerade dieser Vorsatz aber erweist sich angesichts der schon getroffenen spekulativen Entscheidungen als sehr schwer haltbar. Denn, konsequenter als Descartes (mit seiner Zirbeldrüsen-Hypothese), denkt M. den Dualismus von Geist und Materie zu Ende. Er kann so die erfahrungsmäßige Einheit des Menschseins nur als die in Gottes vorsehender Allmacht begründete Parallelschaltung der Abläufe in zwei verschiedenen Wesen begreifen. Die Einheit des endlichen Seienden ist diesem selbst transzendent und ruht allein in Gottes doppelter Wirksamkeit, die keine endliche Ursächlichkeit zulassen kann (Okkasionalismus). Auch die Vollkommenheit der beiden endlichen Naturen ist schon (und zwar als endliche!) in Gott vorweggenommen: sowohl die Materialität (in der Idee der „intelligiblen Ausdehnung") wie die Erkenntnis (in der ewigen Weisheit selbst). Das einzig Neue, das die Schöpfung also bringt, ist das nackte Daß der Tatsache, daß nun schon immer Gewesenes auch noch „außerhalb" Gottes gesetzt wird. Dieses „Außerhalb" aber droht auf eine trockene Behauptung zusammenzuschrumpfen. Denn das endlich Seiende bekommt von Gott weder einen positiven Selbstzweck noch eine positive Selbstaffirmation zugestanden. Der Zweck der Schöpfung ist ja nichts anderes als die „Ehre" Gottes; diese jedoch beruht nicht im Selbstsein der Kreatur, sondern in deren Abhängigkeit, durch deren Vermittlung Gott sich als der Einzige affirmiert. Der Kreatur ist nichts eigen als ihre Nichtigkeit – deutlich im Fall der endlichen Freiheit, deren einzige Möglichkeit aktiver Selbstsetzung in der Negation (der Sünde) liegt.

M. sieht wohl, daß eine so konzipierte Schöpfung nicht „der Mühe wert" ist, geschaffen zu werden. Deshalb geht für ihn die Philosophie nahtlos in die Theologie über: denn durch die Inkarnation der ewigen Weisheit erhält die Schöpfung Anteil an jener Vollkommenheit, die ihr bisher (ins Ideale) entzogen war. Was bei Thomas schon in der Philosophie kam – die Partizipation des endlichen Seienden an der

analogen Seinsfülle, die als perfectio perfectionum und doch nicht subsistierend Gleichnis des göttlichen Bonum-diffusivum-sui war –, das wird nun bei M. gleichsam nachgeliefert in der Ordnung der Gnade. Damit aber steht diese unter der Notwendigkeit, sowohl ihrem Daß wie ihrem Modus nach; und selbst die Menschheit Christi ist für Gottes Wirken nicht mehr als eine causa occasionalis. Damit bleibt das „System" beherrschend; Gott kommt nicht zu freiem, freilassendem, rückbezug-losem Handeln.

Nur dadurch, daß er endliche Spontaneität und den immanenten Sinn des Kontingenten leugnet, glaubt M. die Gottheit Gottes „retten" zu können. Nur in der Nacht des Nichtigen kann Gott als Sonne strahlen. Anderseits gehört das Geflecht der vielen bestimmten Ideen zur Weisheit Gottes selbst, so daß dessen Sein selbst auf die Ermöglichung endlichen Wissens angelegt scheint. Die Ideen sind ja zugleich ermöglichend auf Endlich-Bestimmtes bezogen und von diesem, *als* Ideen, unterschieden. So finden sich durch die Ideen, die nichts anderes als das „logisierte, veressentialisierte" „Sein" sind, sowohl Gott wie das Endliche so ineinander verspannt, daß das eine Funktion des anderen wird und beides sich gegenseitig verbraucht. Von seinen religiösen Intentionen her legt M. dieses Wechselverhältnis entschieden in nur einer Richtung aus; das ändert nichts an seiner sachlichen Doppelsinnigkeit. Man kann sich fragen, ob in der vollkommenen Entleerung der endlichen Subjektivität hinein in einen, ganz in seiner „Systematik" gefangenen und hintergründig auf ideale Endlichkeit bezogenen Gott sich nicht ein verborgenes Interesse ebendieser Subjektivität ausspricht, die sich gerade so als universal durchsetzt? Ob nicht in dieser Form des Denkens, die radikal von einer Demutsgebärde der endlichen Subjektivität geprägt ist, geschichtlich die Provokation liegen mußte, das Verhältnis umzukehren und diese Demut als Hochmut, diesen wesenlosen Knecht als Herrn zu enthüllen? Die von Anfang an praktische Ausrichtung von M.s Denken als einer „science de l'homme" spräche jedenfalls dafür.

Wer die Mühe nicht scheut, mit R. denkend diese große Gestalt der modernen Philosophie zu erforschen, wird nicht nur allerhand Neues über M. erfahren, sondern auch tiefe Einsichten über das Wesen der Schöpfung, über das Verhältnis von Philosophie und Theologie, über die innere Konsequenz des neuzeitlichen Denkansatzes und über das komplexe Verhältnis von Theorie und Praxis gewinnen können. Vielleicht gelingt es gerade auf dem Umweg über die Analyse einer Philosophie, deren Basis ein „logisiertes" Sein ist, Zugang zu erhalten zu einem Verständnis der positiven Endlichkeit, mit dem heute ein Denken, das die Tradition der Metaphysik aufnehmen will, steht und fällt. Man wird auf weitere Veröffentlichungen R.s aufmerksam zu achten haben. G. Haeffner, S. J.

Mann, Ulrich, *Theogonische Tage. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion.* 8° (708 S.) Stuttgart 1970, Klett.

Auf sein umfangreiches Werk „Vorspiel des Heils" (vgl. ThPh 48 [1973] 281 f.) ließ M. nun ein noch um vieles umfangreicheres Werk über die „Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion" folgen. Für ihn selbst ist dies eine Beschäftigung mit dem augustinischen Thema „Deus et anima". Was er vorträgt, soll trotz allem nur ein „Entwurf" sein, der in seinem Modellcharakter nach konkurrierenden besseren Modellen ruft (vgl. 13). – In der *Einleitung* sagt M., zwei Begegnungen hätten ihn genötigt, „neue Wege des theologischen Denkens zu suchen, einmal die Begegnung mit der Religion des alten Orients, zum andern die mit der Tiefenpsychologie" (15). Damit erhält die These von einer „synoptischen Theologie", die er in seinem kleineren Werk „Das Christentum als absolute Religion" entwickelt hat (vgl. ThPh 45 [1970] 612–614), ihre konkrete Anwendung. Das, was dort skizzenhaft als Hinführung zur achsenzeitlichen Höhe der Zeit Jesu vorgezeichnet ist, findet hier in epischer Breite seine Ausführung. Auch dieses Buch ist in deutlicher Abhebung von allzu lange vorherrschenden Thesen der ev. Theologie entstanden: einmal der Engführung des Offenbarungsverständnisses auf die jüdisch-christliche Religion, sodann der antimythischen Einstellung (vgl. 19 ff.).

Zwei Teile enthält das Buch, eigentlich drei. Doch: „Der dritte Teil muß ungeschrieben bleiben; er ist nicht theoretisch darstellbar, denn sein Inhalt ist so

vielfältig, wie die Einzelschicksale und Einzelseelen vielfältig sind. Der dritte Teil ist also dem Leser selbst aufgegeben. Doch der Sinn der Aufgabe ist für jeden derselbe: jeder ist geladen zur königlichen Hochzeit, zur Feier der Zeugung Gottes in der Psyche, zum Fest der Theogonie" (24). So bleiben zwei Teile, der „Weg zum Mythos", der „Logos im Mythos": *Mytho-Logik*, und der Weg des Mythos selbst, die Darstellung der *Theogonie*. 7 „Meditationen" umkreisen das Thema der Mythologik, 7 Tage dauert die Theogonie.

Die Urfrage *(1. Meditation)* bleibt auch im Blick auf das Dunkel der Zukunft auf den „Dämmer der Vergangenheit bis zum Ursprung" verwiesen (27). Sie ist allerdings nicht archäologisch – gleichsam als „Surrogat der biblischen Schöpfungserzählung" (31) – zu beantworten. Es bleibt beim Unterschied von objektiver und existentialer Betrachtung, wissenschaftlicher Betrachtung und dichterischer Deutung. Das Nichtobjektivierbare aus dem Spannungsbereich von Naturhaftem und Geschichtlichem, Kategorialem und Existentialem, Objektivem und Personhaftem ist mit dem unterscheidenden Merkmal der Freiheit versehen, die ihrerseits der Zukunft angehört (vgl. 35). Insofern aber Zukunft lediglich verkündbar, nicht aber systematisch objektivierbar ist (vgl. 36), ist vom Ursprung her die Botschaft der Hoffnung zu gewinnen. Diese aber ist nach Meinung des Verf. nur auf dem Wege der Synopse zu erhalten (vgl. 41 ff.). Damit aber steht M. vor der Wirklichkeit der Mythologik. Es geht um Mythologie, die „Kunde vom Sinn des Mythos", um die „Philologie der Uroffenbarung" (43). Diese aber besteht keineswegs nur in Textanalyse, weil die Monumente des Mythos sich „in allen künstlerischen Bereichen (finden), in denen die Religion ihr großes Spiel spielte", in der Architektur, den bildenden Künsten, im literarischen Wort (44). – In der *2. Meditation* geht M. der Urfrage nach, wie sie sich heute in der Gestalt des wissenschaftlichen Forschens artikuliert. Es geht um Recht und Grenze des säkularistischen Denkens. An die Thesen von Gogarten und Bonhoeffer stellt M. seine Fragen: 1. Wissenschaft aus dem Evangelium? 2. Säkularisierung trotz christlicher Fehlentscheidung (seit Galilei)? 3. Antike Weltumschlossenheit? 4. Keine Weltgestaltung in der Antike? 5. Das biblische Schöpfungsgebot? 6. Christentum als Gegensatz zur Antike? 7. Ende der Religion? (50–57) Gegen die implizierten Thesen rekurriert M. auf die Ergebnisse der Tiefenpsychologie, deren Blüte er mit C. G. Jung an die Entstehung der modernen Säkularisierung knüpft: „Seitdem die Sterne vom Himmel gefallen und unsere höchsten Symbole verblaßt sind, herrscht geheimes Leben im Unbewußten. Deshalb haben wir heutzutage eine Psychologie, und deshalb reden wir vom Unbewußten. All dies wäre und ist auch in der Tat ganz überflüssig in einer Zeit und in einer Kulturform, welche Symbole hat. Denn diese sind Geist von oben, und dann ist auch der Geist oben. Darum wäre es für solche Menschen ein törichtes und sinnloses Unterfangen, ein Unbewußtes erleben und erforschen zu wollen, das nichts enthält als das stille, ungestörte Walten der Natur. Unser Unbewußtes aber birgt belebtes Wasser, das heißt naturhaft gewordenen Geist, um dessentwillen es aufgestört ist" (58). Für M. ergibt sich daraus, daß die religiösen Mächte nicht verschwunden sind, sondern sich nur verlagert haben (61). – Damit stellt sich in der *3. Meditation* das Problem, der Gestaltoffenbarung in Mythos und Symbol ansichtig zu werden. In dieser Meditation kommen Mythos und Entmythologisierung zur Sprache. Terminologisch grenzt M. sich so ab: „Unter Mythos soll gemeint sein der echte Mythos, die in einem bestimmten Augenblick gültige Antwort auf die Urfrage; dasselbe gilt von dem Begriff Symbol." Mythologie aber ist das Weiterwirken des Mythos „auch in einer Epoche, in der seine Maske nur noch historisches Requisit ist und in der er also nur durch rationale Historisierung verdeutlicht werden kann" (81). Entsprechende Gleichungen stellt M. auf zwischen Kerygma und Mythos, Dogma und Mythologie. Mythos und Symbol verweisen auf Zukunft, allerdings letztlich nur formal, so daß eine Antizipation nicht möglich ist. Das aber zwingt zugleich dazu, daß die Interpretation von Mythos und Symbol soweit gehen muß, „daß sich das in der Vergangenheit Erstarrte wieder als lebendiges und faszinierendes Geheimnis offenbart, daß die Gestalt die alte Maske ablegt, um eine neue anzulegen, in der ihre Rolle wieder unmittelbar wirksam wird" (85). – Die *4. Meditation* beschäftigt sich mit der Interpretation von Mythos und Symbol, ihrer Zusammenschau und Deutung. Dreifach sieht M. alle Interpretationsarbeit gegliedert: „Die erste Phase ist die Übersetzung. Die zweite ist die anthropologische

Deutung. Die dritte muß die Schwelle der neuen Verkündigung erreichen, es ist die metaphysische Einordnung in ein Ganzheitsverständnis" (99). Es geht dabei darum, jene Dimension bzw. jenes Beziehungsgefüge zu gewinnen, „worin von einer perspektivischen Mitte aus ein bestimmter sinnvoller Gesamtzusammenhang erkennbar wird" (100). Dabei stellt die Dimension „das Bisherige in ein neues Licht, besser: in eine neue Perspektive, aber sie verändert die Dinge nicht; ja, sie verändert nicht einmal die bisherige Ordnung der Dinge selbst, sie rückt diese Ordnung vielmehr nur in ein neues Licht, und dies insofern, als schon vorher eine gewisse Insuffizienz dieser Ordnung bemerkbar gewesen war" (101). Drei Kriterien müssen dabei die „richtigere Metaphysik", die sich aus den genannten drei Phasen oder Dimensionen ergeben, auszeichnen: die Ganzheit, die Personhaftigkeit, die Gottesbeziehung, letztere von L. Landgrebe her (vgl. 117). – Daraus resultiert für M. eine Vierheit der Deutungswissenschaften *(5. Meditation):* Zusammenwirken müssen eine komplexe Religionsphilosophie, eine komplexe Religionswissenschaft, eine komplexe Tiefenpsychologie, eine komplexe Theologie – komplex in dem Sinne, daß jeweils alle für die jeweilige Wissenschaft wichtigen Aspekte zusammenspielen und zugleich eine grundlegende Angewiesenheit auf die anderen Wissenschaften zugestanden wird; etwas, was nach Ansicht des Verf. auch für die Theologie bislang mehr Postulat als Wirklichkeit ist. – Die *6. Meditation* fragt nach „Gott in seinen Sphären": Es geht um den Begriff der Religion, um wahre und falsche Religion, insofern als für M. Religion „Ort der Offenbarung" (151) ist, um Offenbarung, um Gesetz und Evangelium – „Religion ist Gesetz und Evangelium" (154) –, um das Verständnis von Glauben, um die speziellen Gottesbegriffe der vier Deutewissenschaften, ihre besonderen Sphären des Innen (Tiefenpsychologie) und Drinnen (Theologie), des Draußen (Religionswissenschaft) und Außen (Religionsphilosophie), wobei sich dann die Frage der Transzendenz einstellt (165 ff.). Die gemachten Zuordnungen vermögen in ihrer Gekünsteltheit nicht voll zu überzeugen. – Die *7. Meditation* fragt nach „Gott in seinen Zeiten": In der Beobachtung der lebendigen Religion in ihrer Geschichte wird beides sichtbar, was sie ausmacht, doch auch, was sie beeinträchtigt und gefährdet: „Krankheitserscheinungen gehen immer zurück auf partielle Ausfälle, die darin bestehen, daß die Vierheit nicht verwirklicht ist. Fällt etwa das Außen in der Gotteserkenntnis aus, was ja charakteristisch ist für die Lage nach dem Sternenfall, so leidet das Draußen und das Drinnen mit, dafür entsteht im Innen eine Inflation, gegen die das Bewußtsein sich durch Verdrängung abzuschirmen sucht. Der auf seine ‚Mündigkeit' so stolze Irreligiöse ist oft ein potentieller Neurotiker. Fällt das Innen aus, so entsteht ein abergläubischer Mythologismus, unter dessen Nachwirkungen ein verengtes Christentum noch heutzutage leidet. Fällt das Draußen aus, so kommt es zu einem weltabgewandten Mystizismus. Fällt das Drinnen aus, so kommt es zu religiöser Dummheit" (183). In dieser Meditation wird dann auch die Frage nach der Achsenzeit erneut aufgegriffen. Dabei übernimmt M. die Jaspersche Konzeption nicht kritiklos, zumal er bei letzterem den tiefenpsychologischen Aspekt vermißt (vgl. 192). Für M. umfaßt das Leitmotiv der weiteren Überlegung ein doppeltes Thema: „Selbstwerdung und Ichsteigerung, Individuation und Subjekt-Verabsolutierung" (196). Die verschiedenen Zeiten sollen dann auf das Realtypische, das Typische in der historischen Realität, und auf das Idealtypische, das Typische im Bereich der Entelechie hin abgehört werden. Nach dieser ausführlichen Formalüberlegung geht der Verf. dann daran, „die Theogonie synoptisch nachzuerzählen" (199).

Der *1. Tag*, der auf die Vorzeit des geschichtlichen Bewußtseins abhebt, ist dem tanzenden Gott gewidmet. Nachgezeichnet wird das spärliche Wissen über die ältesten Rituale, die Theorien der Anthropogenese, die Geburt des Kunstwerkes, die Entstehung der frühen Städte Alt-Jericho, Catal Hüyük. Idealtypisch beginnt der 1. Tag „mit einer Erkenntnis aus dem Innen": „Der Archetyp wurde bewußt, er trat ins Licht, und er wurde begriffen als die Widerspiegelung der Gottheit, die allen Seins Grund ist. Die Gottheit wurde folgerichtig im Außen erkannt, der Archetyp wurde projiziert auf ein Außen, aus dem er ins Binnen des Kosmos hereindrang." „Realtypisch war freilich mit dieser Tendenz zur tiefsten Einheit im Ritus der Wandlung auch schon eine starke Zerfaserung des Geistes eingetreten. Das Gottesbild hatte sich in zahlreiche Einzelbilder zerlegt, die einheitliche Epiphanie

sich in das Prisma isolierter Manifestationen aufgespalten" (252). – Der *2. Tag* im Zeichen des schweifenden Gottes, das 3. Jahrtausend v. d. Z., brachte die Entstehung der hymnischen Lyrik des Kults und die epische Drastik der Magie (vgl. 254) zugleich mit der Entstehung der Schrift. Elam, Sumer, Ägypten sind die Stationen der Beobachtung. Die Geschichte Mesopotamiens wird entfaltet. Aus der großen Dichtung Sumers werden zwei Inanna-Mythen und der Sagenkranz um Gilgamesch besprochen (283 ff.), die geistige Entwicklung Ägyptens mit seiner memphitischen Theologie (314 ff.) und den architektonischen Parallelen schließt sich an. Realtypisch hat das 3. Jt. das Geschichtsbewußtsein geweckt. „Das Schweifen der Gottheit hatte den Menschen in seiner Draußenwelt, im Objektiven heimisch gemacht, das war der idealtypische Sinn des Geschehens" (327). – Der *3. Tag*, Tag des stürmenden Gottes, beginnt im Ägypten der Hyksosherrschaft, führt zurück nach Mesopotamien, wo unter Hammurabi, über dessen Regierungszeit man sich nach wie vor streitet, Alt-Babylon, die Stadt des Gilgameschepos und des Preisliedes auf Marduk Enuma Elisch, seine Blüte erlebte, endet bei den Indoariern im Zweistromland, in Mitanni, Hatti und Syrien. Die Welt Ugarits gesellt sich zu der Welt Babylons. Kreta und Mykene runden das Bild. M. sieht diese Zeit realtypisch im Zeichen der zur Person erwachenden Bewußtheit, die jedoch in ihrer stürmischen Entwicklung den Gefahren des Draußen noch nicht gewachsen ist, weil sie in ihrem Drinnen noch nicht den rechten Halt gefunden hat. Entsprechend ist der Idealtyp in der Ausbildung einer weder unechten noch zu schwachen Person zu sehen. – Den *4. Tag* im 1. Jt. stellt M. unter das Stichwort „Der raunende Gott". Wie in den theogonischen Tagen zuvor Gott den Menschen auf seinen Weg lockte, so lockte er ihn nun über das Außen, Draußen und Drinnen zurück zum Innen. Der Tag ist zunächst der Tag der Überwindung der Mächte. Der Blick ist auf Assur gerichtet, auf das Menetekel upharsin Babylons, auf den Iran und seine religiöse Entwicklung, Zarathustra, den Propheten, Mithras und seinen Kult, auf Hellas, das Land Platons, auf Israel, seine Propheten, aus dem schließlich Jesus von Nazareth, der Prophet und Martyrer, hervorgeht. Kontrast und Kongruenz, wie sie sich in Mythos, Ritus, Psyche der drei Völker beobachten lassen, erweisen sich als die unmittelbaren Ereignisse der Achsenzeit. Damit aber werden Zarathustra, Platon und Jesus selbst zu Ereignissen, theogonischen Augenblicken: „sie sind selbst die Schicksalsstunden des vierten Tags ... In Zarathustra wird Zukunft in die Gegenwart hereingeholt, in Platons Ideenlehre der Ursprung und damit die ganze Vergangenheit nahegebracht, in seinem Mythos leuchtet Gegenwärtigkeit erneut auf; in Jesus werden Ursprung und Gegenwart auf die nächste Zukunft hin eröffnet. Mehr ist nicht möglich. Alle vier Sphären sind jetzt göttlich belebt und als solche bewußt, der Archetyp des Innen ist als versöhnter und nahegekommener erkannt, von ihm her ist das Bewußtsein, das Drinnen zu sich selbst befreit, nun fällt dem Befreiten die ganze Draußenwelt zu, und zugleich mit dem Innen wird auch das Außen als Liebe erkannt, das Geschick des einzelnen ruht in Vaterhänden. Der einzelne ist Sohn und König in einem geworden. Mehr ist nicht möglich" (534 f.). Was bleibt, ist dann dieses: dem Abfall wehren und die Fülle immer neu wiederherstellen. Dabei möchte M. es so sehen, daß Gott, der bislang der Herbei- und Vorauseilende war, von nun an der Nacheilende ist, der am 5. Tag den Verlorenen im Drinnen, am 6. im Draußen, am 7. im Außen einzuholen sucht. – Hier gerät dann allerdings das Systemdenken des Verf. ins Stocken bzw. auch ins Schwimmen. Den *5. und 6. Tag* faßt er zusammen unter dem Stichwort „Der leidende Gott". Die Überzeugungskraft der Argumentation schwindet nicht allein schon deshalb, weil ja die Zeit, die es nun zu beschreiben gilt, im Zeichen des (toten) Jesus von Nazareth steht, der zum Archetypos Christos geworden ist – als ob nicht die Leidensgestalt des historischen Jesus, sondern erst das nachfolgend auftretende Bewußtsein ihn zum „Vollender und Verwandler" werden ließe. In der Tat sieht es M. so, wenn er schreibt: „Jesus hat, jedenfalls nach den Ergebnissen der strengsten kritischen Exegese – auf die wir uns ja in der synoptischen Untersuchung stützen müssen –, niemals seinen bevorstehenden Tod als Sühne für die Sünden der Welt angesehen" (574). Auch die Auferstehungsberichte „sind primär tiefenpsychologisch zu deutende Dokumente für die Nachwirkung, welche die Begegnung mit dem Nazarener in der Sphäre des Archetypischen gezeitigt hat" (585).

Hier kann die Besprechung abgebrochen werden. Es klingt aus in einem kurzen Schlußkapitel zum *7. Tag:* „Der feiernde Gott". Die Ausführlichkeit der

Besprechung dürfte hinreichend beweisen, wie reichhaltig die Arbeit in ihrer Materialverarbeitung ist. Die Faszination durch die Tiefenpsychologie gibt dem Werk Reiz und Einseitigkeit. Die Frage stellt sich, 1. ob in der Vierheit der Wissenschaftssynopse nicht dieses Fach eher ein Zuviel an Gewicht erhält, 2. ob es nicht aus diesem Grunde auch in gefährlicher Weise zum entscheidenden Beurteilungskriterium der anderen Wissenschaften wird, 3. ob nicht die unterschwellige, aber doch in der evangelischen Dogmatik begründete innere Distanzhaltung gegenüber einer Philosophie, die zusammen mit der Theologie den Anspruch einer universalen Wissenschaft auch gegenüber der Tiefenpsychologie und Religionswissenschaft erhebt, mitschuld ist am Ideologieeffekt der Tiefenpsychologie. An dieser Stelle ist weiterzudiskutieren, wie auch die Siebentageinteilung in ihrer eher spielerischen Verwendung die kritische Auseinandersetzung herausfordert, auch wenn die Kritik allein noch kein Alternativprogramm herbeiführt. Das dann zu verlangen, ist aber das gute Recht des Autors. H. Waldenfels

Wickert, Ulrich, *Sacramentum Unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian* (Beiheft z. Zschr. f. d. ntl. Wiss. 41). Gr. 8° (164 S.) Berlin–New York 1971, de Gruyter. 58.– DM.

Mit Cyprians Schrift ‚De unitate' haben sich seit Dom Chapmans epochalem Plädoyer (1902/03) für die Echtheit des sog. ‚Primacy Textes' (= PT) gut und gerne 80 Studien z. T. sehr eingehend befaßt, wobei sich das Interesse naturgemäß vorwiegend auf Kap. IV konzentriert. In der Frage der Echtheit und Auslegung dieses Textstückes verläuft die Frontlinie zwischen den Forschern zwar weitgehend entlang der konfessionellen Grenze, aber es hat schon immer Überläufer auf beiden Seiten gegeben. So u. a. Harnack, Caspar und Jalland, die den PT für echt hielten, so Lemoyne, der Mitbruder Dom Chapmans, der den neueren Trend, den PT für nachcyprianisch anzusehen, 1953 einleitete und dem der Jesuit Campeau 1967 sekundierte, freilich ohne die gewichtigen Argumente zugunsten der Echtheit des PT zu kennen oder zur Kenntnis zu nehmen, die sein Mitbruder, der Altmeister der katholischen Cyprianforschung, M. Bévenot, 1954 und nachher in weiteren Publikationen vorgelegt hat.

Dies um anzudeuten, daß W. mit seiner Monographie kein Neuland, sondern wieder und wieder umgepflügtes Feld beackert. „Beackert" ist übrigens nicht das richtige Wort, um Stil und Art der Behandlung des Themas zu charakterisieren. W. beackert nicht sein Feld, sondern er schlägt sich mit blanker Waffe, mit schneidender Schärfe der Sprache und des Gedankens, einen Weg frei durch den Haufen der Gegner, die den Blick auf den richtigen Sinn des Textes verstellen. Das Buch ist mit erfrischendem theologischem Engagement, um nicht zu sagen: mit Pathos geschrieben, in der Leidenschaft, mit der schreibt, wer sieht, was vermeintlich andere nicht sehen.

Was sieht Wickert? Erstens, die Kirche ist zunächst und vor allem anderen ‚sacramentum unitatis': „die im Geheimnis, als schöpferische Potenz und als Heiltum präsente himmlische Kirche" (S. 8 Anm. 22). Zweitens, dieses ‚sacramentum unitatis', das mit der ‚una mater', mit der ‚sponsa Christi' und der ‚mater ecclesia' kongruiert, darf nicht mit dem Vorfindlich-Demonstrierbaren, vor allem nicht mit dem kirchlichen Amt identifiziert oder verwechselt werden. Wo solche Verwechslung oder Ineinssetzung geschieht, wird die „ekklesiologische Differenz" übersehen. Ihre Verkennung ist das „Erbübel der Cypriandeutung" (96). Die Folge dieser Verkennung ist die sog. „anthropozentrische Inversion": „Weil das sakramentalische Für-sich-sein der Kirche fehlt, das den Erstapostel gleichsam nur zum Anlaß seiner selbst nimmt, . . . gleitet der Blick von der Kirche ab auf den Kirchenträger" (53). An diesem Erbübel der Verkennung der ekklesiologischen Differenz krankt in den Augen des Verf. die ganze bisherige Cyprianinterpretation, die protestantische nicht weniger als die katholische.

Die protestantische Verkennung der ‚ekklesiologischen Differenz' ist exemplarisch bei *H. Koch* sichtbar. 5 von 8 Kapiteln der Arbeit setzen sich dementsprechend kritisch mit dem Cyprianverständnis des Altmeisters der protestantischen Cyprianforschung auseinander (33–96): Die Kirche des Ursprungs – die Kirche und Petrus – die Apostel und Petrus – Episkopat und Kirche, Kochs zweite Deutung der Einheitsschrift (cathedra Petri). „Koch hat Richtiges gesehen, aber er vermochte es

nicht mit der geforderten, ‚protestantischen' Radikalität zu denken. Weil die ekklesiologische Differenz verborgen blieb, ließ die Interpretation in irriger Verkehrung des Wesens der Kirche (‚anthropozentrische Inversion') deren ‚sakramentale' Einheit in der numerischen Einheit des Ersterwählten verschwinden" (69). Die bekannte und weithin rezipierte Kochsche Interpretation von Petrus als Typus und Bild der Kirche kritisierend, bemerkt W.: „Er erliegt der Täuschung, als sei die isolierte ‚Eins' des Erstapostels *durch sich selbst* ein Hinweis auf die kirchliche Einheit. In Wirklichkeit ist Petri Singularität für Cyprian lediglich der Beziehungspunkt, auf den hin der Herr das ‚sacramentum unitatis' zeigt" (59). Zur Kennzeichnung des Verhältnisses des Erstapostels zur Kirche findet W. treffende Bilder: „Als würde zum Beweis, daß Ein Feuer sei, zunächst nur eine Kerze entzündet: so wird die Kirche, bevor der Herr sie allen Aposteln gleichermaßen anvertraut, ‚zunächst einmal' dem Einen Petrus gegeben" (50). Anderswo vergleicht er in diesem Zusammenhang Petrus mit einer Wand, „auf welche die Kirche zum Beweise, daß sie Eine sei, ihren Schatten wirft" (52), bzw. bezeichnet er ihn als einen „Christophorus, der unter dem Gewicht der Einen Kirche gleichsam verschwindet und unsichtbar wird" (61).

Die Verkennung der ekklesiologischen Differenz in der katholischen Cyprianforschung wird in einem an Kap. VI angefügten Exkurs behandelt (96–107). W. beschränkt sich hier auf die kritische Auseinandersetzung mit älteren Autoren: K. Adam (1912), B. Poschmann (1933) und T. Zapelena (1934/35). Durch die Bank ist an den genannten Autoren zu rügen, daß sie die ekklesiologische Differenz verkannt haben. Die Folge davon wird besonders bei Zapelena deutlich: Ekklesiologie wird in Petrologie verkehrt (105). Da nach Auskunft des Vorwortes die Arbeit schon 1963/64 abgeschlossen wurde, konnte neuere katholische Literatur, sofern sie der Verf. zur Kenntnis nimmt, nur in Fußnoten behandelt werden. Vor allem Bévenot und Demoustier (1967) trifft volles Lob für die geleistete Arbeit (8 Anm. 22 usw.). Doch im entscheidenden Punkt haben auch sie versagt: Sie haben die ekklesiologische Differenz nicht gesehen. Zu ihrer Entschuldigung könnte man vielleicht vorbringen, was der Verfasser S. 139 bemerkt: „Das meiste spricht dafür, daß Cyprian schon zu seinen Lebzeiten nicht verstanden worden ist", und was er eine Seite weiter schreibt: besagte „ekklesiologische Differenz" ist eine „mehr gelebte als gedachte Subtilität" (140). Ganz allgemein kann schließlich geltend gemacht werden, daß das „überlieferte katholische Denken noch nicht dazu gelangt ist, sich heilsam radikal in Frage zu stellen. Das kann auf das Verständnis seiner (verdeckten) Ursprünge nicht ohne Auswirkung sein" (11 Anm. 26 im Hinblick auf Ratzinger).

Das VII. Kapitel, ecclesia principalis überschrieben (108–134), befaßt sich eingehend mit der berühmten Stelle ep. 59, 14, wo man „noch einmal Kopf und Kragen verlieren kann" (108). Der Reihe nach wird bei Poschmann (1908), Caspar, Koch, Poschmann (1933) das Positive und Negative ihrer Interpretation herausgearbeitet. Von Poschmann insbesondere gilt: „(Er) bewegt sich in der richtigen Richtung, aber die anthropozentrische Inversion rückt das Ganze unter eine falsche Perspektive. Man muß jedoch sein Ergebnis nur um die ekklesiologische Differenz vertiefen, so hält man die Lösung in Händen" (118). Wie lautet dieselbe? „‚Navigare ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem' bedeutet zunächst nichts anderes als an die Pforten jener Kirche des Ursprungs zu pochen, die post resurrectionem überall die Eine Kirche des Ursprungs ist und die in diesem Falle Petrus (es hätte auch ein anderer Apostel sein können) mit sich nach Rom gebracht und dort niedergesetzt hat. Die prinzipielle Gleich-Gültigkeit der Lokalität sub specie ecclesiae und der absolute Vorrang der im Geheimnis Einen Kirche muß vollkommen begriffen sein, bevor die Auslegung noch einen Schritt weitergeht. Denn es läßt sich nun doch nicht übersehen, wie leidenschaftlich Cyprian den Umstand hervorhebt, daß die Gegner es wagen, ausgerechnet an den von Petrus gegründeten Bischofssitz zu ziehen ..." (130). Der Gesichtspunkt, der sich hier Geltung verschafft, ist der der Erinnerung: „Wir stehen hier an einem Punkt, wo das System des Theologen durch ein geschichtliches Bewußtsein – nicht durchbrochen (am Grundsätzlichen ändert sich nichts!) aber auf eine bestimmte Cathedra appliziert, auf diese hin gleichsam mit einem Ausrufezeichen versehen wird. Es steht eben doch so, daß Cyprian, der Einheitskünder, für seinen Petrus persönlich etwas empfindet" (131).

Im VIII., letzten, Kapitel (Cyprian in Geschichte und Gegenwart [135–157]), konfrontiert W. – nach einer kurzen Würdigung der Persönlichkeit Cyprians – carthagisch/cyprianische mit römischer Tradition: „Auf der einen Seite die mit geistlichem Takt bewahrte Ausgewogenheit zwischen cathedra und sacramentum; hart daneben die im eigentlichen Sinne ‚hierarchische', im Interesse zentraler Kirchenmacht betriebene Identifizierung der ecclesia mit einer durch die Umstände begünstigten cathedra" (142). Abschließend äußert sich der Autor zur augenblicklichen inneren Situation der römischen Kirche und ihrer ökumenischem Berufung: „Zu hoffen wäre . . . auf die Bereitschaft und innere Legitimation, die nichtrömischen Kirchen aus Einsicht in das Differente der geschichtlichen Horizonte in ihr eigenes freizugeben und den Vorrang, Mitte zu sein, der im Geheimnis waltenden origo et una mater freiwillig zu überlassen . . . Ob der römische Bischof auch nur innerhalb der katholischen Welt seine Autorität zurückgewinnt, hängt möglicherweise davon ab, ob er die Forderung der Stunde nach Überwindung des abendländischen Anthropozentrismus begreift" (156).

Das IV. Kapitel von ‚De unitate' liegt, wie bekannt und eingangs angedeutet, in doppelter Fassung vor. W. legt nun seiner Interpretation des Cyprianischen Kirchenbegriffs ausschließlich den sog. Textus Receptus zugrunde, in dem übrigens das Wort ‚sacramentum unitatis' vorkommt, während es im PT fehlt. Nach den Regeln elementarer Logik steht und fällt seine Interpretation mit der Entscheidung der Echtheitsfrage von PT. Hier liegt u. E. die schwache Stelle dieser Arbeit. Hätte der Verfasser sich nicht dazu durchringen müssen, der Prüfung der Echtheitsfrage die ihr logisch gebührende Erstrangigkeit und Aufmerksamkeit zu widmen? Das I. Kapitel (Datierung der Einheitsschrift und Primacy Text [14–32]) bringt zwar einige Hinweise, aus denen sich entnehmen läßt, wie W. zu der an ‚Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit' (8) der Unechtheit des PT kommt, was aber fehlt, ist eine eingehende kritische Auseinandersetzung mit dem Problem. Der Hinweis auf die im Kreise sich drehende Forschung (6) und der Appell, den gordischen Knoten zu zerhauen (1 Anm. 2), helfen hier u. E. nicht weiter. Was im I. Kapitel an „neuen Aspekten", jedoch nur „nebenbei und indirekt geboten wird" (6), genügt doch wohl kaum, die Argumente der neueren Literatur zugunsten der Echtheit des PT zu widerlegen. Es ist wahr, daß Lemoyne über die Frage der Autorschaft „gründlich nachgedacht hat" (7) und zu negativem Ergebnis gekommen ist, aber auch, daß Bévenot 1954 geantwortet hat. Seine Entgegnung kann u. E. ein kritisch arbeitender Forscher nicht mit der Bemerkung abtun, Bévenot lege „den Finger auf einige Unstimmigkeiten in Lemoynes Darlegungen, ohne dessen aufs Ganze gesehen zutreffende Argumentation widerlegen zu können" (7 Anm. 20). Hier wären statt falscher Unterstellungen (man lese die auf S. 7 Anm. 20 zur Belegung des „Petrozentrismus" gebrachten Zitate – statt S. 23 muß es 24 heißen – in ihrem Kontext!) Auseinandersetzung, Gründe und Gegengründe fällig gewesen. Die apriorische Weigerung, auf Demoustiers Hypothese näherhin einzugehen (1 Anm. 2), paßt ebenfalls schlecht zu einem Theologen, der sich expressis verbis auf die Anwendung der historisch-kritischen Methode beruft (107). Man wird den Eindruck nicht los, daß schon hier, in der Klärung der Frage der Textbasis, auf der die Interpretation aufruhen soll, mit der Zauberformel der „ekklesiologischen Differenz" als Kriterium operiert wird. Ist das aber nicht eine offenbare petitio principii? Hinter der imponierenden Interpretationsleistung der Arbeit bleibt somit u. E. ein ernstes Fragezeichen stehen, das durch die Berufung auf die ekklesiologische Differenz nicht beseitigt werden kann. H. - J. Sieben, S. J.

Simonis, Walter, *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer* (Frankfurter TheolStudn 12). 8° (VIII u. 208 S.) Frankfurt 1972, Knecht. 45.– DM.

Es mutet den Leser zunächst etwas eigenartig an, daß in dieser Habilitationsschrift der Würzburger theologischen Fakultät Autoren, die durch Jahrhunderte voneinander getrennt sind, zusammen zur Beurteilung kommen. Denn Anselm von Canterbury, Petrus Abaelard und Richard von St. Viktor, dem noch der vorausgehende Hugo aus derselben Schule beigefügt ist, gehören der Frühscholastik an, während Anton Günther und Jakob Frohschammer gegen Ende des 19. Jh.

lebten und wirkten. Indes gibt es einen gemeinsamen Nenner, und das ist der immer wieder angestellte Versuch, das Trinitätsgeheimnis zu erklären oder gar rational zu begründen. Durchaus zutreffend sagt der Verf.: „In den Bemühungen der aufgeführten Namen konzentriert sich etwas von dem Ringen in der geistigen Auseinandersetzung vor allem zweier Epochen, die, so weit sie auseinanderliegen mögen, dennoch interessante Parallelen aufweisen: die Frühscholastik und die Zeit des 19. Jahrhunderts vor dem ersten vatikanischen Konzil. In beiden Epochen handelt es sich um eine geistig relativ unruhige, aber auch aufgeschlossene Zeit, in der sich die christliche Theologie mit den Forderungen einer jeweils neu aufgekommenen Philosophie auseinandersetzen mußte. Das Kernproblem aller Überlegungen ist somit jedesmal das Verhältnis von Philosophie und Theologie, Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade. Eben diese Frage erfährt nun in dem Streit um die Beweisbarkeit der Trinität ihre eklatante Zuspitzung" (2). Außer den namentlich besprochenen Theologen werden noch zusätzlich weitere herangezogen; vgl. besonders das Kapitel „Die Stellungnahme der Hochscholastik zur Frage der rationalen Beweisbarkeit der Trinität" (115–121). Trotzdem ist es zu bedauern, daß S. nicht weiter ausholt, um eine einigermaßen vollständige Geschichte der aufgewiesenen Problematik zu bieten, vielleicht sogar mit Einschluß des erst im 19. Jh. (W. Wilmers, J. Kleutgen, M. J. Scheeben) voll zur Entfaltung gelangten Begriffes „Geheimnis". Voraussichtlich wären nicht allzu viele Namen neu hinzugekommen, aus der Zwischenzeit etwa Raimundus Lullus und einige Vertreter des neuplatonischen Frühhumanismus und aus dem 19. Jh. sicher Franz von Baader, der nur in einer Anmerkung kurz erwähnt wird (134 Anm. 42); auch eine Abgrenzung des immer wieder mit Günther zusammengestellten Georg Hermes hätte in diesem größeren Gedankenkomplex Nutzen gebracht.

Allerdings muß sich eine Kritik, die gerecht sein will, dem von S. gewählten Format anpassen und die Beschränkung auf die wichtigsten Schwerpunkte mitmachen. Hier findet nun der mit historischer Arbeit vertraute Leser überall ein gründliches Einfühlungsvermögen und, soweit das überhaupt zu erreichen ist, gesicherte Resultate. Die Darstellung der frühscholastischen Lehre wie die der Theologie des 19. Jh. nehmen in gleicher Weise an diesen Vorzügen teil, und mit der vorrangigen Quellenanalyse geht die Verwertung der einschlägigen Literatur von heute Hand in Hand.

In der chronologischen Reihenfolge erhält *Anselm von Canterbury* den ersten Platz (5–34). S. gibt sich nicht mit der Auffassung zufrieden, die mit *M. Grabmann* (Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, 283) behauptet, es ergebe sich eindeutig, „daß die Spekulation des heiligen Anselm von jeder Form des Rationalismus entfernt ist" (12). Eher stimmt er *J. Bayart* zu, der als Ergebnis seiner Forschung bringt, Anselm setze zwar den Glauben des denkenden Theologen voraus, verlange aber, daß er seine Überlegungen mit streng rationaler Beweiskraft vorlege (The concept of mystery according to St. Anselm of Canterbury: RThAM 9 [1937] 125–166). Insbesondere hebt dann S. selbst mit Nachdruck hervor, was den Versuch Anelms betrifft, die Notwendigkeit der Dreipersönlichkeit Gottes einsichtig zu machen, und zwar mit Hilfe des Ternars „memoria, intellectus, amor". Die hieraus entstandene Frage nach dem Verhältnis zwischen der göttlichen Wesenheit und den drei Personen vermochte Anselm nicht zu beantworten: „Den Weg zu einer solchen Einsicht hat er sich wohl dadurch verschlossen, daß er sich als ‚principium ex quo' des Geisthervorganges die essentia divina, die Vater und Sohn gemeinsam ist, vorstellte" (34). Und die weitere Folge ist: „Zwischen der drohenden Scylla eines Tritheismus und der Charybdis einer bloßen Metapher und Appropiation stehend sah er sich am Ende seines spekulativen Vermögens" (ebd.). Diese Ausführungen des Verf. können richtungweisend für die künftige Anselm-Forschung werden, wobei jedenfalls der Mangel an Klarheit und Festigkeit der Begriffe mit in die Waagschale fällt.

*Petrus Abaelard*, „eine ebenso bedeutende wie umstrittene Persönlichkeit", ist ein Theologe von ganz anderer Denkensart. Seine nirgends einheitlich zusammengestellten Trinitätsspekulationen gehen von positiven Gegebenheiten aus, da nach seiner Überzeugung die Möglichkeit einer natürlichen Trinitätserkenntnis durch die Aussagen heidnischer wie christlicher Philosophen, ja sogar durch die der Hl. Schriften (Röm 1, 18 ff.) behauptet werde. Der Verf. widerlegt das ohne größere Schwierigkeit (35–65, bes. 49–53), auch den Versuch, die Dreipersönlichkeit Gottes

von der Zusammensetzung der geschaffenen Dinge aus Materie und Form sowie von der Dreiheit „potentia, sapientia, benignitas" abzuleiten. Aber darüber hinaus findet etwas auch Anerkennung: „Abaelard unterschied nämlich scharfsinnig zwischen dem Wort (vocabulum), der Bedeutung, die hierin ausgesagt wird (sensus), und der jeweiligen konkreten Anwendung auf einen Sachverhalt (significatio). Diese Differenz ermöglicht, daß bei aller Distanz zwischen Gott und unserem Sprechen dennoch wirklich Gemeintes von ihm ausgesagt werden kann, und zwar in Worten, die sonst für andere Dinge verwendet werden und die deshalb im Hinblick auf Gott zwar auch bildhaften Charakter besitzen, die aber trotzdem auch einen spezifischen, genauen Sinn aussagen wollen, der mehr ist als das bloße Bild, so daß bei aller dissimilitudo auch noch eine gewisse similitudo gewahrt bleibt" (188). Also hat Abaelard schon den Begriff der Analogie herausgearbeitet, ohne indes das Wort zu verwenden. Zweifellos kommt diesen Gedankengängen eine hohe Bedeutung zu, obschon ein unmittelbarer Wert für die Trinitätsspekulation kaum gegeben ist.

Von den Viktorinern werden *Hugo* (67–92) und *Richard* (93–114) nacheinander vorgestellt. Wir beschränken uns hier auf den letzteren, weil er näher bei Anselm steht. Richard wollte nicht nur die innere Widerspruchsfreiheit der kirchlichen Trinitätslehre nachweisen, sondern auch, unter klarer Voraussetzung des Glaubens, „notwendige und einsichtige" Gründe für die Dreipersönlichkeit beibringen. S. sagt mit Recht: „Die These, er habe seine eigenen ‚Beweise' nur im Sinne von (wie man später sagen wird) Konvenienzargumenten verstanden, wie dies eine wohlwollende Interpretation mit dem Hinweis auf die von Richard selber angeführten ‚Korrektive' annehmen möchte, scheint kaum mit den starken und zuversichtlichen Äußerungen Richards in Einklang zu bringen zu sein" (113). Im Gegensatz zu Anselm ist nicht das Erkennen der Ausgangspunkt, vielmehr die Liebe, die ein personhaftes Gegenüber verlangt. Die Kritik daran muß auf das Ungenügende und allzu Anthropomorphe hinweisen, wie es schon im ersten Ansatz „Gott ist die Liebe" vorliegt.

Aus der Theologie des 19. Jh. kommt zunächst *Anton Günther* zu Wort (123–164). Sein Anliegen wird auch nach der positiven Seite hin gewürdigt, die Kampfansage gegenüber den zeitbedingten Irrtümern des Pantheismus und Agnostizismus, wodurch dann eine „Aussöhnung der sogenannten Weltweisheit mit der Gottesgelehrtheit des positiven Christentums, des Schulaxioms mit dem kirchlichen Dogma" erreicht werden sollte. Die im Anschluß hieran vorgebrachten richtigen Einsichten und brauchbaren Hinweise werden von S. voll und ganz anerkannt, aber „die eigentlichen Spekulationen, die Günther dann hierauf aufbaute, um die Trinität zu beweisen, erwiesen sich dagegen als unhaltbarer Wildwuchs des Spekulierens" (190). Insbesondere muß die Schlußfolgerung von der dreisubstantialen Struktur der Gesamtschöpfung (Natur–Geist–Mensch) auf die Dreipersönlichkeit Gottes zurückgewiesen werden, weil sie schon im Ansatz verfehlt ist und konsequent zu einem Tritheismus gelangen würde. Jedoch weicht der Verf. von der für gewöhnlich vorgetragenen Interpretation Günthers ab, die in einer psychologischen Spekulation über das menschliche Selbstbewußtsein die tragende Grundlage erblickt; Günther soll vielmehr eine kosmologische Betrachtung der „Dreisubstantialität" zum Ausgangspunkt genommen haben (163). Welche von den beiden Deutungen die richtige ist, bedarf wohl noch einer genaueren Analyse der ungemein, auch dem Ausdruck nach schwierigen Texte des eigenwilligen Denkers und seiner etwa vorhandenen Entwicklung.

Dem Urteil über Günther folgt ein Kapitel über den in etwa geistesverwandten *Jakob Frohschammer* (165–180), der indes bei weitem nicht an die Bedeutung und den Einfluß Günthers heranreicht. Die Gegensätze wie die Ähnlichkeiten werden klar hervorgehoben, und weil es an Vorarbeiten fehlte, mußte S. selbständig vorangehen. Auch die Werte in dem System Frohschammers sind nicht übersehen; denn er wollte, von einem hohen Wahrheitsethos getrieben, den abstrakten Formalismus überwinden und eine christliche Philosophie aufbauen, die an die konkrete Wirklichkeit anknüpft und den Problemen der modernen Wissenschaften offen gegenübersteht. Noch stärker als bei Günther zeigt sich bei ihm die Verachtung für die (leider von beiden zu wenig bekannte) Scholastik. Den eigentlichen Trinitätsbeweis versuchte er nicht mit Hilfe einer rein natürlichen Vernunft, sondern mit der Unterstützung der konkreten, von den geistigen Strömungen der Zeit abhängigen und somit historisch gebildeten Vernunft

durchzuführen. Das Ergebnis konnte freilich dann nichts anderes als eine sehr ungenaue Wiedergabe der psychologischen Trinitätsanalogie sein. Als Ausgangspunkt ist die innere, metaphysisch notwendige Dreiheitskonstitution alles Seienden genommen, z. B. im Anorganischen die der drei Dimensionen, beim Menschen Sein, Erkenntnisvermögen und Wille (173). Als charakteristisch betrachtet S., daß „Frohschammer sehr deutlich zwischen der notwendigen Wahrheit der immanenten Trinität und der freien geschichtlichen, nicht deduzierbaren Wahrheit der christlichen Heilsökonomie unterschied" (190).

Obschon die Thesen Frohschammers nicht sonderlich nachgewirkt haben, sind gerade sie zum Anlaß für das Einschreiten der kirchlichen Autorität geworden. Darum schließt beim Verf. ein eigenes Kapitel die Darlegungen ab: „Zur Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes über die Erkenntnis der übernatürlichen Geheimnisse" (181–185). Dafür kommen zur Besprechung das Breve Pius' IX. „Gravissimas inter" und das Erste Vatikanum. Hier war das meiste gut und deutlich gesagt, und nur an einen einzigen Punkt sollen einige Fragen geknüpft werden. S. deutet die beiden Verlautbarungen so: „Es wurden nicht die Mysterien im eigentlichen Sinne aufgezählt, sondern es wurde lediglich festgehalten, daß es in der übernatürlichen Erkenntnisordnung . . . solche Mysterien gibt. Daher stellt das Verfahren, das in den meisten der älteren Handbücher der Dogmatik eingeschlagen wurde, um die rationale Unbeweisbarkeit der Trinität theologisch nachzuweisen, und das sich dabei einfach auf die Definition des Vatikanums I stützte, wohl eine ziemliche Vereinfachung und Vergröberung jener Aussagen dar. Es wurde so geschlossen: definiert ist, daß es Mysterien im strengen Sinne gibt; das größte und erhabenste Mysterium aber ist gewiß Gott selber; also ist wenigstens implizit die Dreifaltigkeit als ein Mysterium im strengen Sinne definiert. Bei diesem Schlußverfahren wird nicht genügend beachtet, daß es dem Konzil nicht einfach nur um irgendwelche Geheimnisse ging, ... sondern um die Geheimnisse, die zugleich die übernatürliche Heilsökonomie konstituieren" (184). Und nun unsere Fragen: Ist die „immanente" Trinität nicht in der „ökonomischen" Trinität impliziert, was der Verf. selbst bald darauf zugibt (185)? Weiter: Muß man bei der katholischen Deutung einer Definition nicht allein den unmittelbaren Anlaß beachten, sondern auch das Verständnis der kirchlichen Überlieferung, die seit jeher das Trinitätsgeheimnis in sich als das höchste Geheimnis angesehen hat? Warum sollten wir deshalb nicht fernerhin von einer (implizierten) Definition auch der immanenten Trinität sprechen dürfen?

Trotz der in dem einen oder dem anderen Falle geäußerten Bedenken stellt sich das ganze Werk als eine überaus verdienstliche Leistung dar. Zumal die ständige Verbindung von positiver und spekulativer Theologie auf einem schwierigen Gebiet imponiert. J. Beumer, S. J.

Schneyer, Johannes Baptist, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters* (BeitrGPhThMA, Bd. XLIII). I. Bd., H. 1: Autoren A–D. 1973, 2., verbess. u. erg. Aufl. (IX u. 830 S.) kt. 145.– DM; II. Bd., H. 2: Autoren E–H. 1970 (IV u. 836 S.) kt. 138.– DM; III. Bd., H. 3: Autoren I–J. 1972 (IV u. 886 S.) kt. 148.– DM; IV. Bd., H. 4: Autoren L–P. 1972 (IV u. 876 S.) kt. 148.– DM. Münster, Aschendorff.

Es ist ein gewaltiges Werk, das der durch seine Forschungen zur Predigtliteratur schon rühmlich bekannte Verf. in Angriff genommen hat. Bisher liegen die vier angezeigten Bde. vor, und sicher werden mindestens noch zwei weitere folgen. Da die Predigten für die Erfassung des mittelalterlichen Gedankengutes unentbehrlich sind, ist der Nutzen des Werkes groß.

Aber groß waren auch die Schwierigkeiten, die Sch. überwinden mußte. Schon die Beschaffung des verstreut gedruckten und noch mehr die des ungedruckten Materials bedeutete keine Kleinigkeit. Zudem mußte bei sehr vielen Predigten erst die Verfasserfrage und damit die Entscheidung über die Echtheit oder Unechtheit geklärt werden. Auch das war nicht immer leicht zu bestimmen, ob ein literarisches Teilstück in einem Sammelwerk wegen des vorliegenden Aufbaues nach Art einer Predigt einen Platz in der Zusammenstellung erhalten sollte oder nicht. Der Verf. hat hier des Guten eher etwas zuviel getan, weil z. B. die Collationes Bonaventuras zum Hexaemeron aufgenommen worden sind. Selbst die unterschiedliche Schreib-

weise der Namen brachte es mit sich, daß gelegentlich Bedenken entstehen konnten; hier hat sich Sch. gut durch zahlreiche Verweise geholfen, obschon ein gewisser Mangel an Konsequenz nicht zu verkennen ist, wenn z. B. ein Bertholdus de Ratisbona unmittelbar einem Bertholdus Metensis folgt (I, 472 f.). Dagegen läßt sich die Beschränkung des gewählten Zeitraumes durchaus rechtfertigen (1150–1350); denn somit sind die Predigten der Hochscholastik mit einigen wichtigeren Vor- und Ausläufern wesentlich erfaßt.

Die Grundsätze, die Sch. bei der Abfassung seines Sammelwerkes leiteten, werden uns in der Einleitung (I, 1–32) vorgelegt und verteidigt. Demgemäß wird eine Art von Bestandsaufnahme der lateinischen Predigten des Hochmittelalters mit Angabe der behandelten Themen, der Textinitien und zumeist auch der Schlußworte angestrebt. Selbst anonyme Sermones sind nicht ausgeschlossen und durch die Eigenart ihrer Verfasser (Zugehörigkeit zu einem Orden, einer Universität oder einem Konzil u. dgl., sonst in der Reihenfolge der Bibliotheken) gekennzeichnet. Am Anfang einer jeden Liste, wobei für die Initien ein charakteristisches Wort den Abschluß bildet, stehen die Angaben über den Autor und womöglich dazu über die einschlägige Literatur. Im Anschluß an die als authentisch gesicherten Predigten werden noch die zweifelhaften und die irrtümlich dem betreffenden Autor zugeschriebenen beigebracht. Am Ende eines jeden Artikels finden sich die nicht zu unterschätzenden Mitteilungen bezüglich der evtl. vorhandenen Handschriften. Die Anordnung der in jedem Einzelfall angeführten Predigten erfolgt gemäß dem Inhalt der Themen und ihrer Behandlung (T = Sermones de Tempore, S = Sermones de Sanctis, C = Sermones de Communi Sanctorum et de occasionibus), und innerhalb dieser Gruppen gibt eine fortlaufende arabische Zahl nähere Auskunft über den betreffenden Gegenstand (z. B.: T1 = Dominica prima adventus, S1 = Sermo de S. Andrea usw., also immer in der Reihenfolge des Kirchenjahres). Der Benutzer des Repertoriums findet also meistens mühelos das, was er gerade sucht. Man wird auch Verständnis aufbringen können für das von Sch. angewandte Abkürzungsverfahren, das er so beschreibt: „Da wir uns bei der Anlage eines Repertoriums nur auf die Themen und die Textinitien stützen, müssen wir uns im allgemeinen damit begnügen, abweichende Textinitien unter dem gleichen Thema anzuführen, ohne feststellen zu können, ob es sich um die gleiche oder um verschiedene Predigten handelt. Diese Untersuchungen müssen Spezialarbeiten mit eingehenderen Textvergleichen überlassen werden. Doch beschränken sich diese Ungenauigkeiten – aufs Ganze gesehen – auf einzelne wenige Prediger und Predigtsammlungen“ (28).

Es widerstrebt dem Rezensenten, an dem großangelegten und äußerst verdienstvollen Werk des Verf. kleinlich anmutende Ausstellungen zu machen. Aber einiges soll dennoch gesagt werden, zumal da auch nach dessen Überzeugung (vgl. I, 22 u. 30 f.) keine absolute Vollständigkeit zu erreichen war. Wenn z. B. von Albert dem Großen nicht weniger als 284 Predigten verzeichnet sind (abgesehen von nr. 285–422, wo ein „Pseudo-Albertus“ am Werk gewesen sein soll), so müßte doch eigentlich die Frage nach der Authentizität gestellt werden. Etwas Ähnliches gilt für die 132 Sermones des Antonius von Padua. Gerade die beliebten Prediger leiden unter dem Schicksal, daß ihnen homiletische Werke zugeschrieben werden, die nicht von ihnen stammen. Einen besonderen Fall bietet der Prediger Bonaventura. Sch. bringt zuerst 444 Predigten, dann noch die „Collationes in Hexaemeron“, die „Collationes de decem praeceptis“, die „Sermones de rebus theologicis“ und die „Collationes et annotationes in evangelium S. Johannis“, und damit kommt er auf eine Gesamtzahl von 650, wobei die „Distinctiones de sanctis et de tempore s. Bonaventurae et aliorum Fratrum Min.“ nicht mitgerechnet sind, und erst recht nicht die „Sermones excerpti ex operibus s. Bonaventurae (?) de festis et de sanctis“, wodurch die Totalziffer bis 932 steigen würde. Hier hätte sich der Verf. die Arbeit erleichtern und auch Raum einsparen können, wenn einfach auf die maßgebende Quaracchi-Ausgabe verwiesen wäre, evtl. mit Zusätzen und auch mit Fragezeichen bei den Predigten, gegen die Bedenken erhoben worden sind. Zu den letztgenannten gehört bestimmt ein Sermo zum Feste Mariä Himmelfahrt (bei Sch. nr. 432), vielleicht auch eine Predigt am Feste des heiligen Franziskus (bei Sch. nr. 400). Siehe dazu meine neueste Arbeit: Die Predigten des heiligen Bonaventura, ihre Authentizität und ihr theologischer Gehalt (S. Bonaventura II [Rom 1974] 447–467).

Und noch eine letzte Frage: Sind die Druckausgaben der mittelalterlichen Predigten alle erfaßt? Die Antwort wäre wichtig für den, der nicht so leicht Zugang zu den handschriftlichen Quellen hat. Wenigstens *ein* Beleg sei hier beigebracht, der eine Lücke bei Sch. erkennen läßt: Die Parallele Maria – Kirche nach einem ungedruckten Sermo des Gottfried von St. Viktor (RechThAncMéd 27 [1960] 248–266). Es handelt sich dabei um die Marienpredigt (Paris Maz. lat. 1002), die von Sch. unter Godefridus de Britolio nr. 15 (S.65) angeführt wird (II, 204). Wahrscheinlich kann eine genauere Durchsicht der einschlägigen Zeitschriften noch eine größere Anzahl von Beispielen zutage fördern. Zur Entschuldigung des Verf. soll indes auch das eine nicht vergessen werden, daß bis jetzt ein Gesamtverzeichnis der literarischen Werke des Mittelalters fehlt, in dem die überall verstreuten Editionen vereinigt wären.

In dem letzten Band nehmen der Franziskaner Servasanctus de Faenza (376–399) und Thomas von Aquin (579–627) einen wichtigen und raumfüllenden Platz ein. Es ist schade, daß bei beiden die vordringliche Frage nach der Authentizität der ihnen zugeschriebenen Predigten noch nicht bis zum Letzten beantwortet werden kann. Aber Sch. verweist auf die Untersuchungen, die sich bisher mit diesem Thema befaßt haben. Noch schwieriger, ja in vielen Fällen geradezu unmöglich wäre es, den richtigen Verfasser festzustellen, wenn einmal die Zuweisung an einen bekannte Prediger (wie Servasanctus oder Thomas) nicht mehr aufrechterhalten werden kann.

Mit dem schuldigen Dank an den unermüdlich tätigen Verf. läßt sich gut die Bitte verbinden, er möge nach der glücklichen Vollendung seines Werkes noch einen Ergänzungsband herausgeben, in dem die etwa notwendigen Zusätze vereinigt wären und zu dem auch andere Forscher ihre Beiträge liefern könnten. Denn es geht selbstverständlich weit über die Arbeitskraft eines einzelnen, auf einem so ausgedehnten Gebiet auch nur annähernd vollständig zu sein. J. Beumer, S. J.

Albrecht, Barbara, *Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs.* I. Bd.: *Durchblick in Texten.* 8° (270 S.) 25,– DM; II. Bd.: *Darstellung.* 8° (380 S.) 34.– DM. Einsiedeln 1972/73, Johannes-Verlag.

Adrienne von Speyrs Leben und Werk sind bis heute weitgehend unbekannt geblieben, obwohl viele ihrer Schriften und einige Bücher über sie erschienen sind. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß A. nun eine breit angelegte, mit großer Sorgfalt und innerem Verständnis geschriebene zweibändige Einführung in ihr Werk vorgelegt hat. Die „Einführung" ist „der Versuch, die Aufmerksamkeit der theologisch Kundigen hinzulenken auf das verborgene Werk einer begnadeten Frau unserer Tage" (Bd. 2, 294). Der Leser stößt in beiden Bänden auf eine Fülle wertvollster theologischer Einsichten, die geeignet sind, zur Blutauffrischung der heutigen Theologie beizutragen. Gleichwohl wird er mehrfach mit Mitteilungen konfrontiert, die sehr außergewöhnlich, wenn nicht gar befremdlich wirken. Nur ein Beispiel: die „Versetzungen", auf die A. freilich sehr zurückhaltend hinweist (Bd. 2, 56 f.). Hans Urs von Balthasar, der Leben und Werk der 1967 verstorbenen Basler Ärztin, Konvertitin und Gründerin eines Säkularinstituts wie wohl niemand sonst kennt und als höchst bedeutsamen Auftrag Gottes für die Kirche deutet, mahnt selbst den Urteilenden zur Zurückhaltung: „Mancher Leser, der diese Aufzählung außergewöhnlicher Charismen gelesen hat, wird beunruhigt sein. Er wird mit vollem Recht sein Urteil über die Echtheit solcher Phänomene suspendieren, wenigstens bis die Kirche sich darüber ausgesprochen hat. Ich kann ihm nur raten, es zu tun und sich bis dahin aller überstürzten Stellungnahmen im einen Sinn wie im andern Sinn zu enthalten" *(H. U. v. Balthasar,* Erster Blick auf Adrienne von Speyr [Einsiedeln 1968] Johannes-Verlag, 85). Der Rez. hat die – in A.s „Einführung" mit Zurückhaltung erwähnten, gleichwohl in A. v. Speyrs Leben in großer Zahl vorfindlichen – „außergewöhnlichen Charismen" im Auge, wenn er sich gegenwärtig nicht in der Lage sieht, ein abschließendes Urteil über A. v. Speyr zu fällen. Das hindert ihn aber keineswegs, das, was die Autorin nun in den zwei Bänden vorgelegt hat, für sehr bedenkenswert zu halten.

Der I. Bd. bietet ein Gefüge von über 300 Texten, die A. aus dem Werk A. v. Speyrs ausgewählt hat. Sie hat sie entsprechend den inhaltlichen Schwerpunkten ihrer Theologie geordnet. Diese Schwerpunkte sind gleichzeitig die der

überlieferten Glaubensbekenntnisse. Freilich entspricht es dem Auftrag A. v. Speyrs, die Glaubenswelt mit neuen, unverbrauchten Augen zu sehen. Das theologische Werk, das sie hinterlassen hat, ist bei aller Eigenständigkeit dennoch formal wie inhaltlich in hohem Maße dem zentralen Gegenstand der christlichen Theologie angeglichen: dem Offenbarungs- und Erlösungshandeln des trinitarischen Gottes. In der Einleitung zum I. Bd. stellt die Autorin die wichtigsten formalen Eigenschaften der Theologie A. v. Speyrs zusammen; die Texte selbst bestätigen A.s Hinweise.

A. v. Speyrs Theologie ist eine katholische. In ihrer Offenheit und ihrem Bemühen um Universalität spiegelt sie die Katholizität der Glaubenswelt selbst. Jede Einzelwahrheit weist über sich hinaus und ist eingeordnet in den Gesamtzusammenhang. Das Je-mehr und Je-größer der trinitarischen Liebe, dem A. v. Speyr begegnet ist, zeigt sich in ihrer Theologie darin, daß sie sich von vornherein vor jeder abschließenden Systematik hütet. Ihre Theologie ist eine geistliche Theologie. Sie entspringt aus einem einzigen theologischen Grundakt: aus dem kontemplativen Gebet, d. h. aus der gehorsamen und dankbaren Entgegennahme des Wortes und Werkes Gottes, welche Entgegennahme sogleich ihre ganze Existenz in Anspruch nimmt. Die Theologie, die die Basler Mystikerin hinterlassen hat, hat – entsprechend den Proportionen des Ganzen der Glaubenswirklichkeit – eine deutliche Mitte: Gott als trinitarische Liebe. Es ist das wohl eindeutigste Merkmal ihres theologischen Denkens, daß sie jede Glaubensaussage als eine Explikation dieser trinitarischen Liebe von Vater, Sohn und Geist auszulegen sich bemüht. Gott als dreieinige Liebe ist Gott als Leben, als Dynamik, als Je-mehr, Je-größer, als (absteigende) Bewegung. Eine Theologie, die diesem Gegenstand entsprechen möchte, muß selbst eine dynamische sein, die das Komparativische und Über-sich-hinaus-Drängende sichtbar werden läßt. Aus der Konzentration der Theologie auf die trinitarische Lebens- und Liebesbewegung ergibt sich für A. v. Speyr auch deren „objektiver" Charakter. Es geht ihr nicht um die Beschreibung subjektiver Seelenzustände, sondern um die Darstellung dessen, was dem Blick-von-sich-weg auf den theologischen Gegenstand hin, der das Ereignis der Erlösung und Offenbarung selbst ist, sich zeigt. Als kontemplierende, entgegennehmende ist A. v. Speyrs Theologie weiter eine marianisch-kirchliche. Sie schwingt ein in den Grundakt Mariens: das vorweg grenzenlose Jawort, und unterstellt sich der ständigen Prüfung durch das kirchliche Amt, das ihr in ihrem Beichtvater gegenwärtig war. A. v. Speyrs Theologie ist schließlich in dem Sinne eine experimentelle und existentielle, daß in ihr stets wahrnehmbar ist, daß die Verfasserin in einem außergewöhnlichen Maße selbst in die Nachfolge Christi eingelassen war.

Das bisher Gesagte läßt sichtbar werden, daß A. v. Speyr sich in ihrem theologischen Denken drei herausragenden Aufträgen in der Geschichte der Kirche besonders verpflichtet gewußt hat: Maria, Johannes und Ignatius von Loyola. Ihre Theologie ist marianische Theologie, sofern der marianische Gehorsam nicht nur einer ihrer zentralen Gegenstände, sondern auch ihr eigener theologischer Grundakt ist; denn ihre Theologie ist erwachsen aus der Kontemplation. Ihre Theologie ist johanneische Theologie, sofern sie jede Glaubensaussage auf die trinitarische Liebe hin transparent zu machen versucht. Schließlich ist ihre Theologie eine ignatianische, sofern sie die Dynamik des Je-mehr der trinitarischen Lebensbewegung sowie die Nachfolge des Gekreuzigten durch die Christen lebt und reflektiert.

Kam im I. Bd. A. v. Speyr in den ausgewählten Texten selbst zu Wort, so enthält der II. Bd. eine zusammenfassende Darstellung ihres theologischen Werkes aus der Feder A.s, die das Werk gründlich kennt und mit Einfühlungsgabe und Klarheit beschrieben hat. Es kann nun hier nicht darum gehen, den Reichtum des II. Bd.s noch einmal auszubreiten. Nur einige inhaltliche Schwerpunkte seien genannt. Der Leitbegriff ist der der „Sendung". „Die Fülle der Sendungen" – so überschreibt A. das umfangreichste und zentrale Kapitel, in dem sie A. v. Speyrs Theologie expliziert. Der Vater ist der Ursprung aller Sendung. Der Sohn ist Gesendeter. Im Dienste seiner Sendung steht die Sendung Marias. Die Mitte der Sendung des Sohnes liegt im triduum mortis. Der Geist ist gesendet, um die Einheit aller Sendungen und Bewegungen zu bezeugen und zu bewahren. Der Hl. Geist ist der Geist der Kirche und der Christen in ihr. Er ermöglicht sowohl ihr sakramentales wie ihr charismatisches Dasein.

Der trinitarische Gott in der Fülle seines Lebens ist der primäre Gegenstand der Theologie A. v. Speyrs. Das trinitarische Leben ist Bewegung der Liebe. Ursprung und Ziel allen Lebens ist der Vater, dessen Rolle neu und tiefer zu sehen zum besonderen theologischen Auftrag A. v. Speyrs gehört (vgl. Bd. II, 68; 75; 90). Sie weist darauf hin, daß der im Offenbarungs- und Erlösungsgeschehen primär Handelnde der Vater ist. Das wirkt sich besonders deutlich in ihrer Sicht der Passion und des Kreuzestodes des Sohnes aus. A. v. Speyr beschreibt die verschiedenen Rollen, die der Vater, der Sohn und der Hl. Geist in diesem Ereignis spielen. Nur angemerkt sei, daß sie damit in eine unmittelbare Nähe von Positionen kommt, wie sie in der evangelischen und katholischen systematischen Theologie gegenwärtig zur Diskussion stehen: in der trinitarischen Kreuzestheologie J. Moltmanns, E. Jüngels, H. Mühlens, H. U. v. Balthasars u. a. – ein Sachverhalt, auf den A. mit Recht hinweist (Bd. II, 158 Anm. 16).

Das Spezifische an der Kreuzestheologie A. v. Speyrs aber liegt darüber hinaus in ihrer Karsamstagstheologie, konkreter: in ihrer vertieften Sicht des Abstiegs des Sohnes zur Hölle (Bd. II, 135–148). Die Hölle ist die Erfahrung der völligen Verlassenheit des Sohnes durch den Vater. Der Sohn, dem diese Erfahrung durch den Vater zugemutet wird, trägt zum Karsamstagsgeschehen nur das Geschehenlassen, den grenzenlosen Gehorsam dem Vater gegenüber bei. A. v. Speyr deutet die Karsamstagserfahrung des Sohnes bisweilen in Kategorien der Beichte, deren sakramentale, kirchliche Gestalt in diesem Hiatus zwischen Karfreitag und Ostern entspringt (Bd. II, 132; 140; 181 ff.), manchmal auch in solchen der Eucharistie (ebd. 116 ff.; 189 ff.).

Ohne Zweifel sprengt die Theologie A. v. Speyrs die Grenzen des Gewöhnlichen und Üblichen. Um so bedeutsamer ist es, daß sie selbst ihre Einsichten Kriterien unterworfen hat, um sie so auf ihre Echtheit und Kirchlichkeit hin zu prüfen. Die Autorin hat diese Kriterien dargestellt (Bd. II, 60–64). Sie heißen Indifferenz, Wille zur Objektivität, Bereitschaft zum Dienst.

Das Werk A. v. Speyrs kann die heutige katholische Theologie inhaltlich anregen und sie vor allem daran erinnern, daß sie ihre spirituelle Dimension ernst zu nehmen hat. Das kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Werk der Basler Mystikerin auch seine Einseitigkeiten hat. Die wichtigste dürfte darin liegen, daß hier die Erfahrungen und Fragen der Menschen, die heute unausweichlich in einer technisch-wissenschaftlichen Zivilisation leben, nicht ausdrücklich genug ins theologische Denken einbezogen werden. A. dürfte auch diesen Mangel im Auge haben, wenn sie schreibt: „Der Begriff ‚Geschichte' taucht bei ihr kaum auf, obwohl sie das Gemeinte in ihren Aussagen über die heilsbedeutsame irdische Zeit des Herrn und die Nachfolge Christi in der Zeit durchaus sieht und intensiv erörtert. Aber die Ewigkeit und entsprechend der Himmel und – ausgezogen wiederum bis in den Bereich des Soteriologischen – das, was ‚schon jetzt' ist, dominiert über die vergängliche Zeit, die Erde und das noch Ausstehende, zu Ersehnende, das, was ‚noch nicht' ist" (Bd. II, 93). – B. Albrechts „Eine Theologie des Katholischen" kann allen empfohlen werden, die sich einen Einblick in das breite, weitgehend noch unbekannte Werk A. v. Speyrs verschaffen und ein Exempel spiritueller Dogmatik kennenlernen möchten. W. Löser, S. J.

Küng, Hans (Hrsg.), *Fehlbar? Eine Bilanz.* 8° (528 S.) Zürich–Einsiedeln–Köln 1973, Benziger. Br. 32.– DM.

Die ersten 300 S. des umfänglichen Bandes werden von Küngs Antwort an K. Rahner sowie einer Reihe von Artikeln seiner Sekundanten gebildet. Von diesen sei nur auf einige besonders eingegangen. *W. Kasper* behauptet, m. E. nicht ganz zu Recht, die Frage nach den Bedingungen einer „Ex-cathedra"-Entscheidung sei vom I. Vatikanum „geflissentlich ausgeklammert worden" (80); in Wirklichkeit werden diese Bedingungen in der Unfehlbarkeitsdefinition selbst genannt. Zustimmen möchte ich dagegen seinem Hinweis, daß mit einem Minimalismus, der die unfehlbaren Akte und die irreformablen Sätze auf möglichst wenige Fälle beschränken will, nichts gewonnen ist: im Gegenteil, „damit wird die ganze Angelegenheit nur um so mirakulöser" (79). Sein eigener Ansatz vom Gehaltenwerden der Kirche in der Wahrheit unterscheide sich von Küngs Auffassung dadurch, daß er, Kasper, Satzwahrheit und Gehaltenwerden in der Wahrheit in innerer Zuordnung zueinander sehe (85). Da-

durch glaube er, der „hoffnungslosen Engführung" auf einzelne und isolierte a priori als irrtumslos garantierte Satzwahrheiten entgangen zu sein (86). – *H.-E. Hengstenbergs* Argumentation, daß ein Satz über alle unfehlbaren Sätze nicht wiederum unfehlbar sein könne (217), ist logisch nicht einsichtig; genauso könnte man sagen, daß ein Satz über alle Sätze (z. B. daß jeder Satz aus Subjekt und Prädikat besteht) nicht wiederum ein Satz sein kann. – *H. Häring* erörtert die Möglichkeit der Verifikation von Glaubenssätzen. Er weist gut das gegenseitige Angewiesensein von Verifikation durch Menschlichkeit (Orthopraxie) und Verifikation am historischen Ursprung auf (244). – *O. H. Pesch* stellt seine Überlegungen unter die sehr bedenkenswerte Frage, wie der Christ „zu einer solchen Art der Zustimmung findet, die einerseits weiß, daß er sich seinen Glauben nicht selber sagt, sondern ihn aus der kirchlichen Lehrüberlieferung empfängt, und die anderseits durch sachgemäße Kritik dazu beiträgt, daß die kirchliche Lehrformulierung Dienst am Glauben *bleibt* und nicht zum doktrinären Kommando wird" (251). – *F. Böckle* zeigt, daß die spezifische Lehrkompetenz der Kirche im Bereich der Moral in der Anwendung des Glaubens auf das sittliche Leben besteht, wobei die Offenbarung die kategorialen Strukturen der Sittlichkeit nicht verändert, sie aber vertieft und klärt (303).

Auf weiteren fast 200 S. zieht K. selbst Bilanz, insbesondere in Auseinandersetzung mit dem von Rahner herausgegebenen Sammelband „Zum Problem Unfehlbarkeit". K. erinnert daran, daß er seine Grundthese bereits in „Strukturen der Kirche" (1962) vertreten habe; aber damals habe sich kein namhafter Theologe in bezug auf diese Frage geregt. „Nachdem bei den Verantwortlichen sanftere Töne nicht angekommen waren, mußte schließlich der Wecker rasseln!" (325) K. geht sodann ausführlich auf die Frage seiner eigenen „Katholizität" ein (337–340); der von ihm angegriffenen „römischen" Lehre dagegen bestreitet er die wirkliche Katholizität (340, 347). Er weist die m. E. tatsächlich falsche Auffassung einer Reihe seiner Kritiker, aber auch seiner eigenen Sekundanten zurück, die die Unfehlbarkeit nicht als Eigenschaft von Sätzen, sondern allein von Personen bzw. Akten verstanden wissen wollen (353). Zusammenfassend erklärt er, seine positive These vom Erhaltenwerden der Kirche in der Wahrheit habe weite Zustimmung gefunden. Dagegen habe kein einziger Theologe in der bisherigen Debatte den Beweis für die Möglichkeit garantiert unfehlbarer Sätze zu führen vermocht (383).

K.s Bilanz scheint mir zunächst ein profundes Mißverständnis zu beseitigen, das fast allgemeine Verbreitung gefunden hat. Bei seiner Leugnung garantiert unfehlbarer Sätze anerkennt er gleichzeitig, daß ein Konzil – und dann wohl auch der Papst – durchaus verbindlich, ja in entscheidenden Fragen mit letzter Verbindlichkeit sprechen können. „Es ist jene letzte Verbindlichkeit, die nur von der Wahrheit her kommen kann, hinter der Gott selber steht: von der christlichen Botschaft her, die in einer bestimmten Situation ein langes Diskutieren und Differenzieren nicht mehr erlaubt, sondern, wie dargelegt, ein vollgültiges und unbedingtes Ja (unter Umständen auf Leben und Tod) herausfordern kann" (452). Hier ist offenbar durchaus nicht nur die Verbindlichkeit einer pragmatischen Sprachregelung gemeint, sondern schlechthinnige Glaubensgewißheit, in der schlechthin Verläßliches geglaubt wird. Diese Möglichkeit bestreitet K. also nicht. Aber was meint er dann genau, wenn er zugleich „garantiert unfehlbare Sätze" ablehnt? Er selbst versteht sie als Sätze, die „nicht nur nach Prüfung (im nachhinein, a posteriori) als wahr angenommen werden sollen, sondern wegen eines besonderen Beistandes des Heiligen Geistes als von vornherein (a priori) wahr, so daß sie also gar nicht falsch sein können und an sich der nachträglichen Überprüfung oder Verifikation nicht bedürfen" (379); oder anders gesagt handelte es sich um Sätze, bei denen man von vornherein voraussetzen müßte, daß sie wahr sind, nur weil sie von einer bestimmten Instanz unter bestimmten Bedingungen formuliert worden sind (391). Ob und wieweit ein Satz wahr ist, ist nach K. immer an der Wirklichkeit selbst zu bemessen (50). Verbindlichkeit kann nicht auf irgendeiner willkürlichen oder gewalttätigen Setzung beruhen, sondern immer nur von der Wahrheit her kommen (394). Das ist K.s eigentliches Anliegen.

Mir scheint dennoch, daß der Verf. dabei das Kind mit dem Bade ausschüttet. Die Wahrheit, um die es in *als Glaubenssätze verstehbaren Sätzen* geht, läßt sich nicht außerhalb und getrennt von diesen Glaubenssätzen selber vorführen. Daß Gott den Menschen mit der Liebe annimmt, in der er seinem eigenen Sohn zugewandt ist, ist nicht außerhalb des Glaubens an das Wort, in dem es verkündet wird, erfahrbar. Ich kann also die Verkündigung nicht mit einer außerhalb ihrer liegenden Wirklich-

keit vergleichen, sondern ich kann sie nur bei ihrer eigenen inneren Stimmigkeit behaften und daran prüfen. Läßt sie sich von ihrem Inhalt her als Wort Gottes verstehen? Jeder angebliche Glaubenssatz ist an dem zu prüfen, was er sagt. Negatives Kriterium dafür ist, daß nichts geglaubt werden kann, was der ihre Autonomie wahrenden Vernunft widerspricht. Positiv muß gewahrt bleiben, daß nur das geglaubt werden kann, was man nicht von sich aus entwerfen kann, sondern wofür man auf eine Tradition angewiesen ist (vgl. oben O. H. Pesch). In diesem Sinne sind *als* Glaubenssätze verstehbare Sätze (in denen es also um die eigene Anteilhabe am Gottesverhältnis Jesu geht), die dennoch falsch wären, gar nicht herstellbar. Der Beistand des Hl. Geistes besteht dann nicht in einer von außen hinzukommenden Hilfe, sondern *in* sachgemäßer Glaubensverkündigung wird der Hl. Geist überliefert, und Glauben im Vollsinn ist das Erfülltsein vom Hl. Geist. Die christliche Überlieferung sagt von solchem Glauben: „fidei non potest subesse falsum." Alle weitere Unfehlbarkeit, die etwa der Kirche als ganzer oder Amtsträgern in ihr verliehen ist, ist vom Wesen des Glaubens selbst abgeleitet und von daher zu verstehen. Man kann dann keineswegs mehr zur Annahme beliebiger Behauptungen verpflichtet werden, und zwar ganz schlicht deshalb nicht, weil es beim besten Willen gar nicht möglich ist, beliebige Aussagen als Glaubensaussagen im Sinn reinen Glaubens zu verstehen. Dazu, eine Wahrheit als Glaubenswahrheit vorzulegen, gehört allerdings unendlich viel mehr, als nur zu behaupten, man müsse sie glauben. Eine Glaubenswahrheit muß die nachprüfbare Bedingung erfüllen, daß sie, wenn überhaupt, dann nur „aus sich" wahr sein kann und sich jedem anderen Verständnis entzieht. Weltliche Wahrheit dagegen läßt sich an auch außerhalb der Aussage begegnender Wirklichkeit verifizieren. Mit diesen Hinweisen beansprucht der Rez. gegen K., daß in der katholischen Theologie auch in einem vernünftigen Sinn von „unfehlbaren Sätzen" die Rede sein kann. Sie sind nicht ungeprüft zu übernehmen, sondern gerade daraufhin zu überprüfen, ob sie sich tatsächlich als solche Sätze verstehen lassen, als die sie behauptet werden. Alle wirklichen Glaubenssätze sind dieser Art. Mag diese Auffassung auch nicht mit der von K. angeprangerten „römischen" Theologie übereinstimmen, so tröstet mich doch seine Bemerkung, auch ich dächte „völlig traditionell" (382).

Es mag hier die Frage entstehen, ob denn in dieser Sicht die nach katholischer Lehre unabdingbare Autorität des Amtes gewahrt bleibt. Ich verstehe diese Autorität nicht als einen zusätzlichen, zum Wesen des Glaubens kraft positiver Willensäußerung Jesu hinzukommenden Sachverhalt, sondern meine, daß sie bereits im Wesen des Glaubens selbst impliziert ist. „Der Glaube kommt vom Hören" (Röm 10, 17). Nichts kann geglaubt werden, worauf man von sich aus verfällt, anstatt konstitutiv darauf angewiesen zu sein, es gesagt zu bekommen (und umgekehrt ist nur eine solche Verkündigung für den Glauben verbindlich, der man anders als im Glauben nachweislich nicht gerecht werden kann, sondern die nur geglaubt werden kann). Dieser Satz nun gilt nicht nur für den einzelnen Gläubigen, sondern auch *für die Kirche als ganze*. Daß der Glaube auch für die Kirche als ganze noch immer vom Hören kommt, findet seinen Ausdruck in der Institution eines besonderen Lehramtes. Aber dieses hat der Kirche als ganzer keinen anderen Glauben zu verkünden als den, den die Kirche der Welt zu verkünden hat. Das besondere Lehramt überbietet nicht den Lehrauftrag aller Gläubigen, sondern ist streng notwendig als *Dienst an der Unüberbietbarkeit* eben dieses Lehrauftrags aller. Denn wenn die Einsicht verlorenginge, daß auch der Glaube der ganzen Kirche noch immer vom Hören kommt, wäre der Glaube selbst verloren.

Den Schluß des Buches bildet u. a. ein Briefwechsel zwischen der „Sacra Congregatio pro doctrina fidei" und dem Hrsg. Den formalen Einwänden K.s gegen das Verfahren (keine Einsicht in die Akten, Geheimhaltung des „relators pro auctore", einseitige Fristen usw.) wird man vermutlich Recht geben müssen.

P. Knauer, S. J.

# Umschau

## 1. Exegese. Bibelwissenschaft

Léon-Dufour, Xavier (Hrsg.), Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur. Ins Deutsche übertr. von *G. Haeffner* und *H. Schöndorf*. 8° (365 S.) München 1973, Kösel. 35.– DM. – Nun liegt die Dokumentation einer lehrreichen Tagung der Association catholique française pour l'étude de la Bible vom September 1969 in Chantilly bei Paris auch in deutscher Sprache vor. Dem unermüdlichen Anreger P. Léon-Dufour gebührt Dank für alle Bemühungen, Exegeten, Sprachwissenschaftler und Psychologen an einen Tisch zu bringen. Die Absicht des Kongresses in Chantilly war es, einen Schritt vorwärts zu tun bei dem Versuch, Exegese und Hermeneutik wieder glaubwürdig zu verbinden. Der Sinn, den ein Bibeltext seinerzeit hatte, soll von innen her mit der Bedeutung verbunden werden, die jener Text heute, auch für jeden einzelnen, gewinnt. Mit den Mitteln der literaturwissenschaftlichen Exegese allein lassen sich die damit aufgetragenen Sprachprobleme jedoch nicht lösen. Deshalb versuchte der Kongreß eine Zusammenarbeit von Fachleuten, die die Exegese mit benachbarten Wissenschaften und verwandten Methoden zu konfrontieren in der Lage waren. Die abgedruckten Vorträge, Arbeitspapiere und Protokolle bedürfen einer den Zusammenhang erklärenden Übersicht. Der Verf. leistet sie in einem ersten Artikel (9–19). – In das Gebiet der Hermeneutik oder der „hermeneutischen Philosophie" führt *Paul Ricoeur* (Prof. für Philosophie an der Universität von Paris-Nanterre) mit zwei Beiträgen. Der erste (19–39) versucht eine grundsätzliche Reflexion über die Möglichkeiten, die Methoden der klassischen Exegese mit anderen, besonders der „strukturalen Methode", zu verbinden: „Vom Konflikt zur Konvergenz der exegitschen Methoden". Der zweite (47–67) bietet die Skizze einer Hermeneutik von Gen 1,1–2,4a. Jener Bibeltext sollte als praktisches Bezugsbeispiel am ersten Tag des Kongresses dienen. Im Anhang des Buches ist noch ein weiterer Grundsatzartikel von P. Ricoeur angefügt, der früher in der Revue de Théologie et Philosophie (1968) veröffentlicht worden war. Er handelt über „Sprache und Theologie des Wortes" (201–221). Ricoeur gibt dann auch die Zusammenfassung der ganzen Tagung (188–199). Für den ersten Tag legt *P. Beauchamp* (Prof. an der Faculté de Théologie SJ Lyon-Fourvière) als Arbeitspapier (40–47) eine Analyse von Gen 1 vor (vgl. sein Buch Création et séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse [Paris 1969]). Er bietet zugleich eine beschreibende Beurteilung der methodischen Arbeitsschritte. Darin nennt er u. a. die Unterscheidung verschiedener Schichten im Text „archäologische oder genetische Methode". Nach einem Arbeitspapier für den zweiten Tag von Léon-Dufour zu Röm 7 (69–73), das bereits Hinweise auf die psychologischen Interpretationen dieses Textes enthält, bringt *A. Vergote* (Prof. an der kath. Universität von Löwen und Direktor des dortigen „Centre de psychologie") einen Beitrag der Psychoanalyse zur Exegese. Er schreibt über die Vorbedingungen beim Exegeten selbst und über „Leben, Gesetz und Ich-Spaltung im 7. Kapitel des Römerbriefes" (73–116). – Die Teilnehmer fragten sich, wie weit diese Methode bei der Auslegung anders gearteter Texte helfe. Der Bibeltext für den dritten Tag war Apg 10,1–11,18. Eine bereits vor dem Kongreß verteilte Auslegung von *E. Haulotte* (Prof. an der Faculté de Théologie SJ in Lyon-Fourvière) besprach die bisherigen exegetischen Methoden und die „strukturale Analyse" dieses Textes; sie ist ebenfalls im Anhang abgedruckt (221–263). *R. Barthes* (Prof. an der Ecole pratique des Hautes Etudes in Paris) legt am Text von Apg 10–11 die „strukturale Erzählanalyse" (nach einem Vorspann

über ihre Entstehung) dar (117–141). *J. Courtès* (Prof. am Grand Séminaire d'Ivry) untersucht entsprechend dem System von A. J. Greimas (vgl. dazu dessen Sémantique structurale [Paris 1966]) das „System mythischer Vorstellungen" in diesem Text (142–147). *L. Marin* (Prof. an der Université de Paris I) entwirft eine strukturale Analyse, zunächst die narrative, darauf die Tiefenstruktur der Erzählung in Apg 10–11 (148–173). In diesen Beiträgen wird eine Forderung der Strukturalisten aufgedeckt, die schon manchen Exegeten beunruhigte, daß nämlich die strukturale Analyse den Anspruch zu erheben scheint, es könne und solle das Forschen nach der Verbindung eines Textes zu seinem Autor und zu seiner Entstehungsgeschichte als unwichtig ausscheiden. In der Auseinandersetzung auf dieser Tagung wurde deutlich, daß herkömmliche Exegese und strukturale Analyse doch auf dasselbe Ziel hingerichtet werden können. Die Vorschläge von P. Ricoeur spielten eine wichtige Rolle bei diesem Versuch, eine „Konvergenz der Methoden" zu diskutieren und zu üben. Der letzte Tag galt mit einem grundlegenden Vortrag von *H. Bouillard* (Prof. am Institut Catholique de Paris) (175–188) und dem bereits genannten Schlußreferat von P. Ricoeur dem Überstieg und der Verbindung der Methoden mit denen der dogmatischen Theologie. Eine Verabsolutierung der strukturalen Methode, wie die einseitige Anwendung der „genetischen" Arbeitsgänge und die Nichtbeachtung der Hermeneutik" wurden gleicherweise abgelehnt. Eine Vermischung der Methoden dürfe nicht stattfinden, vielmehr gelte es, ihre gegenseitige Korrektur und Ergänzung in die Wege zu leiten. – Ein entsprechend gut vorbereiteter und mit so kompetenten Teilnehmern durchgeführter Kongreß über dieses Thema scheint im deutschen Raum noch nicht stattgefunden zu haben. Auskunft zu weiteren Fragen, die im Zusammenhang mit den o. a. Beiträgen auf jener Tagung besprochen wurden, bietet die französische Ausgabe des Werkes, in der eine Zusammenfassung der Diskussionen gegeben wird: jeweils die table ronde und questions supplémentaires zu den einzelnen Tagen. F. Lentzen-Deis, S. J.

Broer, Ingo, Die Urgemeinde und das Grab Jesu. Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament (Studien zum Alten und Neuen Testament, XXXI). 8° (348 S.) München 1972, Kösel. Kt. (masch. geschr.) 58.– DM. – Die Brisanz des Themas braucht kaum hervorgehoben zu werden. B. schränkt seine Untersuchung auf die ntl. Grablegungsgeschichten und -texte ein, womit genügend Stoff für eine umfangreiche Monographie bleibt, auch wenn die im Haupttitel genannte Frage ohne die Behandlung der Auferstehungstexte und Erscheinungsberichte wohl nur unvollkommen beantwortet werden kann. Die selbstgewählte Beschränkung kommt der Gründlichkeit der Analyse zugute. Nach einem kurzen Forschungsbericht versucht B. zunächst mit guten Gründen, den Mk-Bericht von der Grablegung Jesu Mk 15,42–47 als den ältesten diesbez. Bericht zu erweisen. Auf Grund der sich auch hier bewährenden 2-Quellen-Theorie sind die bei Mt und Lk überschießenden Züge als sekundär und für die geschichtliche Rekonstruktion irrelevant auszuscheiden. Innerhalb des Mk-Berichtes hebt sich die Nennung der Frauen in V. 47 als selbständige Tradition ab, die mit der Grablegungsgeschichte in V. 42–46 ursprünglich ebensowenig verbunden war wie die nachfolgende Geschichte von den Frauen am Grab Mk 16, 1–8 (nachgewiesen in dem nicht ganz glücklich überschriebenen 4. Kap.: „Mk 15,42–47 und die Passionsgeschichte"). Das Hauptgewicht liegt so auf Mk 15,42–46 und dem in diesen Versen anzutreffenden Verhältnis von Tradition und Redaktion. Mit Hilfe von Wortstatistik, Stilkritik und inhaltlichen Überlegungen versucht B. einen vormarkinischen Bericht von der Grablegung zu rekonstruieren, der auf S. 173 wiedergegeben wird. Zu ihm gehört die Nennung des Rüsttags sowie des Freitags, ferner Josef von Arimatäa als eines „vornehmen Ratsherrn", sein mutiger Gang zu Pilatus mit der Bitte um die Gewährung des Leichnams Jesu, der Ankauf des Leichentuchs, die Kreuzabnahme und Beisetzung durch Josef in ein Felsengrab. Die übrigen Züge sind markinisch, so etwa die späte Stunde in V. 42, die Erwartung der Gottesherrschaft durch Josef in V. 43 (entsprechend der urchristlichen Tendenz, aus Josef von Arimatäa fortschreitend einen Jünger Jesu zu machen), die Verwunderung des Pilatus über Jesu frühen Tod und die Herbeirufung des Centurions mit dessen Aussage sowie der Gewährung des Leichnams in V. 45 und 46; schließlich das Wälzen des Steines vor das Grab in V. 46 (Vorbereitung der Auferstehungsgeschichte). Der so gewonnene „älteste Bericht" ist nicht frei von Schwie-

rigkeiten und Ungereimtheiten. So weist B. auf das nicht recht geklärte Motiv des Josef von Arimatäa für die Erbittung des Leichnams Jesu hin: warum sollte gerade er darum bitten, zumal jedem Juden an der Beisetzung Hingerichteter vor Sonnenuntergang liegen mußte (der „Rüsttag" verschärft diese Notwendigkeit kaum). Auch der Bericht von der Grablegung (ohne Salbung) bleibt lückenhaft, nimmt man ihn für sich allein. Dennoch wird man an diesem Punkt die historische Frage offenlassen. Weder Apg 13,29 noch Joh 19,31–42 bringen nach B. historisch zuverlässige Varianten oder Ergänzungen. Im ersten Falle kann die Beisetzung Jesu durch die „Bewohner von Jerusalem" als eine bewußt verkürzte Ausdrucksweise des Lukas gewertet werden, der hier also nicht eine von seinem Evangelium abweichende, unabhängige Tradition bringt. Auch die Szene vom Lanzenstich und der geöffneten Seite Jesu sowie die Beisetzung Jesu durch Josef von Arimatäa und Nikodemus in Joh 19,31–42 geben nach B. keine neue historische Information. Bei der ersten Szene rekonstruiert B. zunächst einen vorjohanneischen Bericht, der sich in den Ergebnissen fast wörtlich deckt mit dem rekonstruierten Text von *R. T. Fortna*, The Gospel of Signs (Cambridge 1970) (das Werk war dem Verf. offenbar noch nicht bekannt). Beide betrachten Joh 19,34b–35 als johanneischen Einschub in einen vorjohanneischen Text, wobei Fortna zusätzliche stilkritische Argumente liefert. Zu anderen, im ganzen weniger überzeugenden Ergebnissen war R. E. Brown im 2. Bd. seines Johanneskommentars (gleichfalls 1970) gekommen. Mit seinem Abschnitt über Joh 19,31–42 bietet B. im übrigen eine wünschenswerte Ergänzung zu der Studie von A. Dauer über die joh Passionsgeschichte, die wir in dieser Zeitschrift besprochen haben und in der der Verf. gleichfalls zur Annahme einer durchlaufenden, vorjohanneischen Passionsgeschichte kommt. Auch von Paulus her läßt sich nach B. im übrigen nichts Wesentliches über die „Urgemeinde und das Grab Jesu" gewinnen. Die einzige relevante Stelle ist 1 Kor 15,4, wo B. mit Rengstorf den formelhaften Charakter von „er starb und wurde begraben" erkennt, gegen diesen jedoch nachweist, daß die Formel von sich aus im AT keinen Hinweis auf das Bekanntsein des Grabes enthält, dieser vielmehr eigens folgen muß. Aus der Formel in 1 Kor folgt also nicht, daß die Paulus vorliegende Tradition von der Lage des Grabes Jesu wußte, eher das Gegenteil. So bleibt als einzige sichere Quelle der vormarkinische Bericht. Für seine Geschichtlichkeit spricht – trotz der genannten Bedenken – einmal die Zeitangabe, die sich nicht als theologumenon ausweisen läßt, ferner der Name des Josef von Arimatäa, für den die Gesetze sekundärer Namenseinsetzungen kaum anwendbar sind. Gerade daß sein Name nicht durch den eines Jüngers oder einer bekannteren Gestalt aus einem bekannteren Ort ersetzt wurde, dürfte für das hohe Alter und das Ansehen der mit ihm verbundenen Tradition sprechen. Läßt sich so auch die Grablegungsgeschichte nicht zu letzter historischer Gewißheit bringen, so sprechen für ihre Geschichtlichkeit doch gewichtige Gründe. – Manchem Nichtexegeten mag dieses Ergebnis zu dürftig erscheinen. Der Exeget wird den Beitrag von B. gerade wegen seiner Vorsicht zu schätzen wissen. Die Forschung wird vor allem bei der Bestimmung des Verhältnisses von Tradition und Redaktion bei Markus wie bei Johannes die einzelnen Argumente B.s zu überprüfen haben. Sind etwa Joh 19, 34b-35 wirklich als johanneisch anzusehen, oder sollte man sie nicht doch lieber einer „kirchlichen Redaktion" zuweisen? Hat Ruckstuhl wirklich „gezeigt, daß Joh 6,51b–58 von der Sprache her johanneisch ist" (210, Anm. 31)? Hier sind noch Fragen der Entstehungsgeschichte des Vierten Evangeliums kontrovers – wie B. im übrigen selber weiß. Man wird sagen können, daß B. der Erforschung der Grablegungsgeschichte im NT einen großen Dienst erwiesen hat. – Durch den Übergang zur Maschinenschrift erlaubt die renommierte Reihe aus dem Kösel-Verlag jetzt auch einen annehmbareren Preis. Die Präsentation ist innerhalb dieses Rahmens sauber, das Griechische ist sorgfältig mit Maschine eingetragen und hebräische Wörter kommen glücklicherweise wenig vor (kl. Schreibfehler auf S. 275: btbrwn statt bhbrwn).

J. Beutler, S. J.

Schenke, Ludger, Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14,1–42 (Forschungen z. Bibel, hrsg. von *R. Schnackenburg / J. Schreiner*, 4). 8° (570 S.) Würzburg 1971, Echter/Kathol. Bibelwerk. – Diese Mainzer Dissertation will die Passionsgeschichte des Markus verstehen helfen. Sch. nimmt innerhalb der Kap. 14–15 des MkEv einen redaktionellen Einschnitt nach 14,42 an und untersucht Mk 14,1–42 nach seiner Herkunft und redaktionellen Kom-

position. Als Ergebnis hebt er den redaktionellen Charakter jenes Textstückes hervor. Eine Reihe von Traditionen verschiedener Art sei hier vom Evangelisten verbunden worden. Im ersten Abschnitt, 14,1–11, sieht er in 14,3–9 (Salbung) ein im Grundbestand traditionelles Stück, isolierte Jerusalemer Überlieferung ohne vormarkinischen Zusammenhang mit der Passionserzählung. In Mk 14,12–25 verwendet Mk drei Traditionsstücke, die ebenfalls ursprünglich keinerlei Beziehung zueinander hatten. Eine ursprünglich isolierte Jerusalemer Ortslegende über das wunderbare Auffinden des Passahmahlsaales liege in Mk 14,12a.13–16a vor, die im hellenistischen Gemeindemilieu nach dem theios-aner-Schema (Vorherwissen) weitergeformt werde. Mk 14,21b war nach Sch.s Analyse ein ursprünglich isoliertes palästinisches Wehelogion. Mk 14,22–24 sei ein nur im hellenistischen Raum (Kultanamnese) verständliches Traditionsstück. Markus habe diese drei Stücke ohne Vorlage zu einem Erzählzusammenhang über Jesu Passahmahl gestaltet. Nur in Mk 14,26–42 habe ein Abschnitt vorgelegen, der wohl schon ursprünglich mit der Passionsgeschichte verbunden war, wie sie zum vorsynoptischen Überlieferungsgut gehört; die Gethsemaneerzählung (Mk 14, 32–42). Die übrigen Stücke seien Einzelüberlieferungen, ebenfalls ohne nachweisbaren literarischen Zusammenhang mit dem Passionsbericht. Eine große Rolle bei der Zuweisung von Einzelelementen des Textes zur Redaktion des Markus spielen hier die inhaltlichen Entsprechungen zur Intention des Evangelisten. Mk 14,1–41 wird in seiner Funktion dargestellt, die eigentlich „schildernden" Teile der Passion deutend vorzubereiten. – Das Buch ist leicht leserlich geschrieben und sehr klar gegliedert. Sch. nennt alle Prämissen seiner Schlußfolgerungen und läßt so die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit seiner Ergebnisse erkennen. Damit handelt es sich um einen brauchbaren und weitere Forschung stimulierenden, sehr nützlichen Beitrag zur exegetischen Untersuchung der mk Passionsgeschichte.

F. Lentzen-Deis, S. J.

Miranda, Juan Peter, Der Vater, der mich gesandt hat. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformeln. Zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie (Europäische Hochschulschriften, R. XXIII, Theologie, Bd. 7). 8° (VIII u. 443 S.) Bern–Frankfurt 1972, Lang. Kt. (masch. geschr.) 52.– DM. – Die Arbeit ist eine Diss. an der Kath.-Theol. Fakultät Tübingen. Ein 1. Tl. untersucht „Das joh Sendungsverständnis aufgrund der Sendungsterminologie" (8–131). Neben ἀποστέλλειν und πέμπειν werden die Verben ἔρχεσθαι, καταβαίνειν, φανεροῦν, φωτίζειν, φαίνειν und διδόναι in die Untersuchung miteinbezogen. Dabei wird jeweils nach der Verwendung bei Johannes, im übrigen NT und in der erweiterten Umweltliteratur des NT gefragt. Neben dem AT und jüdischen Texten sowie vereinzelten griechisch-hellenistischen Belegen werden hier vor allem gnostische Texte bis hin zu den Mandäern zur Erklärung herangezogen. Leider leidet die Untersuchung unter mangelnder methodischer Schärfe in der Fragestellung, was schon in den von M. gewählten Überschriften zum Ausdruck kommt. So fragt er bei ἀποστέλλειν nacheinander nach „Befund und Bedeutung bei Joh", „Befund und Gebrauch bei den Syn und den anderen nicht joh Schriften des NT" und nach der „Bedeutungsgeschichte" in „Griechentum und Hellenismus" wie in der „Septuaginta und (dem) AT". Nun sind aber Bedeutung und Gebrauch eines Wortes grundsätzlich auseinanderzuhalten, wie *J. Barr* in seinem temperamentvollen Buch „Bibelexegese und moderne Semantik" (München 1965) den Exegeten ins Stammbuch geschrieben hat. Tatsächlich betreffen die von M. durchgeführten Untersuchungen eher den jeweiligen Wortgebrauch (wer „sendet" wen wozu usw.?) als die Wortbedeutung (was heißt „ἀποστέλλειν"?), obgleich diese Unterscheidung eben nicht klar ins Auge gefaßt wird. So führt dieser 1. Tl. über die betr. Artikel in Kittels Lexikon zumindest formal kaum hinaus. – Besser gelungen scheint dem Rez. der 2. Tl.: „Die joh Sendungsformeln" (132–307). In einer „Analyse der Sendungsformel im Zusammenhang mit den anderen neutestamentlichen Schriften" wird zunächst eine „Sendungsformel" hervorgehoben, die sich mehr oder weniger konstant in Joh 3, (16) 17; 1 Joh 4,9; Gal 4,4 f.; Röm 8,3 f. findet und deren gleichbleibende Elemente sind: „a. Gott als Subjekt, b. ‚Sein Sohn' als Objekt, c. verbaler Sendungsausdruck und d. finaler ἵνα-Satz als Darlegung der Heilsbedeutung der Sendung" (132). Sie ist zu unterscheiden von „anderen Sendungsaussagen" (145), die nicht unmittelbar mit Verben des „Sendens" verbunden sind. Die Exegese der hier aufgeführten Texte bleibt durchweg sehr fragmentarisch. Dafür liefert M.

im weiteren Verlauf dieses Abschnitts umfangreiches und wertvolles Material zu Sendungsvorstellungen (um mehr handelt es sich gewöhnlich nicht) in außerchristlichen alten Texten, vor allem im christlichen und außerchristlichen gnostischen Schrifttum. Der Ertrag für die Erklärung des Jo-Ev ist hier freilich mehr negativ, insofern M. zeigen kann, daß bei Johannes ein Zusammenhang – sei es mit dem gnostischen Erlösermythos (wie schon C. Colpe vermuten ließ), sei es mit einem gnostischen Gesandtenmythos (sei dieser nun zeitlos oder historisch aufgefaßt) – nicht nachgewiesen werden kann – letzteres schon deswegen nicht, weil die historische Gestalt Jesu als des Gesandten Gottes bei Johannes Ausschließlichkeit beansprucht. Auch die Sendung Jesu in den Tod läßt sich gnostisch nicht erklären. Freilich gibt es Berührungen zwischen der joh Sendungschristologie und gnostischer Sprache und Vorstellungswelt, so etwa in der Idee des „Herabsteigens" und in der Charakterisierung des „woher" und „wohin" Jesu (vgl. 305–307). – Der 3. Tl. (308–397) untersucht „Die ὁ προφήτης-Vorstellung" im Jo-Ev. Die Kennzeichnung Jesu als des „Propheten" hat ja in letzter Zeit eine Reihe von Beiträgen zum Jo-Ev angeregt, namentlich die von *W. A. Meeks*, „The Prophet-King" (Leiden 1967). M. untersucht hier nacheinander die „Vorstellung vom Endzeitpropheten" bei Johannes, bei den Synoptikern, in den Pseudoklementinen, im Spätjudentum und (in ihren Ansätzen) im AT. Auch hier überzeugt der ntl. Teil weniger als der (durchweg organischer dargestellte) religionsgeschichtliche. Kann man z. B. sagen: „Bereits bei Mk ist die Vorstellung vom Endzeitpropheten wie Mose deutlich erkennbar" (320)? Die angeführten Verweise auf die Taufe Jesu (als „Prophetenweihe"), die Versuchungs- und die Verklärungsgeschichte legen doch wohl bestenfalls den Schluß auf eine Sicht Jesu als *eines* Propheten nahe. Auch aus der unbezweifelbaren Mosetypologie bei Mt folgt noch nicht, daß dieser in Jesus *den* endzeitlichen Propheten wie Mose sah (vgl. 322 f.). Erst Lk liefert dafür die (323–326 gesammelten) Belege. Das für die Johannesexegese wichtige Ergebnis der vergleichenden Untersuchung besteht hier für M. vor allem darin, „daß die joh Christologie nicht einseitig vom Sohnesgedanken her dargestellt werden kann, so daß sie einfach eine ‚Hyologie' wäre. Vielmehr betrachtet Johannes Jesus als die Erfüllung der atl-jüdischen Heilserwartungen. Darum ist Jesus für ihn auch der Endzeitprophet" (387 f.). – In einem „Ausblick" macht M. noch einen „Versuch einer näheren Bestimmung der joh Gemeinde" (389–397), der, fragmentarisch wie er ist, zum Ziel hat, ein missionarisches Element auch in der (zunächst abgeschlossen wirkenden) johanneischen Gemeinde nachzuweisen. Dieses Element ist zweifellos vorhanden, und so zeigt sich die Kontinuität des joh Sendungsgedankens in Christologie und Ekklesiologie. – Der am Studium des Jo-Ev Interessierte wird M.s Arbeit vor allem wegen ihres umfangreichen Quellenmaterials zu schätzen wissen. Das gilt auch für die zahlreiche eingearbeitete Sekundärliteratur (deren Auffindung durch einen Autorenindex noch erleichtert worden wäre). J. Beutler, S. J.

Kränkl, Emmeram, Jesus, der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte (Bibl. Untersuchungen, 8 = Münch. Univ. Schriften, Kath.-Theol. Fakultät). 8° (XII u. 239 S.) Regensburg 1972, Pustet. Kt. 42.– DM. – Die ansprechend geschriebene Arbeit stammt aus der Schule von O. Kuss in München. Der Titel verwirrt zunächst ein wenig, und auch der Untertitel hilft nicht recht weiter: es geht nicht um den „Gottesknechttitel" Jesu in der Apg (von dem mit Recht gezeigt wird, daß er streng genommen gar kein Titel ist), sondern um die Christologie der Reden in der Apg, vor allem der sog. „Missionsreden" des Petrus und Paulus vor Juden in der ersten Hälfte der Apg. Hierbei spielt freilich die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes" nur eine untergeordnete Rolle, und dazu stammen (wie K. selber ausführt) zwei der vier Belege für diese Bezeichnung Jesu in der ersten Hälfte der Apg nicht aus Reden, sondern aus einem Gebet (Apg 4, 27. 30), ja, die Nennung Jesu als „Knechtes Gottes" scheint überhaupt ihren ursprünglichen „Sitz im Leben" im Kult, im Gebet der christlichen Gemeinde gehabt zu haben (vgl. den Exkurs: „Jesus, der Knecht Gottes", 125–129, und dort besonders 129). Die Auswahl der zu interpretierenden Texte ist also nicht ganz eindeutig, und der Haupttitel führt etwas in die Irre. – K. schickt seiner Untersuchung zunächst einen längeren Bericht zur Erforschung der Reden der Apg voran (1-77), der mit seinen detaillierten Angaben jedem am Studium dieser Reden Interessierten wertvolle historische Einblicke ermöglicht. Die Angaben bei *U. Wilckens*, Die Missionsreden der Apg (Neukirchen-Vluyn ²1963), waren hier ja insofern fragmentarisch ge-

blieben, als sie erst bei der letzten Jahrhundertwende ansetzten. K. hat hier ein hohes Maß an Quellenarbeit geleistet. (Für den Beginn der formgeschichtlichen Arbeit an den Reden hätte man sich nur vielleicht einen Hinweis auf *E. Norden*, Agnostos Theos, Leipzig–Berlin 1913, gewünscht. Der Hinweis unterblieb vermutlich, weil K. sich vor allem auf die Reden in Apg 2–13 beschränkt.) Der Hauptteil schildert „Person und Werk Jesu in den Reden der Apostelgeschichte" (83–214). Dazwischen steht ein „Exkurs: Das Schema der Christusverkündigung in den Reden der Apostelgeschichte" (78–81), in dem nachgewiesen wird, daß Lukas in den Reden der Apg eine feste Abfolge von Elementen der Christusverkündigung kennt, die sich in ähnlicher Form auch in den ntl. Briefen, bei Ignatius von Antiochien, bei Justin und im „Testimonium Flavianum" findet. Sie enthält „Tod und Auferweckung Jesu", eine „Heilszusage" für die Gegenwart oder für die Zukunft, an die sich eine „Paränese" knüpft, schließlich häufiger eine ausdrückliche Nennung der „Zeugen" der Verkündigung. Dabei können alle diese Elemente (wie in der Abschiedsrede Jesu Lk 24, 46–48) unter dem Thema „Verheißung und Erfüllung" zusammengefaßt werden. Durch den Nachweis des teilweise traditionellen Charakters dieses „Schemas" kann K. die Ergebnisse von Wilckens modifizieren. Im übrigen sind mit diesen Elementen schon die wichtigsten heilsgeschichtlichen Etappen der Christusverkündigung in den Reden der Apg genannt. Vorausgeschickt wird der Untersuchung dieser einzelnen Etappen in den Reden der Apg ein kurzer Abschnitt über „Jesus, de(n) Davidssohn (Apg 13, 22 f.)". Ein weiterer behandelt „Johannes de(n) Täufer und Jesus", wo u. a. die Einteilung der heilsgeschichtlichen Perioden nach Conzelmann korrigiert wird (mit W. Wink u. a. neueren Autoren): der Täufer steht auf der Schwelle vom Alten zum Neuen Testament und kann nicht einfachhin dem ersteren zugeordnet werden. Weitere Abschnitte betreffen „Jesu öffentliches Wirken", den „Tod Jesu", „Die Auferweckung Jesu", „Die Erhöhung Jesu", „Die Erhöhung Jesu und das Problem der Zeugenschaft", „Die Rolle des Erhöhten im Heilswerk Gottes mit den Menschen" und „Jesus und das eschatologische Geschehen". Einerseits decken sich hier die Ergebnisse von K. weitgehend mit denen von U. Wilckens in seinem zitierten Werk sowie von Haenchen und Conzelmann in ihren neueren Apg-Kommentaren sowie anderen neueren Beiträgen der Apg-Forschung, insofern der Zusammenhang der Christologie der Reden mit der Christologie im übrigen lukanischen Werk sichtbar wird; andererseits kann K. doch eine Reihe von Modifikationen und Präzisierungen anbringen, die seine Monographie rechtfertigen. Wie wenig der Tod Jesu für Lukas soteriologische Bedeutung hat, wird erneut und mit überzeugender Begründung deutlich. Jedoch verknüpft Lukas das Heil nicht einfachhin mit der Auferstehung Jesu und dem Glauben daran, sondern mit der Verbindung mit dem erhöhten Herrn. Im Gegensatz zu Wilckens kann K. zeigen, daß die heilbringende Verbindung mit Jesus bei Lukas nicht die auf das irdische Leben Jesu, die „Mitte der Zeit", zurückschauende ist, sondern die mit dem zur Rechten des Vaters erhöhten. Er ist auf mannigfache Weise mit dem Gläubigen der „Zeit der Kirche" verbunden: durch seinen „Namen", durch die Vermittlung des Geistes, die Sündenvergebung und Rechtfertigung sowie durch seinen Anspruch. So ist nach K. „Der Erhöhte ... Zentrum der lukanischen Verkündigung" (vgl. 185 f.). Die Enderwartung ist bei Lukas zwar tatsächlich ans Ende gerückt, aber doch nicht erloschen, die Eschatologie also nicht einfachhin „die Lehre von den letzten Dingen", wie gelegentlich behauptet. Über Einzelheiten wird man immer streiten können. So wird man Apg 2, 36 nicht, wie K. S. 159, übersetzen dürfen: „Sicher erkenne also jedes Haus Israels" – hier ist natürlich das „ganze Haus Israels" gemeint (vgl. *Blaß-Debrunner*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, § 275, 4). Inwiefern ist Lk 9, 34 bzw. Mk 9, 27 vom „Lobpreis Gottes" die Rede (100)? Oder inwiefern erbringen Stellen wie Apg 17, 22. 27 etwas für den Hinweis der Schriften der Juden auf Jesus (107)? Die Sekundärliteratur ist im allgemeinen vorbildlich eingearbeitet (nur zum Thema Jesus bzw. „Jerusalem und das gewaltsame Geschick der Propheten" hätte man sich vielleicht einen Verweis auf *O. H. Stecks* gleichnamiges Buch von 1968 gewünscht: vgl. 113, dort nur ältere Lit.). Äußerlich präsentiert sich der Band in sorgfältigem Druck, auch der fremdsprachlichen Texte, und der Preis darf für ein exegetisches Werk lobend hervorgehoben werden.

J. Beutler, S. J.

Schlier, Heinrich, Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher. 8° (120 S.) Freiburg 1972, Herder. Kart.-lam.

13.80 DM. – Im Vorwort weist Schl. darauf hin, daß die hier zusammengefaßten Beiträge aus lebendiger Bibelarbeit „vor Ort" entstanden sind. Darum widmet er sie dem Andenken des Pfarrers H. Schmitz von St. Lambertus in Düsseldorf, der es fertiggebracht hatte, durch 15 J. hindurch einen Kreis von Priestern und Laien zum Studium der Hl. Schrift zusammenzuführen, weil er von dem Augustinuswort überzeugt gewesen war, daß dort, wo man die Hl. Schrift nicht ernst nimmt, der Glaube ins Wanken gerät und die Liebe dahinsiecht (August., De doctrina christ., I, 37). Auch wenn Sch. sich weigert, sein Buch einen eigentlichen Kommentar zu nennen, so bietet er in behutsamem Nachgehen der 5 Kap. des frühesten Paulusbriefes eine Fülle von Einsichten und Anregungen, die gerade wegen ihrer Präzision und Gestrafftheit dem Leser hilfreicher sind als viele mit wissenschaftlichem Ballast überladene Kommentare. Einleitend weist Sch. auf die Gründe hin, die uns gegenüber diesem Paulusbrief mit besonderer „Neugier" erfüllen; es sind die „Zeichen der Frühe", die allenthalben zu greifen sind. Die paulinische Sprache löst sich aus der urchristlichen Gemeindesprache. Eine theologische Begrifflichkeit bildet sich. Die später für Paulus so zentralen Themen von Verheißung und Gesetz, von Glaube und Sünde klingen noch nicht auf, ebenso nicht die Themen von Kerygma und Sophia. Dafür stehen andere „Motive" im Mittelpunkt: die Fragen nach Evangelium und Bekehrung, nach dem Durchhalten in der Bedrängnis und vor allem der Blick auf die Endzeit. Inmitten der heutigen Not, die christlichen Gemeinden sicher durch die vielfachen Klippen und Gefahren hindurchzutragen, kann es nur hilfreich sein, sich auf die Anfänge zu besinnen – nicht um einem wehleidigen Romantizismus zu erliegen, sondern um die Erfahrungen der Frühzeit für unsere heutige Situation auszuwerten. Gewiß haben die späteren Paulusbriefe größeren theologischen Tiefgang. Was sie aber an Mahnung und Wegweisung enthalten, führt doch nicht über das hinaus, was schon in diesem Frühbrief gesagt ist: „Freut euch allezeit! Betet unablässig! Sagt Dank bei allem! Löscht den Geist nicht aus! Verachtet die prophetische Rede nicht! Prüfet alles! Das Gute behaltet! Haltet euch von jeder Art von Bösem fern!" (5, 16–22) Das ist sehr konkret gesprochen – und dennoch welche Weite und Offenheit! – Wir können dem Buch nur zahlreiche Leser wünschen! H. Bacht, S. J.

## 2. Religionsphilosophie. Fundamentaltheologie

Splett, Jörg, Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort. 8° (370 S.) Freiburg–München 1971, Alber. Kt. 38.– DM. – Es entspricht der konsequenten und reflektierten Offenheit seines Ansatzes, daß der Verf. schon in der Einführung die Hauptkoordinaten seines Philosophierens in bezug auf dieses „Grundwort" benennt. Den Ausgangspunkt bildet die Grund-Erfahrung einer endlichen Freiheit, die in der philosophischen Reflexion ihre Selbstauslegung auf das Ganze der Wahrheit hin unternimmt. Erfahrung heißt hier unmittelbarer, hinnehmender Realbezug und mitkonstituierende Interpretation dieses Bezugs zugleich. Der in der Erfahrung des religiösen Bewußtseins sich zeigenden Dimension versucht eine „einverstehende Deutung" gerecht zu werden, d. h. eine sich einlassende Interpretation, die das Begegnende in seiner Dynamik als sinnträchtiges Symbol – statt statisch-reduzierend nur als Symptom – auffaßt. Dabei handelt es sich, wie der Verf. zeigt, keineswegs um einen hermeneutischen Dezisionismus. Die These von der anthropologischen Konstante eines Vorrangs der Interpretation gegenüber dem „bloßen" Faktum behauptet vielmehr die unaufhebbare Korrelation von Grundentscheidung und Grunderfahrung und fordert die entsprechende, stets zu erneuernde Anstrengung konkreter Selbstreflexion auf diese Korrelation. – Thema ist – in Gegenstellung zu reduktionistischen Tendenzen in Religionskritik und Religionswissenschaft, aber auch im Unterschied zu einer „unreligiös-rationalen" Metaphysik – das Heilige als Heiliges: als Erscheinung des Göttlichen. Das Buch gliedert sich in 2 Hauptteile: „Referat" und „Plädoyer", wobei das Referat dem Plädoyer dient. – Zunächst erhält der Leser eine konzentriert-nuancierte Darstellung und Interpretation von Ansatz, Grundbestimmung und Charakterisierung des Heiligen bei W. Windelband, R. Otto, M. Scheler, J. Hessen, P. Tillich, M. Heidegger und B. Welte mit seinen Schülern K. Hemmerle, P. Hühnermann und B. Casper. Aus der Vielfalt der Perspektiven gewinnt der Verf. wesentliche Momente der eigenen Auslegung des Heiligen, insofern diese Konzeptionen einander ergänzen und korrigieren bzw. für

sich schon zu kritischen Rückfragen provozieren. (Wie z. B. verbindet bei Scheler „sich der Spontaneitäts-[d. h. Nicht-Reaktions-]Charakter der Liebe mit der Offenbarung als einzig möglichem Gegebenheitsmodus des Heiligen" [73], wenn einerseits die Realität nur im Widerstand gegen das eigene Wollen gegeben ist, andererseits dem Heiligen nicht nur Geltung, sondern auch Existenz zukommt? Sp. schlägt eine Lösung im Sinn der „symbolischen" Erkenntnis des Heiligen vor. Oder Heideggers Wort vom „Grimm" im Heiligen: Sp. kann sich in der Ablehnung dieses Topos auf den späten Heidegger selbst berufen – wie überhaupt gerade das hermetische Denken dieser letzten Phase hier einfühlsam ein Stück weit zugänglich gemacht wird.) – Das Plädoyer beginnt mit einer Zusammenschau des Erbrachten (so formelhaft wie jetzt nur möglich): Ursprung aller Imperative und ihrer Geltung; schreckend-faszinierendes Geheimnis; gewährendes Heil; gerade als solches das Ganz-Andere; verwandelnd (symbolisierend) Aufhebendes; sich gebend-entziehendes Jetzt sich gebenden Gebens; das (und so: der), dem Anbetung gebührt. – Gemeinsames Merkmal dieser Bestimmungen ist ihr Erfahrungsbezug in Betroffenheit gegenüber dem „unbetreffbar" sich Zeigenden. „Es handelt sich beim Heiligen nicht um reine Idealität, sondern – so ungeklärt der Begriff auch sein mag – um Wert-Wirklichkeit, Ideal-Realität bzw. -Aktualität" (228). – Der 2. Abschnitt des Plädoyers, „Einwände", stellt sich der zunehmenden Kritik an solchem Reden (erkenntnistheoretisch, religionsgeschichtlich, phänomenologisch, politisch-soziologisch, christlich-theologisch, historisch und kulturphilosophisch). Zu jedem dieser Einwände wird eine differenzierte Antwort vorgelegt. – Hinsichtlich des „erkenntnistheoretischen Zirkels" beruft der Verf. sich auf den spezifischen Charakter der Grunderfahrung eines unverrechenbaren „Anderen", dessen Sichzeigen „weder vorausgesetzt noch bewiesen, sondern erfahren" wird (253). Die Zirkelstruktur als solche aber ist von der Reflexion auf Erfahrung prinzipiell unabtrennbar. Ebenso grundsätzlich ist die Erfahrung des Heiligen interpersonal, sowohl im Sinne einer diesbez. menschlichen Gemeinsamkeit als auch im Sinne dialogischer Freiheits-Struktur im Verhältnis zum Heiligen selbst. Nicht als sollte die Religion einfachhin mit Dialogik identifiziert werden; aber der Hinweis auf die wesentlichen Merkmale der Bezüglichkeit und Begegnung kann auch der religionsgeschichtlichen Kritik an der vermeintlichen Abstraktion eines „Allgemeinbegriffs" vom Heiligen eine klärende Antwort geben. Überhaupt besteht die Rede vom Heiligen „auf der so unreduzierbar wie undeduzierbar eigenen Qualität der grundgebenden Erfahrung und ihres Erfahrenen" (263), auch gegenüber der phänomenologischen Warnung vor „gefährlicher Berufung auf Unmittelbarkeit". Dem soziologischen (bzgl. elitärer Züge im Sprechen vom Heiligen und einer gewissen Tendenz zu Totalitarismus und Zynismus) wie dem politischen Einwand (aufgrund einer „meist antiemanzipatorischen Praxis der Religion") gibt Sp. zu, daß hier tatsächlich Anlaß zur Kritik besteht, nicht nur bei allem Reden-über, sondern schon im Sich-Ereignen oder im Vollzug von Grunderfahrungen überhaupt; aber das berechtige nicht zu ihrer Bestreitung. Die nicht zu leugnenden Verkürzungen bedeuten kein Argument gegen die Religion – zumal die religiöse Erfahrung von einer Qualität ist, die die Unangemessenheit des Redens von ihr im höchsten Grad impliziert. Sinnerfahrungen eröffnen ja stets die Perspektive einer Hierarchie von Einsichten und Vollzügen; hier – und wohl nur hier – zeichnen sich die Elemente einer Rechtfertigung der Autorität im Bereich der „Grundfragen menschlichen Daseins" ab. (Andererseits bietet die zentrale Stelle, die der Begriff „der freien Schöpfung aus dem Nichts [und der dialogischen Schöpfung von Freiheit]" in der christlichen Metaphysik hat, eine Basis für das Verständnis der „Ordnung als Hierarchie aus dem freien Willen Gottes".) Eben diese Rechtfertigung aber ermöglicht – aus derselben unbedingten Perspektive – die entscheidende Kritik; bei aller unbestreitbaren Gefahr von Totalisierung und Ideologisierung des Religiösen ist in ihrer dialogischen und transzendenten Fundierung „die schärfste und im Vollsinn treffendste Religionskritik die innerreligiöse" (271). – Dem Einwand, daß die Rede vom Heiligen dem NT und der Religionskritik Jesu selbst widerspreche, begegnet der Verf., indem er das Heilige vom Sakralen unterscheidet. Der prophetisch-charismatische Protest beruft sich auf ein Heiligkeitsverständnis, das moralische wie kultische Momente umfaßt. – Der letzte Abschnitt trägt den Titel: Zeugnis des Heiligen. Er beginnt mit definitorischen Klärungen. Das Sakrale – von dem her erst das Profane sich als solches bestimmt – ist das Sakrale „durch das Heilige, das hier erscheint" (307), und es stuft sich in sich selbst nach dem Vermittlungsgrad dieses Erscheinens. Auf allen Stufen aber geschieht die Er-

scheinung des Heiligen im Sakralen durch, ja, als ungenötigte Deutung der Betroffenen. „Erscheinung (als solche) gibt es einzig für Freiheit – und zumindest insofern, mehr sei noch nicht behauptet, von Freiheit ..." (312): Das Heilige zeigt sich als Symbol. – Das Symbol, als Vollzug, verweist auf eine doppelte Differenz: zwischen „sinnlich-bildhaftem Zeichen" und begrifflicher Bedeutung und zwischen dieser Kategorialität und der personal-transzendentalen Bedeutung. Die Anerkennung dieser Differenzstufen erlaubt es, jene allgemeine Ebene zu übersteigen, wo die Quelle der Erscheinung des Heiligen sich nur als abstrakte, unpersönliche Kraft auffassen läßt, und nicht die Gottheit, sondern das Amorphe oder das Konstruierte als Erscheinungsgrund gelten muß. – Es erhebt sich die Frage nach der Wahrheit der verschiedenen Vorstellungen und die damit verbundene Frage nach der Schuld, in der der Mensch die Wahrheit „niederhält". „Das Böse läßt sich nicht rechtfertigen. Und diese seine schlechthinnige Sinnlosigkeit wird gerade vor dem Heiligen offenbar" (326). Und doch flieht der Mensch in den Religionen nicht bloß *vor* dem Heiligen, sondern zu ihm. Das fascinans, das als Gericht über die Schuld und als tödlicher Spruch über die Unwahrheit als tremendum erscheint, wird „nochmals fascinans ..., insofern der Mensch im Ja zu diesem Urteil doch von ihm die Auferstehung aus dem erhofften Tode erhofft" (333): nicht Gericht, sondern Gnade ist die ursprüngliche Bestimmung des Heiligen. Von dort her zeigt sich die Gabestruktur von Sein überhaupt, vor allem im strukturell-ursprünglichen Phänomen des Sichzeigens von Freiheit gegenüber anderer Freiheit, vom „fundamentalen Gnadencharakter" des „Es gibt" bis zu jener „höchsten Form der Gnade, auf die sich die Hoffnung wider Hoffnung richtet" (338). – So wird das Gegebene als Erscheinung interpretiert, im Bewußtsein der Differenz-Identität von Erscheinung und Erscheinendem im Erscheinen. Und gerade um der Wahrung der Differenz von Faßlichkeit und Nichtfaßlichkeit willen, damit das „Offenbarwerden als Geheimnis" nicht von Projektionen verdeckt oder als totaler Entzug mißdeutet wird, bleibt die Rede nicht nur vom Sinn, sondern vom Heiligen Recht und Pflicht des religiösen Bewußtseins. Das Neutrum aber verweist dabei nicht bloß auf die religiöse Dimension als Ort der Gotteserscheinung, sondern tiefer auf das „heilige Geheimnis, als welches Gott uns begegnet" (346), selbst. Die Rede vom Heiligen erinnert nicht nur daran, daß das Leben hier, statt bloß um seinetwillen, um seines Sinnes willen gelebt wird, sie bezeugt darüber hinaus, daß es letztlich nicht nur um den Sinn (unser Heil) geht, sondern um das (den) Heilige(n). – Unmöglich, die Fülle der Einzel-Fragen, Antworten und Denkanstöße des Buches zu referieren. Seine – verwirklichte – Grundabsicht war eine mit philosophischen Mitteln unternommene Erkundung der höchsten Erfahrung und Erwartung des religiösen Bewußtseins (und aus der Perspektive letzter Rechtfertigungsgründe dieses Bewußtseins ist eine Kommunikation zwischen geographisch-kulturhistorisch verschieden geprägten Konkretionen und Zugängen keineswegs prinzipiell auszuschließen). Dabei hat der Autor die Schwierigkeiten nicht umgangen, vom prinzipiellen Vorrang des Bezugs auf sich-selbst-interpretierende Erfahrung bis zum sozial-politischen Einwand oder der Theodizee-Frage. Über das wissenschaftliche Interesse der Untersuchung hinaus wird auch der geistesgeschichtliche Zusammenhang dieses dem neuen Konformismus nicht unterworfenen Ansatzes sichtbar. – Wenn man vor der Gefahr elitärer Tendenzen in der Rede vom Heiligen warnt, so möchte der Rez. immerhin auf die Tatsache hinweisen, daß nicht die Völker in der Gesamtheit ihrer schöpferischen Tätigkeit (J. G. Frazer sprach von einer nach dem demokratischen Mehrheitskriterium überwältigenden Bestätigung der ununterbrochenen Präsenz der Religionen in Raum und Zeit), sondern energische „Eliten" die letzten Betroffenheiten der religiösen Erfahrung als Illusion und Selbsttäuschung zu entlarven versuch(t)en; ganz abgesehen von der konstitutiven Korrelation zwischen Unreduzierbarkeit des Geheimnisses und Freiheit. – Indem sie die theologische Dimension des philosophischen Denkens nicht verdrängt, bekundet diese Arbeit in ihrer reflektierten Argumentation eine Redlichkeit und Radikalität, die es nicht nötig haben, sich nach der Trennung vom religiösen Bewußtsein zu sehnen.

N. Stroescu

Barth, Hans-Martin, Theorie des Redens von Gott. Voraussetzungen und Bedingungen theologischer Artikulation. 8° (184 S.) Göttingen 1972, Vandenhoeck & Ruprecht. 19.80 DM. – Das Ziel des Buches ist, die faktischen Voraussetzungen und die sich daraus ergebenden normativen Bedingungen des christlichen

Redens von Gott zu klären. Die allgemeinste Voraussetzung christlichen Redens von Gott ist der bedenkende, fragende, antwortende und sich mitteilende, kurz der redefähige Mensch selbst und seine bisherige Rede von Gott in expliziter (religiöser), kritischer (religionsphilosophischer) und impliziter (das bewußte Reden von Gott ablehnender, säkularistischer) Gestalt. Spezielle Voraussetzung christlichen Redens von Gott ist Jesus Christus, der von Gott redende Mensch, und die durch ihn ausgelöste, geschichtlich weitergehende Rede seiner Gemeinde von Gott in ihm. Die speziellste Voraussetzung christlicher Rede von Gott kommt in der Weise zustande, daß die mit dem Menschsein als solchem gegebene allgemeinste Voraussetzung und die Rede Jesu von Gott sowie die aus ihr erwachsende Rede von Gott in Jesus Christus aufeinander bezogen werden. „Die Herstellung einer solchen Beziehung – nunmehr zwischen einem Menschen, dem, was ihm als Schicksal widerfährt, und Jesus – wird in der traditionellen Sprache der Kirche als Werk des heiligen Geistes bezeichnet" (97 f.). So haben die Voraussetzungen christlichen Redens von Gott trinitarische Struktur. – Als Bedingungen der christlichen Rede von Gott sind die Forderungen zu nennen, die erfüllt sein müssen, wenn es aufgrund der genannten Voraussetzungen tatsächlich zu christlichem Reden von Gott kommen soll. In zu den Voraussetzungen gegenläufiger Reihenfolge sind dies: der Bezug zu der von Gott in Jesus Christus redenden Gemeinde, also der Kontakt mit der durch das Wort-Antwort-Geschehen gebildeten Konsensgruppe, sodann die Verantwortung gegenüber der Geschichte des christlichen Zeugnisses und seinem Ursprung, wie er in der Schrift zugänglich ist, schließlich die Ortung des christlichen Redens von Gott innerhalb aller sonstigen menschlichen Rede von Gott, einerseits angesichts der Religionen, der philosophischen Kritik und der säkularistischen Praxis, andererseits dies alles unter psycho-, sprach- und praxisanalytischer Hinsicht. Der trinitarischen Struktur der Voraussetzungen christlichen Redens von Gott korrespondiert somit eine anthropologische Struktur der Bedingungen. Der Koinzidenzpunkt zwischen den Voraussetzungen und den Bedingungen christlichen Redens von Gott ist die Gestalt Jesu, insofern sie das Bekenntnis zu ihm als dem Christus auszulösen vermochte; oder dieser Koinzidenzpunkt liegt in dem Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, insofern dieses Bekenntnis durch Jesus ausgelöst ist und sich bleibend auf ihn bezieht. – Besondere Beachtung verdient ein Exkurs über die Kirchlichkeit der Theologie (108–111): Theologie reinigt die Kirche von Gefährdungen durch die Praxis: Verfestigung, Gewöhnung, Trägheit usw.; Kirche reinigt die Theologie von Systemzwang, Spekulationslust und Selbstüberschätzung. So gehören der Gruppenprozeß Kirche und der Lernprozeß Theologie als gleichermaßen vom Wort-Antwort-Prozeß hervorgerufen notwendig zusammen. – Es handelt sich in diesem Werk um eine fundamentaltheologisch höchst bedeutsame Reflexion, die traditionelle Aussagen in eigenständiger, erhellender Weise neu bedenkt. B. tritt entschieden dafür ein, theologische Aussagen mit dem gesamten Wirklichkeitsverständnis in Beziehung zu bringen, gerade um die theologischen „Ist"-Aussagen nicht mit ontologischen zu verwechseln. Es könnte hilfreich sein, dafür die traditionelle Lehre von der Einseitigkeit der Analogie der Welt Gott gegenüber, die eine relationale Ontologie erforderlich macht, zu bedenken.

P. Knauer, S. J.

Splett, Jörg, Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott. 8° (144 S.) Frankfurt 1973, Knecht. 16.– DM. – „‚Reden von Gott', das nötigt dazu, nach einer möglichen Gotteserfahrung zu fragen, von woher allein solches Reden legitimiert werden könnte." So heißt es in der ‚Einführung' (10), und damit ist das Programm des Buches umrissen. Freilich geht es in ihm nicht so sehr um einen systematischen Aufweis. Dazu kann der Autor auf seine anderen Schriften verweisen: auf seine philosophische Anthropologie „Der Mensch in seiner Freiheit" (1967), auf seine hermeneutische Reflexion religiöser Erfahrung „Die Rede vom Heiligen" (1971) und schließlich auf seine systematische Ausarbeitung der philosophischen Gottesfrage „Gotteserfahrung im Denken" (1973), die wohl einen gewissen Schlußstein im bisherigen Werk von Sp. darstellt. – In dem hier zu besprechenden Buch geht es eher um „Vorfragen" bzw. um „weitere Klärungen" (11). „Gotteserfahrung ist und geschieht als Glaubensakt" (17). Dies ist das erste Ergebnis, zu dem der Autor kommt. Glaube aber, so ergibt sich weiter, ist „der Mut der Freiheit zu sich selbst und zu ihrem Ja als Antwort auf sich anbietenden Sinn" (19). Ein äußeres Kriterium darf

hier nicht gesucht werden, sondern „das eigentliche ‚Kriterium'", so heißt es, „ist die erreichte (Selbst-)Identität. Ignatianisch: ‚Trost' als Maßstab" (20 f.). Dieser Glaube würde sich jedoch verflüchtigen, wenn er ohne Ausdrücklichkeit bliebe; d. h., die „Dimension des Sakralen" zeigt sich hier als unabdingbar, denn das Sakrale ist die „‚Thematisierung' jener Heiligkeit, die allem eignet" (24). – Von den verschiedenen Weisen der „Thematisierung" ist die entscheidende das Sprechen zu Gott. Jedes Sprechen *zu* Gott enthält aber auch – wie das 2. Kap. entwickelt – ein Sprechen *von* Gott und ist nach dieser Seite hin philosophisch und sprachanalytisch diskutierbar. Aber Sp. zeigt – und darin besteht sein Haupteinwand gegen eine rein sprachanalytische Behandlung der Gottesfrage –, daß jedes Sprechen *von* Gott aus dem Sprechen *zu* ihm lebt und daß dieses Sprechen wiederum dem Angesprochensein durch Gott selbst entstammt. – Im folgenden Kap. tritt Sp. in ein Gespräch mit *Jaspers* ein. Gegenüber dem Glauben der Religion, der den Menschen nicht vor der Verdinglichung Gottes und vor der Anmaßung göttlichen Wissens bewahre, vertritt Jaspers einen „philosophischen Glauben", der – nach seinen eigenen Worten – ohne „den festen Halt an einem objektiven Endlichen in der Welt" ist (53). Ein Innewerden der Transzendenz ist nach ihm nur in Chiffern möglich, wobei sie selbst unzugänglich bleibt. Auch die Rede von der Persönlichkeit Gottes ist nur Chiffer. – Sp. wendet ein: Wenn diese Zeichen der Transzendenz nicht nur als subjektive Vorstellungsweisen verstanden werden können, sondern als Sichzeigen der Transzendenz selbst begriffen werden müssen, dann besitzt sie auch als ihre Grundbestimmung Freiheit und Persönlichkeit. Dies nochmals Chiffer (vom arabischen ‚sifr' = leer) zu nennen, wäre sinnlos. – Sp. bietet dagegen den Begriff ‚Symbol' an. Er soll beides ausdrücken, Selbstgabe und Selbstentzug. – Die Selbstgabe der Transzendenz legitimiert jedoch ein Hinausgehen über ein bloßes Sich-Offenhalten, es legitimiert ein „Zeugnis, das sich festlegt" (48). – Das nächste Kap. beginnt mit einigen gängigen Argumenten der Religionskritik: Religion korrespondiere lediglich menschlicher Not, ihr mythisches Reden sei unwissenschaftlich, sie verzichte auf Aktion und lehre die Passivität. – Dabei stellt sich heraus, daß die Kritik zwar das Unwesen, aber auch das Wesen der Religion trifft. Denn das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit ist in der Tat Voraussetzung für Religiosität, und gerade heute muß es gegen Verdrängungen wieder wachgerufen werden. Ähnliches gilt für das Mythische und die Passivität. – So ist die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Zusammenwachsens des Glaubens und seiner Kritik zum selbstkritischen Glauben gegeben, wobei „das Apriori" dieser Selbstkritik im Bewußtsein des Glaubenden als eines „simul justus et peccator" zu liegen hat (80). – Ein weiteres Kap. stellt die Frage nach der „Zukunft der Religion" in gesellschaftstheoretischer Perspektive. Das Gesicht der modernen Gesellschaft ist die „secular city" (89). In ihrer Entwicklung vom Christentum wesentlich mitbedingt, prägt sie nun ihrerseits entscheidend dessen Bild. Ihr wesentliches Element, der Pluralismus, hat in den Glauben Eingang gefunden und muß von ihm bewältigt werden. Eine Antwort auf diese Situation kann das Christentum nur durch seine „Einheit in Differenz" (105) geben, durch einen „solidarischen Glauben" (102), der weder in individualistische Verkapselung noch in autoritären Integralismus verfällt. – Im vorletzten Kap. wird das Verhältnis von Glaube und Gottesbild reflektiert. Mit Hilfe von Hegels Religionsphilosophie wird gezeigt, was das Gottesbild auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung für den Glauben bedeutet hat, bis hin zum christlichen Gott der Liebe und der Freiheit. – Aber die Erhöhung der Wahrheit schlug um in ihre Erniedrigung, als der Mensch Gott in der Autonomie seiner Freiheit aufgehen ließ. – Eine Gegenkritik hat auch heute noch hier anzusetzen, d. h., die Freiheit muß neu ihr Angerufensein und eben darin ihren Ermöglichungsgrund erfahren. Gott bleibt das absolute Gegenüber der endlichen Freiheit und ist in seiner Absolutheit zugleich der Nicht-Andere; „... die erhoffte Vollendung dieser Geschichte (der Gottesvorstellung) kann dann nichts anderes sein als die Fraglosigkeit und die Unmißdeutbarkeit dieser Schwebe der Freiheit – ihre verwandelte, ‚erlöste' End-Gültigkeit: das Da-sein (die Par-ousie) Gottes in seiner Unnahbarkeit, das unmittelbare Erscheinen seiner Unsichtbarkeit" (123 f.). – Das letzte Kap. versucht eine „Kurzformel" des christlichen Glaubens zu geben. Auch dies gehört noch zur philosophischen Reflexion, daß sie – möglichst kurz und prägnant – die Glaubensbotschaft selbst zu Wort kommen läßt. Diese stellt sich hier der Reflexion dar als die Botschaft vom nahe gekommenen Gott, der ohne Bedingungen sein Ja zum Menschen gesagt hat, der ihn mit diesem Ja von seiner Schuld erlöst und ihm einen neuen Freiheits-

raum eröffnet hat. Das Geschenk Gottes ist ein neues Sein des Menschen. „Die Nähe Gottes zu uns als unsere Nähe zu ihm verwandelt uns und die Welt" (136).

J. Schmidt, S. J.

de Brabander, René F., Religion and Human Autonomy. Henry Duméry's Philosophy of Christianity. Mit einem Vorwort von *L. Dupré*. 8° (XVI u. 184 S.) Den Haag 1972, Nijhoff. Kt. 32.50 G. – Im Gefolge der kirchlichen Verurteilung seiner Thesen ist es bei uns still um D. geworden. Die vorliegende an der Georgetown University, Washington, gefertigte Arbeit versteht sich als kritische Darstellung von D.s Religionsphilosophie, die dem Verf. signifikant für die Situation heutiger Religionsphilosophie überhaupt erscheint, eine Situation, die der Titel der Arbeit ebenso ausdrückt wie wiederholte Mottos aus Bonhoeffers Gefängnisbriefen. Die Untersuchung ist in 4 Kap. gegliedert. 1. Freiheit und Religion: es entfaltet D.s Zustimmung zu Sartres Position hinsichtlich Gott und Freiheit und seine Kritik an Sartre. Der Mensch ist in der Tat Freiheit, die sich selbst an und durch Notwendigkeit schafft; aber die absolute Macht der Verneinung impliziert die Gegenwart eines Absoluten im Menschen. So ist Gott zwar kein entdeckbares Gegenüber, aber die Quelle menschlicher Kreativität. – Von dort sucht Kap. 2 die entsprechende Methode einer Philosophie der Religion. Während „explication" und „confrontation" entweder die Religion in etwas anderes auflösen oder zugunsten religiöser Gewißheiten auf den Ernst philosophischen Fragens verzichten, öffnet Blondels Immanenzmethode einen Weg, der Immanentismus wie Dualismus vermeidet. D. ergänzt sie durch Husserls phänomenologisches Vorgehen, so wie er umgekehrt den Ausfall an Metaphysik bei Husserl durch Blondel korrigiert. D.s entscheidender neuer Schritt ist die „henologische Reduktion", die im Sinn der Plotinischen Ekstase auf das überbewußte Eins jenseits von Subjekt und Objekt abhebt. Dementsprechend sind die Gottesprädikate gültig – nicht in sich, doch aufgrund des Dynamismus des menschlichen Geistes in seiner Suche nach dem Absoluten. – Damit bietet sich für die inhaltliche Darstellung die Zweiteilung an: D.s religiöse Philosophie. Der Geist als konstitutive Forderung des Absoluten (Kap. 3) und: D.s Religionsphilosophie: Kritik der Kategorien und Schemata, die diese Forderung des transordinalen Einen ausdrücken (Kap. 4). Hauptthema von Kap. 3 ist einmal die Beziehung des Geistes zu Gott: „Cogito, ergo sum; liber sum, Deus est" könnte die Formel lauten, die die absolute Einheitsforderung artikuliert, durch die der Dynamismus des freien Aktes konstituiert wird. Sodann das Wesen des Geistes. Der aufgewiesene Bezug erlaubt D. nämlich keinerlei Aussage über Gott; das Eine hat nichts und ist nichts. Es schafft den Geist so, daß er sich, die Welt der Bestimmtheiten und Werte, also auch seinen Gottesbegriff, selber schafft. So ist der Geist in sich eine Bezugsspannung von Freiheit und Ordnung: „acte-loi". Von diesem transzendental transmundanen Ego ist freilich das natürlich innerweltliche Ich, rezeptiv und konstituiert, eindeutig zu unterscheiden. In die Erörterung der Beziehung von Geist und Seele fallen die Probleme Freiheit – Determinismus, Ewigkeit und Zeit, wobei sich zeigt, daß die einzige Wirklichkeitsordnung, in der wir intentional Gott ausdrücken können, die menschliche Dynamik in der Geschichte ist. Dabei sind die verschiedenen Gottesaussagen als Ausdruck des jeweiligen Bewußtseinsstandes des Geistes bei seinem Aufstieg zum Einen zu interpretieren. – D. verwirft die klassischen Gottesbestimmungen als Anthropomorphismen, setzt sich aber zugleich vom Agnostizismus ab, indem er die Wissenschaft von Gott statt als explikative Theologie als Wissenschaft von der Bemühung des Geistes um das Absolute versteht: Gott nicht als Objekt eines Verlangens nach dem Absoluten, sondern als das Absolute dieses Verlangens. Da er unter Religion vor allem das Christentum versteht, stellt sich hier die Frage der Gnade. Gott als „paternalistischer Wohltäter" kommt natürlich nicht in Frage. Gnade heißt hier vielmehr die Ermöglichung des Übergangs von Selbstsetzung zur Aseitas, des Übergangs nicht in eine höhere Ordnung, sondern in den ordnungs- und wesensfreien Ab-Grund aller Ordnung. So vollendet Gnade das Wesen der Schöpfung als Abwesenheit, d. h. Selbstzurücknahme Gottes. Und dies eben ist die Botschaft des Christentums. Israel hat die menschliche Geschichte, in der ein Volk sich selbst begründet, als die einzig gültige Offenbarung Gottes entdeckt, also das zweideutig Partikulare als einzigen Zugang zum Universalen. Die damit gegebene Messias-Spiritualität erhält ihren Namen im Glauben an Jesus, der die religiösen Werte des Judaismus verinnerlicht und den Menschen auch noch von der äußeren Geschichte befreit. Seine Botschaft ist die Aufforderung, in der

inneren Präsenz des Menschen eine absolute Präsenz zu entdecken. (D. akzeptiert hier weithin Spinozas Jesusbild.) War Sünde das Verfallensein ans Äußere, so ist Vergebung die Erkenntnis der inneren Gottgegenwart. Gleichwohl bedarf diese Innerlichkeit des äußeren Anstoßes und des Mythos als projektiver Struktur; darum kann sie Jesus (dessen Vergöttlichung die griechische Theologie ermöglicht) nicht hinter sich lassen. – B. kommt zu dem Resultat, Sartre müßte zufrieden sein. „The problem, however, is that even if Sartre accepted all this he would still be far away from Christianity ... In purifying the concept of the God of dialogue and replacing him by the God of intellectualistic mysticism to please Sartre, Duméry has destroyed the God of the Bible whose main characteristic it is that man stands *before* Him" (173). In der Tat, mag theologisch die Gnadenhaftigkeit der Gnade bei D. vermißt werden, anthropologisch schon dürfte heute eine Konzeption von Freiheit sich diskreditieren, die Vielheit nur als Mangel und Verwiesensein nur als Zumutung denken kann. (Goethe: Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand, und wie wäre der möglich ohne Liebe. Hamb. Ausg. 12, 520.) J. Splett

Eberz, Otfried, Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung. Gr. 8° (616 S.) München–Basel 1967, Reinhardt. 48.– DM. – Ders., Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters. 8° (162 S.) München $^{3}$1973, Selbstverl. Lucia Eberz. 19.80 DM. – Otfried Eberz starb 1958, ungefähr 80jährig. Er war ein universal gebildeter Gelehrter, der all sein Wissen einsetzte, um mit oft hinreißender Wortgewalt und prophetischer Glut jahrzehntelang seine These zu verfechten. Diese lautet: Das Goldene Zeitalter der Menschheit oder – biblisch – die paradiesische Friedenszeit war eine Zeit gnostischer Gynäkokratie. Ein gnostischer Frauenorden im Verein mit einem von ihm abhängigen gnostischen Männerorden leitete alles Geschick. Harmonie und Wohlfahrt herrschten auf Erden. Diese Entwicklung entsprach zudem den Intentionen des göttlichen, überpersönlichen „Einen", das sich in dem androgynen Götterpaar Sophia und Logos seinen androgynen Bewußtseinsausdruck schuf. In Sophia und Logos repräsentierten sich dabei präzise jene leitenden gnostischen Frauen- und Männerorden. Denn Götter sind nach E. immer nur idealtypische, Macht ausstrahlende Repräsentanten der jeweiligen Verehrergruppen. – Dann brach aber die bisher größte Katastrophe über die Menschheit herein, von der die Sündenfallgeschichte ein – verfälschter – Reflex ist. Egozentrische Männerhorden verstanden es aufgrund ihrer physischen Überlegenheit, in blutigen und grausamen Kämpfen die Macht an sich zu reißen; es war die Revolte ungeistig gebliebener Männerbünde, die zur Gnosis des absoluten Einen nicht durchgestoßen waren. Verwerfliche Wesen, die zwar auch Menschenantlitz trugen, reüssierten, Wesen, die sich nicht brüderlich-schwesterlich in hoher Gnosis mit allem Geschaffenen identifizierten, sondern eine Gewaltherrschaft errichteten. Ein „agnostischer Hominismus" etablierte sich, hob als sein Spiegelbild einen nur noch männlichen, grausamen Gott auf den Thron und verstand es, in ebenso stupider wie listiger Weise die neue Ideologie vom Primat des männlichen Geschlechts durchzusetzen. Die neue Theologie entstand unter Zuhilfenahme und pragmatischer Verdrehung gnostischer Erkenntnisse der nunmehr gestürzten Gynäkokratie. Natürlich sympathisierten mit den neuen Machthabern dann auch degenerierte („hominisierte") Frauen. Bis heute dauert dieser zweite, notwendig unfriedliche Äon an, ja seine beschleunigt absinkende Dekadenz treibt zur endgültigen Katastrophe alles irdischen Menschentums, wenn nicht in letzter Minute die Frau ihre primäre Rolle begreift und – wie in gnostischen Apokalypsen vorhergesagt – ihr mildes Zepter wiederum ergreift. – Aus Mythen und verschiedensten heiligen Schriften – die natürlich schon „hominisiert" sind – versucht E. zu rekonstruieren, was nach seiner Meinung wirklich geschah. Die ergiebigsten Quellen fließen für ihn in den Schriften des Alten und Neuen Testaments, die E. auf seine Weise interpretiert – mit „seltener Divinationsgabe", wie ein ihm zugeneigter Rezensent im Zürcher „Bücherblatt" vom 4. 12. 1959 meint. Paradies- und Sündenfallbericht der Bibel stellen so (nach E.) bereits eine bösartige Verdrehung tatsächlicher Vorgänge dar. Eva, eine Figuration der gnostischen Sophia, die dem liebend zugewandten Adam das Sakrament gnostisch-androgyner Verbundenheit reicht, wird verteufelt als Verderberin, ihr Sakrament wird zur verbotenen Frucht des Teufels. Der brutale Jahwe, Idealtypisierung agnostisch triumphierenden Mannestums, verwirft das gewesene gynäkokratische Friedensreich als sündhaftes Gnosisstreben, das für alle beteiligt Gewesenen Strafe erheischt, blutige Opfer verlangt, strenge Ge-

setzesforderungen auferlegt usw. – Klagemythen der unterdrückten Frauenbünde, die in der Gestalt der Isis oder anderer Sophiagestalten um den hingeschlachteten oder verstümmelten Partnergott Osiris, Adonis, Tammuz bzw. auch um einen angeblichen, vermutlich gekreuzigten Ur-Jesus trauerten und dabei den Verlust der unblutigen Gynäkokratie besangen, diese Klagegesänge werden unterdrückt, zu jahreszeitlichen Mythen verniedlicht oder sonst für hominist. Zwecke umfunktioniert. Der neue, „jahwistische Jesus" stirbt nun aus Gehorsam gegen das Opfergebot eines grausamen Vatergottes; er hat Sühne zu leisten für die gynäkokratischen Tendenzen des 1. Äons, Tendenzen, die als „Erbsünde" immer wieder aufflackern. Seine absolute Unterwerfung unter Jahwe hat als Lohn seine angebliche gnädige Auferweckung zur Folge. Darin zeigt sich wieder deutlich, wie die von den im Untergrund vegetierenden gnostischen Frauenbünden verfaßten „Apokalypsen" mißbraucht werden, „Apokalypsen", in denen sich prophetische Hoffnungen auf Wiederherstellung des gynäkokratischen Friedensreiches mitsamt „Auferstehung" des gemordeten gnostischen Partner-Gottes ankündigten. So rettet das Christentum noch einmal den bedrohten Hominismus der Spätrömerzeit. Jetzt, wo auch das Christentum abgewirtschaftet hat, ist höchste Zeit! – „Philosophie der Wiederherstellung" nennt E. sein Hauptwerk „Sophia und Logos" mit zweitem Titel. Diese 600 S. bringen in fast monomaner Wiederholung das, was oben kurz skizziert wurde – häufig aufrüttelnd und inbrünstig, mit beachtlichen Einsichten vermischt, in seiner seherischen Art nicht unähnlich den Proklamationen eines Nietzsche, obschon E.s geschlechtstheologische Visionen natürlich inhaltlich andere sind als die Schauungen Nietzsches. In einer beigelegten Rezension des Verlags heißt es: „Man wird dem Verf. nur dann gerecht, wenn man sein imponierendes Werk hermeneutisch richtig interpretiert, eben als intuitiv-visionäre Vorstellung vom gnostisch-gynäkokratischen Zeitalter" (Dt. Tagespost). Gewiß, so ist es – denn bloß irgendwelche auf mutterrechtliche Strukturen deutende archäologische Funde in Südanatolien oder auch umstrittene Aussagen eines Missionars über das „Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und anderen Völkern" (1928) langen wohl kaum hin, um solche umstürzenden Behauptungen zu rechtfertigen. Man hat E.s Visionen einfach zu bejahen bzw. wird sie eben genauso schlicht ablehnen. – Während das Buch „Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters" (aus ursprünglich 3 Aufsätzen des „Hochland" zusammengestellt) den visionären Hintergrund noch mehr verdeckt hält und überdies sehr beherzigenswerte Passagen zur Zeitsituation und ihren Entartungen bringt, enthüllt sich im posthum erschienenen Hauptwerk „Sophia und Logos" der eigentliche Hintergrund (oder für den gläubigen Christen auch Abgrund) Eberzscher Weltanschauung. Wie man diesen Autor, der Jahwe als hominist. Satan tituliert (S + L 227), für den Jesus von Nazareth ein „hominist. Gegenmessias" ist (S + L 299) und dem die ständigen Meßfeiern der kath. Kirche „die ununterbrochene Bejahung des molochistischen Hominismus" bedeuten (S + L 201), wie man diesen Autor einen „katholischen Geschichts- und Religionsphilosophen" (so die Dt. Tagespost am 29. 11. 1972) nennen kann, bleibt dem Rez. unerfindlich. Denn E. will nichts anderes, als die nach seiner Ansicht verlorengegangene gnostische Urreligion wiederherstellen, während ihm der Glaube des Alten und Neuen Testamentes ein perfider Greuel ist. W. Schlepper, S. J.

Jordan, Placidus, Antwort auf das Wort. Zur Sinndeutung des Glaubens. 8° (248 S.) München 1969, Kösel. Ln. 28.– DM. – Ders., Vom Innewerden Gottes. 8° (124 S.) Frankfurt 1971, Knecht. – Zweimal hat der Verf. in den letzten Jahren den Versuch unternommen, das „festgefahrene Schiff des Christentums" wieder flottzumachen, einmal in einem ausführlicheren, aus der Fülle abendländischer Theologie- und Philosophiegeschichte im Blick auch auf die Fremdreligionen schöpfenden Buch, sodann ein zweites Mal in einem knapperen, mehr der Meditation zuzuordnenden Versuch. Dabei bringt vielleicht der Titel des 2. Buches „Vom Innewerden Gottes" deutlicher als der des größeren Werkes „Antwort auf das Wort" die Grundintention des Verf. zum Ausdruck: Wo von Gottesleere und Gottesfinsternis die Rede ist, möchte er den Spuren der Nähe Gottes nachgehen; wo Gott als der „ganz Andere" überstark zum weltfernen, weil welttranszendenten Gott geworden ist, ist ihm die Weltimmanenz Gottes gleichbedeutsam. Daraus ergibt sich von selbst, daß J. aus reicher Kenntnis der Vätertheologie heraus für unsere Zeit die Inkarnationstheologie in der Weite und Tiefe ihrer Dimensionen als Weg anbietet. – Was im 3. Tl. unter

dem Stichwort „Der Buchstabe und der Geist" vorgetragen wird, ist aber dann in der Tat diese Inkarnationstheologie in trinitarischer Entfaltung. Erkenntnis göttlicher Inkarnation erfordert den Fortschritt „von der Sarx zum Pneuma" (89), Sinnentdeckung ein Eingelassenwerden in den Prozeß „immerwährender Menschwerdung des Logos" (118). Gegen die modische Sorge um die vielfältigen Formen der Anpassung des Christentums entfaltet J. vom Boden christlicher Glaubensverkündigung her neu die Botschaft von der notwendigen „Vergöttlichung", nicht „Vergottung" des Menschen (103). Mit der Betonung des „Anrufs der Bewußtwerdung des Göttlichen an euch" (103) bewegt sich der Verf. dann zugleich recht auffällig in der Nähe der Einladungen, die aus dem Raume der asiatischen Hochreligionen ergehen und inzwischen auch in unseren Breiten vernommen werden. In diesem Sinne bemerkt J. zu Recht: „Es wäre also genauer zu prüfen, als es bisher geschah, wie in den außerchristlichen Religionen die Beziehung der Transzendenz zur Immanenz verstanden wird und ob nicht auch in ihnen, vor allem im Hinduismus und im Buddhismus, die Einheit von Gott und Welt, die Souveränität Gottes in ihrer absoluten, supersubstantialen Erhabenheit, Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit unbestritten ist" (142 f.). Sehr kühn und z. T. ungeschützt ist allerdings, was J. im 3. Kap. des 4. Teils unter der Überschrift „Neugeburt – ‚Hinübergeburt'" (152–156) schreibt. Hier ist zu fragen, ob er nicht doch etwas eilig die Differenzierungen der verschiedenen Verästelungen des buddhistischen Weges seiner Sicht der Dinge opfert und entsprechend schnell einsetzt, was bei allem große Behutsamkeit verlangt, sollen nicht falsche Erwartungen oder auch unberechtigte Befürchtungen geweckt werden. Wird nicht, wenn schon zitiert wird: „Wer mich sieht, der sieht die Lehre ..." (152), eben auch der Unterschied zu Jo 14, 9 sichtbar? Und wer um das Schweigen des Buddha über Gott weiß, kann nicht ohne weiteres feststellen: „‚Buddhawerdung' bedeutet im buddhistischen Mönchtum: Vergöttlichung" (153) oder Buddha als „Gotteskraft" verstehen oder sagen: „gleich ihm sind alle Gläubigen, die Heiligkeit erstreben (bodhisattvas), zur Gotteskindschaft berufen" (ebd.). Müssen nicht die anderen bei aller Sehnsucht nach Gemeinsamkeit doch wie wir selbst zunächst einmal das Recht behalten, zu sein, was sie sind und sein wollen? Ähnliches wäre anzumerken zu den Trinitätsanalogien. Nun hat zweifellos die Mystik ihren eigenen Zugang, demgegenüber das Beharren auf dem Wort der konkreten Aussage wie Beckmesserei erscheinen mag. Doch drängt jede Begegnung zwischen den Religionen aus dem Erleben „kosmischer Kommunion" (157) ins Wort zurück. Überall dort aber, wo gleichsam im Blick auf kosmische Einheit, auf die vielen zum Urquell drängenden Ströme, das östliche Denken – östlich im Sinne der Väter, östlich aber auch im Sinne Asiens – geradlinig auf Gott hin zu drängen scheint, fragen heute um so heftiger diejenigen zurück, die angesichts des Bösen und der Schuld in der Welt keine Spuren des Göttlichen zu entdecken vermögen. Sieht aber J. nicht am Ende Sünde zu sehr in der Nähe des aristotelischen Bösen als „Abzug vom Guten" und den Menschen entsprechend, wenn er von ihm sagt: „unvollendet als Erdenpilger und darum als Sünder, ein noch Unvollendeter, Unvollkommener, der die göttliche Anlage in sich selbst noch nicht oder wenigstens nicht in zureichendem Maße erkannt und die praktischen Folgerungen aus der Einsicht in seine Berufung nicht vollzogen hat" (183), und verliert dabei der Kreuzestod Jesu als Erlösungstod nicht doch ein wenig an Gewicht? Ist nicht eben doch das Zerbrechen des Spiegels der eigentliche Grund dafür, daß die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nur dort den Menschen erleuchtet, wo er im Glauben mit dem heilenden Gott in Berührung gekommen ist? Das Verhältnis von Inkarnations- und Kreuzestheologie wird sicher immer neu den gläubig Nachdenklichen herausfordern. In das Nachdenken hinein aber entlassen beide Bücher des Verf. Die Offenheit von Auge und Ohr aber machen zugleich bereit zur Antwort.

H. Waldenfels

Pannenberg, Wolfhart, Wissenschaftstheorie und Theologie. Gr. 8° (456 S.) Frankfurt 1973, Suhrkamp. 28.– DM. – Der 1. Tl. des Buches gibt eine Übersicht über die wichtigsten in der heutigen Wissenschaftstheorie vertretenen Auffassungen, insbesondere in der analytischen Philosophie, im logischen Positivismus und im kritischen Rationalismus einerseits und in der Hermeneutik sowie in den dialektischen Sozialwissenschaften andererseits. Der 2. Tl. sucht die Frage zu klären, ob und in welchem Sinn die Theologie als Wissenschaft verstanden werden kann. „Behauptungen über göttliche Wirklichkeit und über göttliches Handeln lassen sich

überprüfen an ihren Implikationen für das Verständnis der endlichen Wirklichkeit, sofern nämlich Gott als *die alles bestimmende Wirklichkeit* Gegenstand der Behauptung ist" (335). Für P. ist diese Indirektheit der Schlüssel zum Verständnis der wissenschaftlichen Rationalität der Theologie. Von der systematischen Aufgabe der Theologie her seien dann auch die einzelnen theologischen Disziplinen zu verstehen. – Wieweit die Darstellung der wissenschaftstheoretischen Diskussion im „Überblick" den einzelnen Positionen wirklich gerecht wird, mag dahingestellt bleiben; ist es beispielsweise zutreffend, die Auffassung Schleiermachers dahingehend zu beschreiben, daß die Einheit der Theologie durch einen ihren Gegenständen äußerlichen Praxisbezug zustande komme (298)? Bei Schleiermacher werden diese Gegenstände zunächst durch das kirchliche Interesse an ihnen als theologische qualifiziert, und als theologischen ist ihnen der Praxisbezug nicht mehr äußerlich (vgl. Kurze Darstellung § 6). Weit bedenklicher erscheint mir der Grundansatz des Autors: *„Die Wirklichkeit Gottes ist mitgegeben jeweils nur in subjektiven Antizipationen der Totalität der Wirklichkeit, in Entwürfen der in aller einzelnen Erfahrung mitgesetzten Sinntotalität, die ihrerseits geschichtlich sind, d. h. der Bestätigung oder Erschütterung durch den Fortgang der Erfahrung ausgesetzt bleiben"* (313). Nach seiner Auffassung ist „auf dem Boden dieses Ansatzes bei der Totalität der Wirklichkeit als jeweils subjektiv antizipierter Sinntotalität die Differenz von natürlicher und übernatürlich-geschichtlicher Gotteserkenntnis überwindbar geworden" (316). Diese Sicht versteht er selbst als „der Form des ontologischen Gottesbeweises gemäß" (302). Man gewinnt den Eindruck, es handele sich um die Wiederaufnahme des hegelschen Versuchs, sich auf einen absoluten Standpunkt zu stellen, nur daß dieser nicht mehr absolut eingenommen wird, sondern in bloß „subjektiver Antizipation", nämlich in der Form einer Hypothese oder Vermutung (vgl. 343). Wissenschaftliche Theologie hat dann – der Autor scheint dies ernst zu meinen – die Struktur von „Hypothesen über Hypothesen über Hypothesen" (336). Damit ist vielleicht bereits die subjektive Antizipation der Sinntotalität des regressus in infinitum erreicht. – Folgende Einwände scheinen mir gegen das vorgetragene Konzept zu bestehen. Der Gottes*gedanke* des Autors setzt ein Denken voraus, in dem man sich über Gott und Welt stellen kann (bezeichnend S. 311, Fußnote). P. nimmt ferner Stellung gegen die Auffassung, die Wahrheit des Glaubens entziehe sich irdischer Beurteilung und werde nur im Glauben erkannt. Er meint, man entziehe sich damit von vornherein jeder Kritik (46 f.). Das Gegenteil ist der Fall. Der Anspruch, daß man der christlichen Botschaft jedenfalls *anders* als im Glauben *nicht* gerecht werden könne, unterliegt durchaus vernünftiger Nachprüfung und kann nur solange bestehen, als sich tatsächlich angebliche Vernunfteinwände gegen den Glauben auf ihrem eigenen Feld, also mit gegenüber jedermann diskutierbaren Vernunftgründen, widerlegen lassen. In Frage zu stellen ist auch das Apriori des Verf., wonach Behauptungen über Wirklichkeit nur ernst zu nehmen seien, wenn die von ihnen behauptete Wirklichkeit auch unabhängig von ihnen zugänglich ist (331). Nach der Auffassung der christlichen Botschaft wird das Wort Gottes zwar nicht durch den Glauben zum Wort Gottes gemacht, aber es wird nur im Glauben als Wort Gottes erkannt: Ein Angesprochenwerden des Menschen durch Gott in der Weise einer Selbstmitteilung Gottes begegnet nicht außerhalb seiner Verkündigung. Das dem entgegengesetzte Apriori scheint einer rationalen Begründung zu entbehren. Weiter wird die vom Autor vorgenommene Hypothetisierung der christlichen Botschaft m. E. nicht dem Anspruch des Glaubens auf *Gewißheit* gerecht, in der man der Macht des Todes und jeder Erpressung standhalten kann. Gerade in dieser Gewißheit ist man bereit, es jederzeit auf kritische Prüfung ankommen zu lassen. Die von P. angenommene „Einheit der Wahrheit" scheint mir monophysitisch konzipiert, also in der Weise der Subsumption göttlicher und weltlicher Wirklichkeit unter das gleiche Wirklichkeitsverständnis.

P. Knauer, S. J.

Sauter, Gerhard u. a., Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien – Analysen – Entwürfe. 8° (362 S.) München 1973, Kaiser. Kt. 28.50 DM. – Das Buch ist ein Gemeinschaftswerk, in dem allerdings G. Sauter den relativ umfangreichsten Teil beisteuert und die Feder für die Theologie führt. Es ist in 4 Teile gegliedert: ein historisch-systematischer Überblick über Ansätze zu einer wissenschaftstheoretischen Selbstreflexion der Theologie (Sauter, 19–49); dann ein Überblick über Grundprobleme der Wissenschaftstheorie (*W. Rad-*

*datz:* Die Hauptlinien der wissenschaftstheoretischen Diskussion im 20. Jh.; Theorie der Theoriebildung; *G. König:* Methodologie; *H. G. Ulrich:* Wissenschaftsethik; *H.-W. Haase* und *G. Schultzky:* Pragmatologie, 51–143); drittens „Wissenschaftstheorie in Einzelwissenschaften" (*König:* Naturwissenschaften; *J. Courtin* und *H.-W. Haase:* Geisteswissenschaften; *W. Raddatz:* Sozialwissenschaften, 145–210); schließlich „Grundzüge einer Wissenschaftstheorie der Theologie" von Sauter (211–332). Hinzu kommen ein Literaturverzeichnis und gut angelegte Register. – Beachtenswert scheint uns, daß hier trotz der Vielzahl von Autoren ein relativ einheitliches Werk entstanden ist. Die Sprache möchte man sich freilich durchweg weniger durch Anhäufung von Fach- und Fremdwörtern belastet wünschen – dies zumal, wenn man eines der Hauptanliegen Sauters ernst nimmt: daß theologisches Sprechen verständlich, nachvollziehbar und insofern nachprüfbar sein muß. – Ein entscheidendes sachliches Bedenken gegen Sauters Theorie von Theologie muß aber hier unbedingt angemeldet werden, auch wenn dies jetzt nicht im einzelnen belegt und ausgeführt werden kann. Um es kurz und vielleicht überscharf zu sagen: die Frage nach der Wahrheit theologischen Redens fällt bei ihm praktisch aus. Wenn wir ihn recht verstanden haben, geht es ihm lediglich um die Wahrung formaler Richtigkeit theologischer Aussagen und Klärung der Herkunft derselben. Die Wahrheit aber wird einfach im „Konsensus der Kirche", dessen „pneumatologische Würde" S. freilich versichert, angesiedelt, hier vorausgesetzt und ist kein eigentlich wissenschaftliches Problem. Konsequenterweise müßte man dann aber der Theologie auch den Rang einer Wissenschaft bestreiten, wenn man unter Wissenschaft eine bestimmte Weise der Erforschung der Wahrheit versteht und ihre Aufgabe nicht nur darin sieht, daß sie Sprachregeln für bestimmte Lebensbereiche, hier den Bereich des Kirchlichen, aufzustellen hätte. Wäre dies die vornehmliche Aufgabe der Theologie, dann diente sie letztlich nur der Stabilisierung eines kirchlich-dogmatischen Sprechens, allenfalls der Regulierung des innerkirchlichen Dialoges, nicht aber der Erforschung der Wahrheit, zu der das Sprechen der Kirche gerade auf seinen Realitätsbezug hinterfragt werden müßte und zu der Kriterien für eine Prüfung dieses behaupteten Realitätsbezuges in einer Theorie der Theologie entwickelt werden müßten. Dieses Problem auszuklammern oder einfach gleich als unlösbar und deshalb auch nicht einmal wissenschaftlich problematisierbar vorauszusetzen, bedeutet jedenfalls ein Todesurteil für Theologie als Wissenschaft, wenn man Wissenschaft als im Dienste an der Erforschung der Wahrheit versteht. Die Konzeption Sauters entspricht allerdings genau der allgemeinen Tendenz wissenschaftstheoretischer Abhandlungen, die sich – entgegen dem nicht selten angemeldeten Anspruch, heute die Rolle der Philosophie zu übernehmen – dann doch auf eine bloß formalisierte Methodenlehre (hier: Methode des kirchlichen Sprechens) beschränken und die Wahrheitsfrage gar nicht mehr stellen. Daß die Theologie und auch die anderen Wissenschaften gerade nicht so anspruchslos sind und auch gar nicht sein können, müßte in einer gründlichen Auseinandersetzung mit S. dargelegt werden; es genüge hier ein Verweis auf zwei andere jüngst erschienene Bücher: *W. Pannenberg,* Wissenschaftstheorie und Theologie (1973, Suhrkamp) und vom *Rez.,* Der verständige Umgang mit der Welt. Differenz und Vermittlung von Theorie und Erfahrung in Erkenntnis und Wissenschaft (1974, Rodopi). W. Simonis

### 3. Gottesfrage. Ekklesiologie. Ökumenik

Pannenberg, Wolfhart, Gottesgedanke und menschliche Freiheit. 8° (128 S.) Göttingen 1972, Vandenhoeck & Ruprecht. 12.80 DM. – Im vorliegenden Bändchen legt der Verf. fünf kleinere Arbeiten aus den letzten Jahren vor. Ihre Titel: „Anthropologie und Gottesfrage", „Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik", „Christliche Theologie und philosophische Kritik", „Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels" und „Die christliche Legitimität der Neuzeit". Der letzte Beitrag enthält eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenbergs Buch „Die Legitimität der Neuzeit" (Frankfurt 1966). Bei den anderen handelt es sich um Texte, die ursprünglich als Referate vorgetragen oder in Zeitschriften veröffentlicht wurden. Das gemeinsame Thema dieser Arbeiten ist im Titel angedeutet: Lassen sich heute Gott und die menschliche Freiheit zusammendenken? Das Bemühen

um eine Antwort auf diese Frage ist erneut unausweichlich geworden und von höchster Aktualität. „Die durch den modernen Atheismus gestellte Kernfrage lautet: Setzt der Mensch im Vollzug seines Daseins eine ihm und allem Endlichen jenseitige, ihn gerade im Akt der Freiheit tragende und zur Freiheit erst befähigende Wirklichkeit voraus, auf die sich alles Reden von Gott bezieht? Oder schließt vielmehr die Freiheit des Menschen das Dasein eines Gottes aus, so daß mit Nietzsche, Nicolai Hartmann, Sartre um der Freiheit des Menschen willen das Nichtsein Gottes, nicht dessen Dasein, postuliert werden muß? Dies dürfte die Kernfrage sein, mit der der moderne Atheismus steht und fällt und deren Entscheidung eine zwar für sich allein noch nicht hinreichende, aber unentbehrliche Grundbedingung jeder Rechtfertigung eines Redens von Gott ist" (37). P. geht es in den vorliegenden Arbeiten „um eine Freilegung der anthropologischen Basis für die Erörterung der Gottesfrage" (5). Er sucht nach einem Weg, der die Unzulänglichkeiten zweier bereits beschrittener Wege vermeidet: der eine heute ungangbare Weg ist das Festhalten an den verschiedenen Gottesbeweisen der scholastischen und aufklärerischen „natürlichen Theologie" – denn sie haben ihre Kraft eingebüßt, seitdem die Gottesfrage nur noch im anthropologischen Kontext erörtert wird. Der andere Ausweg, der sich aber auch als Sackgasse erwiesen hat, ist der Einbau der atheistischen Religionstheorien in die Theologie selbst, wie er in der „dialektischen Theologie" vorgenommen wurde – denn die von dieser Richtung für das christliche Gottesverständnis beanspruchte Ausnahmestellung läßt sich mühelos durch religionsgeschichtliche Daten widerlegen. Es bleibt nur der Weg einer anthropologisch orientierten Fundamentaltheologie, die nachweist, daß der Mensch schon vor der Begegnung mit der christlichen Offenbarung unausweichlich auf den Gott bezogen ist, der ihm in der Botschaft Jesu neu begegnet. „Nur wenn der Mensch, auch außerhalb der christlichen Botschaft, in seinem Menschsein auf die Wirklichkeit Gottes bezogen ist, von der die Botschaft Jesu herkommt, nur dann kann die Gemeinschaft mit Jesus für ihn das Heil bedeuten. Wenn aber der Mensch auch außerhalb der christlichen Botschaft immer schon auf den Gott bezogen ist, den Jesu Botschaft voraussetzte, dann muß der Mensch auch immer schon irgendwie ein Bewußtsein von dieser sein Menschsein konstituierenden Bezogenheit gehabt haben" (34 f.). Das Feld der Auseinandersetzung der theol. Anthropologie mit dem Atheismus ist von daher die Welt der außerchristlichen Religionen. Das Thema, um das der Streit geht, ist durch die geistesgeschichtliche Situation vorgegeben: es ist der Streit um eine zureichende Fundierung der Freiheit des Menschen. P. möchte zeigen, daß die Freiheit des Menschen auf die Beziehung zu Gott angewiesen *bleibt*. Dabei beruft er sich auf Hegel, der gezeigt habe, daß man die christliche Religion bewahren muß, wenn man die Freiheit der Subjektivität retten will. Freilich darf Gott nicht nach Analogie des vorhandenen Seienden vorgestellt werden. Der so vorgestellte Gott ist für Hegel tot. Er kann menschliche Freiheit nicht begründen. „Aber das Denken Hegels konnte nicht bei der Feststellung des Todes Gottes stehenbleiben, weil der Tod Gottes zugleich den Verlust des Selbstbewußtseins und seiner subjektiven Freiheit bedeuten muß. Die Erkenntnis, daß die subjektive Freiheit des modernen Bewußtseins nicht ohne Gott fortbestehen kann, führt zur Revision der Einseitigkeiten der Religionskritik der Aufklärung. Sie macht nicht rückgängig, was das Recht dieser Kritik ist. Sie gewinnt den konkreten Inhalt der Religion zurück, indem sie die falsche Entgegensetzung des Unendlichen zum Endlichen überwindet und so die Einheit von Endlichem und Unendlichem im christlichen Zentralgedanken der Menschwerdung Gottes und also im Prinzip der subjektiven Freiheit selbst zu Ende denkt" (89). Gott ist also der Freiheit und Zukunft gewährende – was er nur sein kann, wenn er als Person und nicht als Vorhandenes gedacht wird. Als Person („Ein unpersönlicher Weltgrund kann nicht rechtens ‚Gott' heißen" [42 f.]) ist Gott Ursprung der Freiheit des Menschen, der als der solche Freiheit entgegennehmende seinerseits zur Person, zur freien Subjektivität wird. Der Mensch als Person ist mehr als ein vorhandenes Seiendes; so wäre er unfrei, zukunftslos. „Es ist der verbreitete Grundfehler atheistischer Beschreibungen des menschlichen Verhaltens, daß sie das Personsein, die Subjektivität des Menschen, als etwas Vorhandenes nehmen, als ein vorhandenes Ich, das dennoch sich selbst erst konstituiert im Akt seiner Wahl" (44). – Dem Verf. ging es mit seinen Überlegungen nicht um einen Beweis für das Dasein Gottes. „Wohl aber kann der Gedanke einer göttlichen Person als Ursprung der Freiheit am Ende dieses Gedankenganges vielleicht als weniger unglaubhaft und undenkbar erscheinen als zuvor" (46). Erst die Offenbarung Gottes kann die wahre

Natur des Göttlichen endgültig entscheiden. – P.s Buch bietet viele sehr wertvolle und anregende Durchblicke durch die problemhaltige Geschichte des Verhältnisses von christlichem Glauben und neuzeitlichem Denken. Die Frage stellt sich jedoch, ob sein Lösungsvorschlag nicht neue Probleme aufwirft. In Abwandlung eines Satzes Pannenbergs (18) wird man sagen dürfen: „Man ruft als Theologe auch die Hegelsche Philosophie nicht ungestraft zu Hilfe." Wenn man Endliches und Unendliches zu sehr ineinanderverschmelzen läßt (vgl. z. B. 88 f.), ist es kaum mehr möglich, Gottes Gottsein und der Welt Weltsein wirklich zu wahren. W. Löser, S. J.

Ortskirche – Weltkirche. Festgabe f. Julius Kardinal Döpfner, hrsg. v. *H. Fleckenstein / G. Gruber / G. Schwaiger* u. *E. Tewes*. Gr. 8° (674 S.) Würzburg 1973, Echter. Ln. 48.– DM. – Bei der Anzeige einer nahezu 700seitigen Festschrift mit 39 Beiträgen sind Auswahl und Hervorhebungen legitim. Wir setzen im folgenden den Akzent auf Artikel, die den Dogmengeschichtler und Kirchenhistoriker interessieren. Die ersten 4 Artikel befassen sich mit exegetischen Fragen, und zwar je 2 aus dem AT und NT. *J. Scharbert* untersucht Gen 12, 3 (in te benedicentur universae cognationes terrae); *J. Schreiner* Jer 1, 4 (‚Prophet für die Völker'); *R. Schnackenburg* behandelt die „Ortsgemeinde und ‚Kirche Gottes' im ersten Korintherbrief"; *J. Michl* „Die Priester des ersten Petrusbriefes". – Die beiden folgenden Beiträge untersuchen das im Titel der Festschrift angedeutete Thema aus der Sicht der Alten Kirche. *P. Stockmeier* legt eine behutsame und u. E. zutreffende Interpretation von Ignatius, Smyr 8, 2 vor (63–74), der Stelle also, wo zum ersten Mal der Ausdruck ‚katholische Kirche' in der altchristlichen Literatur vorkommt. ‚Katholisch' ist hier weder Attribut der unsichtbaren Kirche als solcher (Harnack) noch geographisch im Sinne Augustins und Späterer zu verstehen, noch bedeutet es soviel wie ‚orthodox' zur Kennzeichnung der überlieferten Offenbarung. Das Wort ist vielmehr zu „deuten von der überirdischen Wirklichkeit der Kirche her, die eben in Christus ihren Grund hat. Indes kann diese ‚katholische Kirche' nicht ausschließlich als jenseitige Größe verstanden werden. Der Urbild-Abbild-Gedanke setzt nachgerade eine Partizipation der irdischen Gemeinde an der himmlischen Ekklesia voraus, wie ja auch der Bischof den Vater repräsentiert bzw. die Diakonie Christus" (70). Dementsprechend gründet die Hinordnung der Lokalgemeinde zur Gesamtkirche in der transzendentalen Wirklichkeit eben dieser ‚katholischen Kirche'. *J. Speigl* gelingt es in seinem Beitrag Ortskirche/Weltkirche (einige Beobachtungen aus dem kirchlichen Altertum), auf wenig Seiten (75–86) bündig zu zeigen, auf welche Weise die Alte Kirche die ihr gestellte Aufgabe, die Einheit zu verwirklichen, gelöst hat. In Etappen entstand aus den sich zusammenschließenden Ortskirchen die Weltkirche. Dies war jedoch nur deswegen möglich, weil vorgängig zum äußeren Zusammenschluß schon das Bewußtsein einer weltweiten Gemeinschaft und von Anfang an Ansätze und Triebkräfte zur Organisation der Einheit vorhanden waren. Neben anderen Faktoren ist hier die Existenz eines ‚Mittelpunktortes' zu nennen. Roms Bereitschaft, diese Funktion zu übernehmen, zeigt sich schon 1 Klem an. Treffend ist der Überblick über die Entwicklung des kirchlichen Synodalwesens und die allmähliche Herausbildung des römischen Primates gekennzeichnet. – In seiner Thematik verwandt mit den beiden genannten Studien ist der Beitrag von *H. W. Biedermann*, Die Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts und das orthodoxe Verständnis der Ortskirche (284–303). Es ist Chalkedon, das die Prinzipien endgültig aufstellt, „an denen sich bis heute die volle Realität einer ‚Ortskirche' nach orthodoxem Verständnis ... bestimmen läßt ... Die Grundbestimmung enthält Kanon 17 im Schlußsatz: vollkommene Anpassung der kirchlichen Ordnung an die staatlich-politische Situation" (302). Interessant erscheint uns die Bemerkung des Verf., daß die Synoden des 4. und 5. Jh. bei ihrer Gesetzgebung im Grunde nur den Osten im Auge hatten und aus diesem Grunde eigentlich auch nur für ihn Geltung haben (302). – An historischen und theologiegeschichtlichen Themen sind noch zu nennen: A. W. Ziegler, Der Name Korbinian; H. Tüchle, Romfahrten deutscher Bischöfe im 10. Jahrhundert; W. Dettloff, Die Bedeutung der Weltkirche für die Universität des Mittelalters; G. Schwaiger, Am Beispiel München: Seelsorge und Frömmigkeit im Wandel der Zeiten; Th. Freudenberger, Leonhard Haller von Eichstätt im Streit um die Ehre der Weihbischöfe im Konzil von Trient; R. Graber, Propst Johann Georg Seidenbusch (1641–1729) und die Erneuerung des Priestertums; H. Hasenfuss, Das Kirchenbild von der Theologia Wirceburgensis bis H. Schell. H.-J. Sieben, S. J.

Lorenz, Kardinal Jaeger, Einheit und Gemeinschaft. Stellungnahmen zu Fragen der christlichen Einheit, hrsg. vom *Johann-Adam-Möhler-Institut* (= Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien, XXXI). Gr. 8° (427 S.) Paderborn 1972, Bonifacius-Druckerei. Ln. 25.– DM. – Der Band enthält eine Sammlung von 55 Stellungnahmen, die der Paderborner Erzbischof im Laufe seiner langen Amtszeit – der Band wird eröffnet mit seiner Predigt anläßlich seiner Bischofsweihe 1941 – zu Fragen der Einheit der christlichen Konfessionen verfaßt hat. Das Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn hat die Sammlung anläßlich der Vollendung des 80. Lebensjahres seines Gründers und Präsidenten vorbereitet. Der Hrsg. *Paul-Werner Scheele* hat den Texten ein Vorwort und Erläuterungen beigegeben. Damit erleichtert er dem Leser das Verständnis der ausnahmslos für konkrete Situationen bestimmten Äußerungen des Erzbischofs. Im Genus unterscheiden sich die Texte: es finden sich Predigten, Voten für die Deutsche Bischofskonferenz, Fastenhirtenbriefe, Rundfunkansprachen, Referate, Konzilsvoten, Interviews, Betrachtungen, Zeitschriftenartikel u. a. Im Inhalt aber zeigt sich eine klare Kontinuität: eine mutige Sorge um die Wiederherstellung der Einheit der Kirche verbindet sich mit verantwortungsbewußter Festigkeit, wo es um den Schutz der katholischen Glaubenssubstanz geht. Die Veröffentlichung der Stellungnahmen wirft Licht auf eine der prägenden Gestalten des ökumenischen Aufbruchs in der katholischen Kirche und auf ihre wegweisenden Aktivitäten, so z. B. auf die Gründung des „Evangelischen und Katholischen Ökumenischen Arbeitskreises" und des „Johann-Adam-Möhler-Instituts für Konfessions- und Diasporakunde"; weiter auf die von Kardinal Jaeger ausgegangene Initiative zur Errichtung des „Sekretariates für die Einheit der Christen" unter Leitung von Kardinal Bea; schließlich, um nur noch einen Punkt zu erwähnen, auf die intensive Mitarbeit an der Erstellung des konziliaren Textes „De oecumenismo". Der Band ist ein wertvoller Beitrag zu einer Geschichte der katholischen ökumenischen Bemühungen und darum dankbar zu begrüßen. W. Löser, S. J.

Bori, Pier Cesare, Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento (Testi e ricerche di Scienze religiose 7). 8° (134 S.) Brescia 1972, Paideia Ed. 2000.– L. – Die vorliegende Studie, die siebte der vom Istituto per le Scienze religiose (Bologna) herausgegebenen Sammlung, besteht aus zwei getrennten Essays. Im ersten stellt der Verf. die letzten Entwicklungen der Ekklesiologie im katholischen, protestantischen und orthodoxen Milieu dar; ihm kommt es im Grunde nur darauf an, die charakteristischen, wichtigsten Hauptlinien aufzuzeigen. Die Arbeit ist hier, was die Theologie angeht, bündig und trotzdem erschöpfend. Leider fehlt allerdings eine wenn auch kurze Darstellung der Interferenzen mit Disziplinen wie Soziologie und Philosophie, was dem Bild eine bei weitem größere Einheit und Tiefe gegeben hätte. – Nach dieser allgemeinen Einleitung analysiert der Verf. die Periode 1945–1970 unter dem Titel: „Entwicklungen, Debatten, offene Fragen". Hier läßt sich B. offenbar von einem vorherbestimmten Zweck leiten: nämlich zu zeigen, wie unsicher und unzuverlässig der Gebrauch der Kategorie der Koinonia ist, sowohl von seiten der Gelehrten wie auch besonders von seiten des kirchlichen Lehramtes. Durch eine knappe Analyse neuerer Kirchenfragen (Ökumenismus, Interkommunion, Verhältnis zwischen konkreten Strukturen und dem Geist der Gemeinschaft) gelangt der Verf. zum schon von Beginn an angezielten Ergebnis: die Notwendigkeit, Praxis und Vorstellungen der heutigen Kirchen aufgrund des Prinzips der „absoluten Normativität der Schrift" (S. 10) zu messen. – Im 2. Tl. führt B. die sorgfältige Exegese von 16 Versen des NT an, wo von Koinonia o. ä. die Rede ist. Bei dem 45maligen Auftauchen der Wurzel ‚koinon-' im NT wählt der Verf. die wohl interessantesten Stellen aus und bietet jeweils eine gute Zusammenfassung der philologischen und hermeneutischen Fragen. Mit wenigen Ausnahmen arbeitet er gründlich und direkt aus den Quellen. Als Fazit formuliert er die Tatsache, daß keine der verschiedenen ntl. Bedeutungen von Koinonia den sozusagen „juristischen" Gebrauch der Hierarchie rechtfertigt. Der Verf. fügt gleich hinzu, man solle ein solches Ergebnis durch das Studium der mit der Gemeinschaft zusammenhängenden *Themen* prüfen und integrieren, was aber die Grenzen seiner Arbeit überschritte. – Diese vorliegende gehört zu einer Reihe, die breit angelegt eine Überprüfung ekklesiologischer Strukturen übernimmt. Sie ist unter verschiedenen Hinsichten lesenswert; die Information auf jedem relevanten Gebiet und die Synthese sind zweifelsohne auszeichnende Merkmale dieses Buches. Da es jedoch um

den Beweis einer genauen These geht, der mit Hilfe wissenschaftlicher Methoden geführt werden soll, muß seine Beweisführung vom Leser auf derselben Ebene beurteilt werden. – Zunächst ein methodologischer Hinweis: wenn die Schrift, wie B. behauptet, eine „absolute Normativität" besitzt, warum versucht er seine Hauptfrage (Koinonia im NT) durch eine umfangreiche Darstellung zeitgenössischer Theorien plausibel zu machen? Daß diese Bemerkung zutrifft (freilich wird es nur dem Leser völlig einleuchten), wird von einem zweiten Kritikpunkt gestützt. Wenn es B. darauf ankommt, die ntl. Botschaft über den Geist der christlichen Gemeinschaft herauszuarbeiten, ist sein Vorgehen bei weitem ungenügend, da er sich tatsächlich auf die Betrachtung der Wurzel ‚koinon-' beschränkt. Auf diese Weise reduziert der Verf. ein theologisches Thema auf ein philologisch-exegetisches; wohingegen aber die Wirklichkeit der Kirche nicht allein durch eine exegetische Untersuchung ntl. Vokabeln eruiert werden kann. Diese Akzentverschiebung impliziert und erleichtert m. E. weitere wenn auch kleinere Unsicherheiten des Ganzen. Zumindest fragwürdig ist der Ausdruck (und die klar zugrunde liegende Überzeugung) von der „absoluten Normativität" *der Schrift:* terminologisch korrekter wäre „absolute Normativität" *des Wortes Gottes;* zudem wäre es besonders für unsere Fragen nicht belanglos gewesen, die mit diesen Größen zusammenhängenden Probleme mindestens kurz zu beleuchten. Auch was die ntl. „Kategorien" angeht, ist der Verf. vag und zweideutig (53): man hat den Eindruck, daß er gerade, um zu vereinfachen, an dem echten Problem vorbeigeht. Bezeichnend ist schlechthin für diesen und ähnliche Versuche das Auslassen praktisch aller Schriftstellen (wie z. B. Apg 15; Eph 4; Past usw.), die sowohl in der Dogmengeschichte wie in der heutigen Theologie die Existenz von Spannungen erklären. Trotz dieser und anderer kleiner Mängel (nicht zuletzt die allzu große Zahl der Druck- und Zitatenfehler) ist diese Arbeit besonders interessant, weil sie die Aufmerksamkeit auf ein ganz zentrales, gleichwohl aber selten behandeltes Thema lenkt. C. Marucci, S. J.

Saier, Oskar, „Communio" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Münchener Theol. Studien, III, 32). Gr. 8° (XXXI u. 302 S.) München 1973, Hueber. 60.– DM. – Der communio-Begriff durchzieht die gesamte konziliare Ekklesiologie: bei seiner ersten zentralen Verwendung durch Art. 41, 42 SC erscheint er zur Kennzeichnung der eucharistischen Vollzugsform der Kircheneinheit, bei den Aussagen zur Kollegialität der Bischöfe schließlich ermöglicht er die Verdeutlichung der Spannungslage primatialer und kollegialer Elemente im Verhältnis der Einzelkirchen. Die vorliegende Arbeit entfaltet – nach einführenden begrifflichen Untersuchungen – im ersten Hauptteil die communio als Kennzeichnung der Kircheneinheit, die Vollzugsformen der communio ecclesiarum und das Bischofsamt als Träger der communio. Der zweite Hauptteil – „hierarchica communio" – verdeutlicht die communio als tragendes Strukturprinzip von Bischofskollegium und Presbyterium. – So sehr es zu begrüßen ist, daß wohl *der* Zentralbegriff der konziliaren Theologie nun monographisch untersucht ist – schon zur Grobgliederung der Arbeit scheinen mir Bedenken angebracht, die sich auf das Verhältnis von „communio" und „hierarchica communio" beziehen. Es wird der Eindruck erweckt, als sei durch diese – in den konziliaren Dokumenten nirgends explizit durchgeführte – Gegenüberstellung ein Verhältnis von Allgemeinem zu Besonderem zu beschreiben. Die communio-Verfassung der episkopalen Kollegialität kann aber doch gar nicht von der communio ecclesiarum getrennt werden; S. muß daher eine Doppelung in Kauf nehmen, wenn er bei der Gesamtkirche als Verwirklichung der communio ecclesiarum auch auf die „Auswirkungen des Bischofsamtes" zu sprechen kommt. Systematisch ist die episkopale Kollegialität nicht von der Gesamtkirche als communio ecclesiarum zu separieren, vielmehr ist das Bischofsamt das Organ, durch das die communio der Einzelkirchen sich vollzieht; hier, in der Aufnahme in die Bischofsliste, liegen ja auch die historischen Ursprünge des communio-Begriffs. Andererseits erscheint es unangebracht, Bischofskollegium und Presbyterium zu einer „hierarchica communio" zusammenzufassen, weil die konziliaren Aussagen zum Verhältnis Presbyterat – Episkopat vergleichsweise rudimentär geblieben sind. Wenn die Frage der Sakramentalität des Bischofsamtes auch durch das Konzil nicht abschließend definiert ist, so kann doch soviel gesagt werden, daß es der Betonung des Bischofsamtes nicht entspricht, es durch die Zusammenfassung zu einer „hierarchica communio" als gewissermaßen hochpotenziertes Presbyterat erscheinen zu lassen. Die Problematik hat sich in der

nachkonziliaren ökumenischen Diskussion zur Ämteranerkennung präziser abgezeichnet: Einzelkirche und Element der communio ecclesiarum ist zunächst allein die Bischofskirche, und das Verhältnis des Presbyterats zum Bischofsamt ist nicht durch Übertragung des Strukturprinzips der communio ecclesiarum auf Diözesanebene lösbar. Die Weiterführung der Fragestellung erübrigt sich in einer die Verwendung des communio-Begriffs in den Konzilsbeschlüssen untersuchenden Arbeit, da das Konzil eindeutig zunächst eine „Aufwertung" des Bischofsamtes als der Fülle des Priestertums im Auge hatte und das Verhältnis Episkopat – Presbyterat gar nicht systematisch aufgegriffen hat. Trotz dieser – gewiß grundsätzlichen – Ausstellung bleibt die Arbeit wegen ihrer Materialfülle lesenswert. P. Franke

Härdelin, Alf, Aquae et vini mysterium. Geheimnis der Erlösung und Geheimnis der Kirche im Spiegel der mittelalterlichen Auslegung des gemischten Kelches (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen, 57). Gr. 8° (XV u. 140 S.) Münster 1973, Aschendorff. – Vielleicht hat man es schon gewußt, daß in den mittelalterl. Liturgieauslegungen eine Theologie niedergelegt ist, deren Rang man durchaus nicht gerecht wird, wenn man sie mit der nachsichtigen Etikettierung „fromm" abschirmen wollte. Wahrscheinlich wird auch ein in Sachen Liturgie nicht ganz Unbelesener einigermaßen darüber erstaunt sein, in wie hohem Maße der gemischte Kelch für Klärungen und Entwicklungen, die weit über Gabendarbringung und eucharistischen Kontext hinaus in das Feld der Sakramententheologie und Ekklesiologie hineinreichen, einen nahezu selbstverständlichen Test und eine verläßliche und empfindsame Sonde abgibt; schließlich ist uns nicht ungestraft viel von der gelebten Einheit von Theologie, Liturgie und Frömmigkeit abhanden gekommen – ist der Ritus der Wasserbeimischung im besonderen seit dem Spätmittelalter aus dem Mittelpunkt theologischen Interesses herausgetreten (auch die Verwerfung durch die Reformatoren hat da nicht viel bessern können ...) und sind auch jüngste Entwicklungen auf liturgischem Feld nicht eben dazu angetan, ihn von seinem bescheidenen Ort erneut ins Rampenlicht zu führen. – Für die vorliegende Studie ist nicht so sehr die geschichtliche Entwicklung des Ritus an sich interessant. Von da her ist die Beschränkung (räumlich) auf das westlich-lateinische Liturgiegebiet und (zeitlich) auf die Spanne von der ins MA einmündenden Patristik – konkret: von den theol. Schriftstellern des spanisch-fränkischen Raums – bis zum auslaufenden MA verständlich und gerechtfertigt. Es bliebe dann also der Ritus als Anlaß und Gegenstand prinzipiell-theologischer Überlegungen. Und es kann kein Zweifel sein, die Darstellung des verwickelten Weges subtiler Deutungswandlungen und -nuancierungen darf Interesse beanspruchen und ist der Bemühung wert. Aber dann ist damit wohl noch nicht die Spannung erklärt, mit der der Leser heute diesen Gang durch die Vor-, Früh- und Hochscholastik mitvollzieht. Denn schließlich ist ja nicht zu verkennen, daß die grundsätzliche Bandbreite der Deutungsthematik relativ früh da ist (in der ausgehenden Vorscholastik in der Synthese des Paschasius Radbertus greifbar) und daß die Zusammenfassung des Tridentinums bei aller Bündigkeit durchaus nicht verkürzt: die Wasserbeigabe sei angeordnet „... tum quod Christum Dominum ita fecisse credatur, tum etiam quia e latere eius aqua simul cum sanguine exierit, quod sacramentum hac mixtione recolitur. Et cum ‚aquae' in Apocalypsi beati Joannis populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur" (DS 1748). – Das erst scheint den eigenen Ort und die Bedeutsamkeit des vorliegenden Werkes anzugeben: es wird nicht nur anhand dieses Ritus des gemischten Kelches – Aufhänger, Vehikel – verfolgt, was mittelalterliche Theologie über die Relation Kreuzopfer/eucharistisches Opfer bzw. über das Zueinander Christus/Kirche in ebendiesem einen Opfer zu sagen hat, sondern die Untersuchung bleibt ständig in dem Sinne hart am Ritus, daß sie seinen Funktionswandel und so Wandel im liturgischen Selbstverständnis nachzeichnet. Wenn de Lubac die Theologie des in Frage stehenden Zeitraumes mit einer Formulierung wie „Vom Symbolismus zur Dialektik" einzufangen trachtet, dann ist das auch für die Liturgie erhellend: vom Symbol zur pädagogisch-aszetisch hilfreichen Zeremonie – vom Mysterium (verborgenes Inneres – „res" – aufscheinend in verhüllend-enthüllendem Äußeren) zur dramatischen Darstellung von Leben und Leiden des historischen Christus – vom Realsymbol zu Sakrament-Ursache. Wenn man mit solchen oder ähnlichen Kategorien den Duktus der Entwicklung zu kennzeichnen versucht, springt die hohe Aktualität dieser Untersuchung ins Auge, die sich dann selbstverständlich keine Tugend einer ausgezeichneten historischen Abhandlung

schenkt. – Der Aufbau ist klar. 3 große Abschnitte: Vorscholastik (man ist überrascht, wie sehr das Niveau tradierenden Kompilierens überschritten wird, etwa in der Synthese von Paschasius Radbertus) – Frühscholastik, mit Bodengewinn der ratio neben der traditio, mit wachsender Tendenz zum System – Hochscholastik. Ein kurzer Ausblick auf Spätmittelalter, auf Reformation und Gegenreformation schließt ab; zu Recht, wie schon angedeutet wurde: auch ohne daß man die Stichworte Ockhamismus, Nominalismus u. ä. zu sehr strapaziert, steht die Feststellung, daß unser Ritus nicht mehr zu Neuem anregt. – Die Beherrschung der Quellen, die in Text und Anmerkungen reichlich zu Wort kommen, sowie die Vertrautheit mit der Literatur ist vorbildlich. Um nur gerade anzudeuten: wer ausführlich die Franziskanertheologen berücksichtigt, hat sich damit die Arbeit wahrlich nicht leichter gemacht, und wer gelegentlich nicht unbedeutende Korrekturen an Aussagen von N. Haring, F. Holböck u. a anbringen kann, stellt die solide Arbeit unter Beweis. Die klare Diktion des schwedischen Autors rechtfertigt einen besonderen Hinweis. Nur 2 Stellen sind dem Rez. aufgestoßen. S. 26: falls sich jemand die Vergewisserung an der in der Anm. zitierten Quelle schenkt, könnte ihn der Text unnötig stutzig machen, nämlich „Die Getauften tragen noch die Sündenlast. In der Eucharistie erhalten sie aber Nachlassung ihrer Sünden und das Lösegeld". Das ist ohne Not hart formuliert; die Nuanciertheit des Paschasiustextes „... ut si quam peccati maculam post fontem traxit, habeat in hoc undam veniae qua diluatur et praetium suae redemptionis ..." ist hier nicht eingebracht. – Sodann S. 124: wenn Bonaventura in bezug auf die Eucharistie sagt ‚res huius Sacramenti non dicitur corpus mysticum ratione partium, sed ratione unionis', dann ist der deutsche Text „Der mystische Leib ist res der Eucharistie, aber nicht als Teil des Leibes Christi, sondern nur auf Grund der Vereinigung der Glieder mit dem Haupte" wohl nicht die allerdeutlichste Vermittlung des Gemeinten, nämlich: res der Eucharistie ist nicht „Leib" als resultierend aus dem charismatischen Zusammenspiel der vielen Glieder (in der unitas fidei, spei, caritatis), sondern „Leib", wie er aus der Hauptgnade Christi als solcher konstituiert wird; zu dieser je innigeren unio zu verhelfen, ist die Gnadenwirkung dieses Sakraments. – Nun, selbst wenn es noch eine ganze Reihe solcher kleiner Ausstellungen gäbe (es gibt sie nicht), täte es dem keinen Abtrag, daß wir für eine dichte, gerundete Darstellung dankbar sein können, die der renommierten Sammlung nicht nur vom Niveau her Ehre macht, sondern auch ihr Anliegen fördert.

A. Stenzel, S. J.

Boisset, Louis, Un Concile Provincial au Treizième Siècle Vienne 1289. Eglise locale et société (Théologie historique, 21). 8° (360 S.) Paris 1973, Beauchesne. 63 F. – Daß die synodale Aktivität in der mittelalterlichen Kirche eine viel größere Rolle gespielt hat als in der neueren Zeit, ist allgemein bekannt. Mit Staunen vernimmt man, daß allein im 13. Jh. in Frankreich über 90 Provinzsynoden abgehalten wurden. Im vorliegenden Werk geht es um die Versammlung, die i. J. 1289 in Vienne stattfand. Daß gerade dieses Ereignis herausgegriffen wurde, hat seinen Grund darin, daß durch glückliche Umstände die Originalakten erhalten geblieben sind. Diese befanden sich viele Jahrhunderte hindurch im Kapitelsarchiv der Kathedrale von Villiers. Auf welchem Wege sie dann in Privatbesitz und endlich in den der Sulpizianer in Paris gelangt sind, ist nicht ganz durchsichtig. B. hat die verschiedenen Überlieferungen über diesen Vorgang zusammengetragen (39–50). Wie immer es mit der Wahrscheinlichkeit der einen oder der anderen Version stehen mag, entscheidend ist, daß wir sicher sein können, die echten Akten der Synode von 1289 zu besitzen. Jedenfalls kommt B. am Ende einer sorgsamen Analyse zu diesem Ergebnis (51–60). Vom Original war i. J. 1472 eine handschriftliche Kopie erstellt worden, die im Archiv von Isère liegt. Wenige Jahre später ließ der Erzbischof von Vienne, Guy de Poisieux, eine Druckausgabe veranstalten. Als i. J. 1530 in Vienne wiederum eine Synode abgehalten wurde, dieses Mal zur Abwehr der Reformation, ließ der damalige Erzbischof einen neuen Druck anfertigen (65–67). Schon dieser häufige Rückgriff auf die Synodalakten läßt ahnen, daß der Synode von 1289 eine nicht alltägliche Bedeutung zugekommen sein muß. Bevor B. darüber im einzelnen handelt, schildert er in einem breit angelegten Kapitel (69–126) den zeitgeschichtlichen Rahmen: die politische Landkarte, das gesellschaftliche und das religiös-kirchliche Leben. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei den Abteien, Prioraten und den Niederlassungen der Bettelorden (102–115). Wie auch anderswo erfreuten sich die Mendi-

kanten besonders deshalb der Volksgunst, weil sie die Leute beichthörten und sie so von der Last befreiten, bei dem „parochus proprius" beichten zu müssen. – Nach einer knappen Darstellung des konziliaren Geschehens (127–140) handelt B. eingehend von der synodalen Gesetzgebung in Vienne 1289 und ihren Quellen (Bibel, die Väter, die Allgemeinen Konzilien, von denen vier erwähnt sind: Lateranum III und IV, Lyon I und II, vor allem aber andere Provinzsynoden). Die hauptsächlichen Verhandlungsthemen waren das liturgische und sakramentale Leben, Klerus und Pfründen; Immunität des Klerus und Asylrecht (160–179). Von einer irgendwie profilierten theol. Bedeutung dieser Synode kann keine Rede sein; das wenige, was zu erwähnen ist, stammt zudem aus anderen Konzilien (178). Instruktiver ist das, was B. über die Rezeption der Statuten von Vienne (179–196) und über die Auswirkungen und den Einfluß dieser Statuten zu sagen hat (197–206). Den Beschluß dieses 1. Tl.s bilden einige Überlegungen zur Rolle der Provinzsynoden des 13. Jh.s innerhalb des Kirchenverständnisses. Vielleicht hätte in diesem Kontext die Studie des *Rez.* über die „Ekklesiologie des Lateranum IV" (in: H. Wolter [Hrsg.], Testimonium veritati [Ffm. 1972, 101–123]) erwähnt werden können. Der 2. Tl. bringt eine sorgsame Textedition mit einer französischen Übersetzung, die durch einige Anhänge und Tafeln bereichert ist. 4 Indices helfen den reichen Gehalt des Bandes zu erschließen (221–355). Die französische Rechtshistorikerin R. Foreville hatte noch vor wenigen Jahren in ihrem Buch über „Lateranum I–IV" (Mainz 1970, 478) festgestellt, daß die Erforschung der Synodalstatuten zumal für Frankreich noch sehr im argen liege; für andere Länder wie Polen und England sei die Lage der Dinge viel günstiger. Um so erfreulicher ist es, daß der vorliegende Band für die Synode von Vienne 1289 die Desiderate in so hervorragender Weise erfüllt. Dafür werden nicht nur die Theologen, vor allem die Kanonisten, sondern auch alle anderen Wissenschaften dankbar sein, die sich mit der Erhellung des Hohen Mittelalters beschäftigen.

H. Bacht, S. J.

Meyer, Harding, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch-lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene (Ökumenische Perspektiven, 3). 8° (177 S.) Frankfurt 1973, Lembeck/Knecht. Br. 15.– DM. – Das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanums hat, wie wir im Rückblick feststellen können, in ungeahnter Weise Impulse und Orientierungen für die ökumenische Arbeit gegeben. Beweis dessen ist vor allem die Aufnahme der zahlreichen bilateralen Dialoge auf nationaler und internationaler Ebene, die nun nicht mehr bloß in privater Verantwortung zustande kamen, sondern einen mehr oder minder offiziellen Charakter trugen. Zwei dieser Veranstaltungen haben mit Recht weltweite Beachtung gefunden. Es ist einerseits das Gespräch zwischen dem Lutherischen Weltbund (LWB) und der römisch-katholischen Kirche bzw. dem römischen Einheitssekretariat (1965–1971) und andererseits der katholisch-lutherische Dialog in den USA (1962–1972). M. schildert zunächst die Vorgeschichte und Durchführung dieser Gespräche (11–24) und deren Charakter („offiziell", „bilateral", mit deutlicher Tendenz vom Lehrgespräch zum Gespräch über kirchliche Gemeinschaft) (25–32). In einem weiteren Abschnitt analysiert er die Methodik der Gespräche (Einbeziehung der modernen exegetischen Forschung, Berücksichtigung von Geschichte und Geschichtlichkeit, Unterscheidung von Konsens und Konvergenz). Unter dem Stichwort „Ergebnisse der Gespräche" hebt M. auf drei Themengruppen ab: Das Verständnis von Evangelium – Die Eucharistie – Das kirchliche Amt (45–90). Ein Abschnitt über die „vor uns liegende Aufgabe der Rezeption der Dialogergebnisse" beschließt diesen 1. Tl. (91–96). Den 2. Tl. bildet die Edition der drei wichtigsten Dokumente der beiden Gremien zu den Themen „Eucharistie", „Eucharistie und Amt" und „Evangelium und Kirche" (97–174). Als Abschluß dient ein Sachregister mit den wichtigsten Stichworten. Angesichts der noch lange nicht ausdiskutierten Probleme um die Abendmahlsgemeinschaft und Ämteranerkennung stellt das Buch mit seinen Analysen und seiner Dokumentation ein überaus schätzenswertes Arbeitsinstrument dar, dem man weite Verbreitung wünschen möchte.

H. Bacht, S. J.

### 4. Sakramentenlehre. Liturgik

Auf der Maur, Hansjörg/Kleinheyer, Bruno (Hrsg.), Zeichen des Glaubens. Studien zur Taufe und Firmung. Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag. Gr. 8° (563 S.) Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, Benziger/Herder, Ln. 39.– DM. – Wenn dem Trierer Pastoraltheologen und Liturgiker eben diese Studien gewidmet werden, dann hat man sich zwar – die Bibliographie am Schluß der stattlichen Festgabe weist es aus – nur einem Sektor aus dem reichen Arbeitsgebiet des Geehrten zugewandt. Aber dann doch einem bedeutsamen: während und nach dem letzten Konzil hat er sehr maßgeblich an den Arbeiten, die zu einem erneuerten Taufritus führten, teilgenommen. – Nun weiß man, daß es nicht leicht ist, eine Festschrift gebührend anzuzeigen. Auch eine vorgegebene Thematik (und eine diskrete, aber nicht verkennbare Planung) kann nicht nur Überschneidungen, Wiederholungen usw. nicht verhindern, sondern muß den vielen Autoren ihre je eigene Sicht lassen, was dann gelegentlich sogar partielle Widersprüche einbringt. Der Rez. würde lieber zu ausgewählten Studien (etwa zu den firmthematischen, wo ja nicht nur von der Theologie der anderen Konfessionen her divergierende Positionen eingebracht werden) etwas ausführlichere Bemerkungen gebracht haben; aber der Eigenart einer Festschrift ist es dann wohl doch gemäßer, alle Beiträge aufzuführen. Freilich müssen sich dann die Anmerkungen darauf beschränken, eine u. U. nicht hinreichend ins Bild setzende Überschrift zu verdeutlichen. – Der 1. Abschnitt behandelt „Biblische Fragen". Über das Anklingen des Grundtons der Botschaft des Täufers wie auch Jesu berichtet H. Gross „Umkehr im Alten Testament", vorzüglich bei Jeremia und Ezechiel. Nach K. Kertelge „Der sogenannte Taufbefehl Jesu (Mt 28,19)" wird die Taufrelevanz dieses Textes in etwa dadurch relativiert, daß es in diesem Summarium des Evangeliums zuerst darum geht, die Berufung aller Völker zu verkünden, die sich durch Sündenvergebung und Geistmitteilung vollzieht. Die „Notizen zu den Taufberichten in der Apostelgeschichte" von J. J. v. Allmen wollen ihnen als eigentliche Sinnspitze zuweisen, über die Korrelation von Taufe und Gemeindegründung die Ebenbürtigkeit von Paulus und Petrus zu erhärten. Wenn „Die Tauflehre des Jakobusbriefes" (F. Mussner) auf ‚Übereignung an Christus' und ‚eschatologische Neuschöpfung' zentriert ist, verbietet sich auf diesen Titel hin alle Epistelschelte. – Die Firmierung des 2. Abschnittes als „Theologische Reflexion" trifft die einzelnen Titel nicht gleichmäßig. Geschichtliche Information ist bestimmend bei den Beitr. von G. Langgärtner („Die Taufe bei Maximus v. Turin"), E. Sauser („Baptismus – baptismus cottidianus – und Sündenvergebung in der Theologie des hl. Augustinus"), E. Iserloh („Sakraments- und Taufverständnis bei Thomas Müntzer"), G. Biemer („Die Bedeutung der Taufe in ihrer genetischen Entfaltung bei J. H. Newman"), H. Schützeichel („Calvins Kritik an der Firmung"), J. A. Jungmann („Taufe als Lebensweihe"; hier wird dieses Motiv von Justin bis zu F. v. Sales / J. Eudes herauf verfolgt). L. Hofmann („Ratifizierung der Taufe? Zu einer pastoralen Anregung des Erasmus v. Rotterdam") nimmt den durch ‚pastoral' in etwa heruntergestimmten Vorschlag des Erasmus zum Anlaß, verwandte Gedanken in der heutigen Diskussion um die Kindertaufe zu beleuchten. E. v. Severus („Taufe und geistliches Leben") befragt den neuen Ritus der Kindertaufe, ob und wie weit er Taufe als Fundament des geistlichen Lebens deutlich mache und so „Tauferinnerung" als tragfähigen Baustein christlicher Spiritualität stifte. Im Vollsinn „Theol. Reflexion" sind die Beitr. von W. Breuning und G. Delcuve. Der erstere tritt unter der Überschrift „Die Bedeutung der Taufe für die Einübung im Christentum" von einem sehr positiven Ansatz für die Kindertaufe ein. G. Delcuve („Christologische und ekklesiologische Grundlagen der Sakramente der christlichen Initiation") bringt eine beachtenswerte Skizze, von trinitarisch-christologischer Grundlegung her Differenzierung und Zuordnung von Taufe und Firmung zu fassen. – Der 3. Abschnitt ist „Verkündigung und pastorale Praxis" überschrieben. R. Zerfass deckt erstaunliche Aktualitäten auf: „Die Last des Taufgesprächs. Nach Augustins Büchlein ‚De catechizandis rudibus'". K. Gastgeber („Der Glaube der Gemeinde als Vorbedingung für die Kindertaufe") unterstreicht die Rolle der Kirche am Ort. H. Rennings Beitrag „Die pastoralliturgischen Weisungen der neueren deutschen Diözesan-Synoden zur Taufe" beschäftigt sich mit 56 Synoden zwischen 1918 und 1963; für uns mit dem Vatikanum II im Rücken ist das Licht auf das Institut der Synoden beinahe interessanter als deren konkrete Weisungen. H. Schmitz' Überlegungen zu „Taufaufschub und Recht auf Taufe" führen zu einem ziemlich har-

schen Urteil über einige einschlägige Praenotanda vornehmlich des Kindertaufritus. Auch wenn man zugeben muß, daß hier nicht alles hinreichend bedacht worden ist, wird man doch fragen dürfen, ob die dort insinuierte Aufschubs-(nicht: Verweigerungs-)Praxis so verdiktanfällig bleibt, wenn man die für das „Recht" auf Taufe konstitutive Heilsnotwendigkeit der Kirche (und eine andere hat die Taufe nicht) gestuft und gestreckt zum Zuge kommen läßt? Firmthematisch sind die Beitr. von H. Aufderbeck („Firmung – ein isoliertes Geschehen?") und A. Thome („Firmung: Vollendung der Taufe. Überlegungen zu einer zeitgemäßen Sicht und Praxis"). Wertvoll des ersteren, aus reicher seelsorgerischer Erfahrung gegebenen Hinweise auf Integration in das Leben des einzelnen und der Gemeinde. Thome's Ansatz bei „anthropologisch, personal" usw. spricht sicher Belange an, bei denen in der Praxis auf absehbare Zeit Desiderat sein wird; ob dann auch in der nötigen Balance Realitäten wie Institution usw. in ihrer unersetzlichen Funktion hinreichend gewertet worden sind . . ? – Der abschließende und umfänglichste Abschnitt sichtet „Gottesdienstliche Feier" sowohl geschichtlich wie als Aufgabe für heute und morgen. Eine ausgezeichnete Zusammenfassung bis zum neuen Ordo herauf bietet B. Neunheuser: „Die Liturgie der Kindertaufe. Ihre Problematik in der Geschichte". Der ‚Sancta Treverensis Ecclesia' zollen gebührenden Tribut A. Thomas („Taufort und Taufspendung in der Bischofskirche zu Trier") und F. R. Reichert („Amt und Aufgaben der Taufpaten nach den ersten gedruckten Trierer Ritualien"). Beide Themen haben ihr aktuelles Pendant. Th. Maas-Ewerd macht sich Gedanken über „Ort und Gestalt des Taufbrunnens", z. B. Aufstellung in conspectu fidelium, denen man gern zustimmt. A. Adam kommt mit seinen „Erwägungen zum Patenamt bei Taufe und Firmung" einem Theoriedefizit zu Hilfe, das Reichert in den Ritualien des 16. und 18. Jh. mit Bedauern konstatieren mußte. E. J. Lengelings Studie „Die Salbung der christlichen Initiation und die dreifache Aufgabe der Christen" liefert ein schönes Spezimen für Liturgie als theologischen Ort: Priester-, Königs- und Prophetensalbung, so als alte kirchliche Tradition erwiesen, hätte der Drei-Ämter-Lehre sehr viel Hausrecht in der katholischen Theologie verschaffen können. Wenn H. Reifenberg („Salbung" bei der Taufe – Mit Öl?) für moderne Duftstoffe plädiert: auf die Barrikaden muß man dagegen gewiß nicht gehen; aber ‚Duft' ist schließlich nur eine Komponente des polyvalenten Symbolismus, auf den hin taufliche Salbung auszulegen und dem nachzukommen Öl imstande ist. P. M. Gy weist auf die Rolle hin, die ein falsch benutztes Augustinuszitat beim Verzicht auf die Taufkommunion der Kleinkinder gespielt hat. Kompetent und anregend sind die Ausführungen von E. Quack „Gesang und Musik bei der Tauffeier". V. Raffas Beitrag rundet ab: „Der Taufgedanke in den Preces der Laudes und Vesper im Stundengebet". Bleiben noch einige Studien, die ausdrücklich firmungsbezogen sind. Kurz der Hinweis von E. Theodorou auf „Die Einheit der Initiationsmysterien in der orthodoxen Kirche". Die Weise, wie B. Kleinheyer den „Dienst des Bischofs und der Presbyter bei der Feier der Initiation" sieht (nämlich u. a. so, daß die Priester einen ‚ordentlicheren' Platz in der Firmspendung erhalten), ist nicht nur mit der Theologie verträglich, sondern hat das mit der Zeit sicher nur wachsende Gewicht der Praxis für sich. Dankenswert der Nachweis von Hj. Auf der Maur („Unctio quae fit manus impositione. Überlegungen zum Ritus der Firmsalbung"), daß die Festlegung auf Salbung als Ritus keine verbindliche westkirchliche Tradition der Frühzeit oder des MA zu desavouieren brauchte, d. h., sie mußte nicht eine hybride Salbung/Handauflegung als sakramentalen Ritus verdrängen (was selbstverständlich gegen die Übung einer getrennten Handauflegung nicht ausschließlich ist!) . – Es gehört sich, daß die Festgabe beschlossen wird mit der Bibliographie des Geehrten (erstellt von A. Kurzeja) und dem Verzeichnis der von ihm betreuten Dissertationen, soweit sie im Druck erschienen sind. A. Stenzel, S. J.

Ligier, Louis, La confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui (Théologie historique, 23). 8° (302 S) Paris 1973, Beauchesne. 45 F. – Wie sehr es diesem Band um „Firmung heute" geht, ersieht man daraus, daß der neue Firmordo von 1971 Anfang und Beschluß des Buches bestimmt. Zu seiner Durchleuchtung wird die Geschichte der Firmung umfänglich vorgeführt, und dabei werden viele Seiten aufgeschlagen, die man zum nicht geringen Teil getrost als „vergessen" qualifizieren darf – und nicht etwa nur deswegen, weil sie mit Vorzug die einschlägige Sakramententheologie und -disziplin des Ostens berücksichtigen. Diese

Akzentuierung darum, weil „heute" und „ökumenisch" Kehrseiten ein und derselben Medaille sind (oder doch sein sollten). – Einige Feststellungen zuvor zu den formalen Qualitäten der anzuzeigenden Studie. Knapp 300 S. deuten an sich keine unangemessene Breite an für einen Stoff, der global und rund mit „La confirmation" überschrieben ist. Aber über ihn wird ja nun wirklich nicht zum ersten Mal gehandelt. Der Vorsatz des Autors ist also lobenswert, nicht noch einmal bringen zu wollen, was man überall schon lesen kann; es darf bestätigt werden, daß er ihm weitgehend treu bleibt. Wenn dann die geschichtliche Dokumentation überwiegend dem Osten reserviert ist, bleibt durchaus Raum, viel Erudition, technisch-subtile Analyse, dezidierte Diskussion auszubreiten. Mag sein, daß man passagenweise zunächst die Befürchtung nicht ganz vermeiden kann, es könnte einem der Wald von den vielen Bäumen verstellt werden. Aber dem ist nicht so, weil der Verf. damit engagiert und zielstrebig an seiner These baut: der neue römische Firmordo ist „legitim, aber bedauerlich" (vgl. 229) – nämlich mit seiner Option (die so einhellig und widerstandslos gar nicht zustande kam! Ausführungen des 1. Kap. informieren darüber) für die Salbung als den wesentlichen Ritus: diese sei weder durch die Theologie und Liturgie und ihre vergleichende Geschichte hinreichend fundiert, noch könne sie einem recht verstandenen Ökumenismus wirklich förderlich sein. Man sieht, zimperlich ist man nicht, und es wird eine scharfe und elegante Klinge geschlagen zugunsten der unterlegenen (weil zur collatio valida nicht mehr unabdingbaren, wenn auch reverentiell beibehaltenen), mit unverhohlener Wertschätzung als ‚rite apostolique' etikettierten Handauflegung. Dieser rote Faden macht den Gesamtaufbau durchsichtig. Kap. I: Die apostolische Konstitution „Divinae consortes naturae" wird auf ihren theologischen Stellenwert befragt, wobei „Sacramentum Ordinis" von 1947 zur Erhellung beigezogen wird; ihre zweifellos beste ökumenische Absicht wird kritisch hinterfragt; ihre Schwächen werden signalisiert. Dabei wird vor allem auf das magere geschichtliche Dossier abgehoben, das die (disziplinarische) Entscheidung für die Salbung ungut im Rang einer Option beläßt. Aber auch die neu festgesetzte Form kommt nicht ungeschoren davon: auf der Basis lateinischer Sakramententheologie entbehrt. „N., accipe signaculum doni Spiritus Sancti" als Ansage der Geistmitteilung hic et nunc der Eindeutigkeit; ‚signaculum-Siegel' könnte u. U. als nachträgliche Ratifizierung ausgelegt werden (und Abhilfe wäre dann am einfachsten zu erreichen durch Auslassung des mißverstehbaren Siegels „N., accipe donum Spiritus Sancti"). Für die nächsten 4 Kap. ist die Handauflegung „das" Stichwort. In Kap. II werden die einschlägigen römischen Lehraussagen untersucht. Dabei schlägt durch, daß die Handauflegung nicht nur gliedernder „Aufhänger" ist, sondern Anliegen. So wenig daraus ein Hehl gemacht wird und so sehr manche Passagen in dieser Richtung „bemüht" sind – es ist beispielhaft für die saubere Methode, daß der Verf. minimal damit zufrieden ist, die Einsicht vermittelt zu haben, daß die meisten derjenigen Dokumente, die der Salbung günstig sind, an Orientalen (praktisch: Griechen) gerichtet sind und aus dieser Perspektive gelesen werden müssen. Dann sind sie gegen Handauflegung (selbstverständlich: als sakramental bedeutsam) nicht exklusiv (das berühmte „vel .. vel" in Innozenz' I. Brief an Decentius disjunktiv zu nehmen ist zwar nicht zwingend, aber möglich). Dann ist – im faktischen Nebeneinander von Handauflegung und Salbung im Ritual – die Überordnung der letzteren durchaus keine ausgemachte Sache. Dann sind diese Dokumente für eine sakramentale Wertung der Handauflegung offener und positiver, als es die Ap. Konstitution „Divinae consortes naturae" ist. – Kap. III begibt sich auf das dem ersten Anschein nach für die Handauflegung ungünstigere Feld der orientalischen Liturgien. Auf dem Hintergrund der Tatsache, daß nach Bekanntheit und Beachtung im Westen die griechische Liturgie einseitig im Vorteil gewesen ist, macht es sich dieses Kapitel zur Aufgabe, neben dieser einflußreichsten Liturgie die alten und eigenständigen Liturgien (vor allem also die von Alexandrien und die ostsyrisch-nestorianische) zur Sprache zu bringen. Im Ergebnis ist dann zwar freilich nicht zu bezweifeln, daß die fast ausnahmslos vorhandene Salbung zum wesentlichen Ritus dazugehört. Aber die Hälfte der orientalischen Kirchen (Ausnahme sind Griechen und Armenier) haben die Handauflegung so bewahrt, daß ihr sakramentale Bedeutsamtkeit zugesprochen werden muß. Dazu wird dann hier schon eine Einsicht erhoben, von der das nächste Kapitel ausführlich Gebrauch machen wird: die langen deprekativen Orationen (diese umständliche Beschreibung zur Abhebung von den uns im Westen allein vertrauten kurzen „Formeln") haben – in der Linie einer Theo-

logie der Epiklese – teil am Stellenwert sakramentaler ‚Form'. Im Kap. IV benutzt der Autor den am häufigsten vertretenen Typ solcher Orationen als Brücke und Sonde: wenn ihr Text die Zuordnung zu einer Handauflegung nahelegt – sollte dann nicht der gesamte Orient die Handauflegung als korrelativen Ritus gekannt haben? Natürlich kann man so fragen; aber darüber hinaus scheinen die Auskünfte, die bestätigend von Kirchenvätern beigebracht werden, diese Vermutung positiv zu stützen. Und das gerade für diejenige Kirche, bei der die Handauflegung abhanden gekommen ist, bei der griechischen! Für die dort stattgehabte Änderung will L. nicht so sehr den Übergang zur Säuglingsfirmung mit dem Priester als Spender verursachend sehen, sondern entscheidender die Profilierungsbedürftigkeit von Ordination und Rekonziliation; sie haben die Handauflegung auf sich gezogen. Im Kap. V wird noch einmal mit zäher Beharrlichkeit den „survivances" der Handauflegung in der griechischen und in der syrischen Kirche nachgespürt. Dabei gelingt es mehrfach, überzeugende genetische Linien dort aufzuweisen, wo man es bisher zumeist bei der Konstatierung von Fakten bzw. Problemen beließ. Z. B. ist da die unterschiedliche Lokalisierung des geistmitteilenden Ritus (vor dem Taufbad, verbunden mit der professio fidei und so Ritual, das unzweideutig auf einen mündigen Empfänger zugeschnitten war; nach dem Taufbad – wohin der Trend ging und wie es uns allein vertraut ist) und ihre Bedeutung für die wachsende Differenzierung zwischen Taufe und Firmung sowie für das bei mehreren östlichen Liturgien zu konstatierende Herausfallen der Handauflegung aus dem Firmkontext. Die beiden abschließenden Kap. VI und VII bauen auf dem liturgischen Dossier und den daraus gewonnenen Einsichten auf und versuchen, sie theologisch und pastoral fruchtbar zu machen. Und das nicht am neuen Firmritual vorbei – dem – neben gemessener Anerkennung – Kritik zuteil wird. Sie reicht von der Bemängelung der Weise, wie hier Ökumene praktiziert worden ist (die recht verstanden ungeteilt sein muß und nicht zahlenmäßig schwächere Gruppen desavouieren darf; die mit Subtraktion auf den kleinsten gemeinsamen Nenner Reichtum und Fülle gewiß nicht einbringen kann; die unwirksam und oberflächlich bleibt, wenn man nicht die Theologie der Ostkirchen in ihrer Eigenart miteinbringt), bis zum Vorwurf, der jetzigen Stunde, ihren Anforderungen und Möglichkeiten, nicht gerecht geworden zu sein: wo die ekklesiale Dimension entscheidend zu betonen ist; wo eben dies verlangt, den veränderten Weltbezug der Kirche deutlich zu machen; wo Firmung entscheidend auf die ihr eigene Domäne der Charismen hin zu profilieren ist. Kritik, der man schwerlich Berechtigung absprechen kann. Um so weniger, wenn sie Ansatz zu positiver Wendung ist. Da ist ganz allgemein der Hinweis, daß lateinische Theologie Bereicherung erführe, wenn sie mit dem Osten Gebet als Gesamtdimension auch des Sakramentalen besser zum Ausdruck brächte (konkret: die indikative ‚Formel' durch das epikletische, deprekatorische Gebet ausbalancierte). Da sind wertvolle Anregungen, die Eigenständigkeit dieses Sakraments besser zu begreifen: Aufbrechen der bloß relationalen Sicht der Firmung als confirmatio baptismatis – Aufweis qualitativ besonderer Gabe dieses „Sakraments des Hl. Geistes" (hier bleibt eine betontere christologische Einbindung allerdings Desiderat. Gedanken, die G. Delcuve mehrfach skizziert hat – etwa unter der unprätenziösen Überschrift „La confirmation est-elle le sacrement de l'apostolat?" [Lumen vitae 1962, 293–332] – könnten hier hilfreich sein). Da sind ausgewogene Gedanken über den Ort der Firmung in der einen Initiation (mit Eucharistie als Zielpunkt), über das Firmalter und – der cantus firmus hält durch! – über eine Revalorisierung der Handauflegung, damit Verkündigung, Katechese und Pastoral dieses Sakraments nicht ohne Not Verkürzung erfahren. – Die Hinweise mögen genügen. Es sind gefüllte Kapitel am Ende einer wertvollen Studie, an der die Firmdiskussion, die auch morgen noch sein wird, nicht vorbeigehen darf. – Das Buch ist sorgfältig aufgemacht; die Druckfehler halten sich in sehr erträglichen Grenzen. Auf ein paar Versehen in der Bibliographie sei gerade noch hingewiesen: es muß – mit *N.* Adler als Verfasser – heißen „Taufe und *Hand*auflegung". Der Vorname von Delcuve ist *G*(eorges). In den beiden Titeln von J. Ernst muß es heißen ‚ketzer*t*auffrage', Ketzer*t*aufangelegenheit". A. Stenzel, S. J.

Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch, hrsg. von *G. Gassmann / M. Lienhard / H. Meyer* und *H.-V. Herntrich*. 8° (174 S.) Frankfurt 1974, Lembeck/Knecht. Br. 16.– DM. – Der vorliegende

Band erscheint als erster in der Reihe „Ökumenische Dokumentation", die im Auftrage des Instituts für ökumenische Forschung in Straßburg veröffentlicht wird. Es war ein naheliegender Gedanke, mit der Herausgabe der zum Thema „Amt und Herrenmahl" erschienenen Dokumente zu beginnen. Des näheren enthält der Band die Ergebnisse des offiziellen lutherisch-katholischen Gesprächs auf Weltebene (den sog. Maltabericht mitsamt den wichtigen Sondervoten verschiedener Teilnehmer), sodann das offizielle lutherisch-katholische Gespräch, das in den USA seit einer Reihe von Jahren geführt wird, ferner das evangelisch-katholische Gespräch in Frankreich (die Gruppe von Dombes), sodann die Stellungnahme des Straßburger Instituts zur lutherisch-katholischen Abendmahlsgemeinschaft, endlich das Memorandum deutscher ökumenischer Universitätsinstitute zur Amtsanerkennung. Es sind also praktisch all jene Texte, in denen sich die allenthalben in mehr oder minder deutlicher Förderung durch die Amtskirchen geleisteten Bemühungen um die erhoffte Abendmahlsgemeinschaft niedergeschlagen haben. Vorausgeschickt ist eine knappe Einführung in die Bedeutung und die Ergebnisse des gegenwärtigen Dialogs aus der Feder von H. Meyer (11–19). Den Beschluß bildet eine Bibliographie zum evangelisch-katholischen Gespräch und eine andere zur neueren katholischen Lutherforschung (161–170). Das Sachregister verweist unter den wichtigsten Stichworten auf die entsprechenden Belege in den verschiedenen Dokumenten. Für alle, die sich zuverlässig über den Stand der so ungemein wichtigen zwischenkirchlichen Diskussion unterrichten wollen, ein geradezu unentbehrliches Informationsmittel. Das Buch verdient eindringlichste Empfehlung. Wir können uns nur mit allem Nachdruck den Worten anschließen, mit denen H. Meyer seine Einführung beschließt: „Wenn irgend etwas das spezifische Gebot der gegenwärtigen ökumenischen Stunde ist, dann ist es das Gebot, den Ertrag des Dialogs in unsere Kirchen und Gemeinden hineinzutragen, damit er dort nicht nur bekanntgemacht, sondern auch verstanden ... und in gelebte und praktizierte christliche Gemeinschaft umgesetzt wird" (19). H. Bacht, S. J.

Tarby, André, La prière eucharistique de l'Église de Jérusalem (Théologie historique, 17). 8° (198 S.) Paris 1972, Beauchesne. 39 F. – Es liegt hier die gedrängte (und darum erstaunlich gut lesbare) Fassung einer Dissertation am Institut Catholique vor. Die Jakobus-Anaphora ist einer der großen eucharistischen Texte des christlichen Ostens, dem schon viel Interesse entgegengebracht worden ist. Eine erneute Befassung mit einer Art Forschungsbericht einzuleiten, kommt daher durchaus einem Wunsch entgegen; es gibt auch den natürlichen Rahmen dafür ab, Ergebnisse eigener Forschung einzutragen. – Das 1. Kap. bringt zunächst eine Übersicht über die Rezensionen, durch die die völkisch geschiedenen christlichen Gemeinschaften sich den ursprünglich griechisch abgefaßten Text gottesdienstlich nutzbar machten. Es liegen (über die griechischen hinaus) Rezensionen vor in Syrisch, Georgisch, Armenisch, Äthiopisch. Nicht nur das Gewicht von „Jerusalem", sondern mehr noch die sachhaltige Vermutung, mittels dieses Dokuments der Eucharistie der Anfänge recht nahe zu kommen, drängen dazu, die von den Hss. gesetzten Grenzen (nicht vor dem 9. Jh. greifbar) in Richtung auf einen ursprünglicheren Text zu überschreiten. Das geschieht im 2. Kap., dessen Frucht eine Rekonstruktion der Anaphora ist, wie sie in Jerusalem um 400 herum in Gebrauch gewesen sein mag. Das 3. Kap. führt den Nachweis, daß die Jakobus-Anaphora dem antiochenischen (= westsyrischen) Typ zugehört. Dabei fällt dann auch Licht auf die komplexen literarischen Beziehungen zu anderen Anaphoren; nachweisbare Ausstrahlungen haben gegenüber Abhängigkeiten das Übergewicht. – Wo das eigentliche Anliegen der Arbeit liegt, das weist das 4. Kap. schon durch seine Länge (die reichliche Hälfte des Buches!) aus: Les richesses théologiques. In steter Abhebung auf parallele Aussagen bei Athanasius, Basilius, Chrysostomus und vor allem Cyrill v. Jerusalem (dessen „Autorschaft" und ihr Nachweis bleiben natürlich ein prekäres Problem, aber weit von dieser Kategorie entfernt scheint sein Einfluß nicht zu liegen?) wird die Anaphora zum Sprechen gebracht hinsichtlich (wir zitieren Untertitel): Trinitarische Dimensionen – Doxologische Berufung von Mensch und Kosmos – Erneuerung des ‚Bildes Gottes', das der Mensch ist – Eucharistie, Aktualität des einen Opfers Christi – Theologie der Epiklese in der Jakobus-Anaphora. Wenn zum Beschluß eine Adaptation „für heute" vorgelegt wird (selbstverständlich nicht nur gestrafft, sondern auch mit dem Bemühen um ein für uns erträgliches Sprachgewand), dann wird man nichts dagegen

sagen wollen, wenn die Jakobus-Anaphora auf diese Art in die Materialien der Diskussion um neue Hochgebete eingebracht wird. Schließlich ist es nicht der geringste Vorzug der ausgezeichneten Abhandlung, vertiefte Einsicht in Wesen und Anspruch jeglichen eucharistischen Hochgebets vermittelt zu haben.

A. Stenzel, S. J.

## 5. Patristik. Geschichte der Theologie

Stockmeier, Peter, Glaube und Religion in der frühen Kirche. 8° (144 S.) Freiburg–Basel–Wien 1973, Herder. Kart.-lam. 18.80 DM. – Angesichts des unaufhaltsam fortschreitenden Säkularisierungsprozesses kündigen Auguren unter den Theologen an: nur Glaube ohne Religion hat Zukunft. Die Exegese scheint in dieser Aussicht zu bestärken; denn der paulinische Glaube steht in Antithese zu dem, was gemeinhin als Religion gilt. Eine Trennung von Religion und Glaube ist also denkbar. Ist sie auch realisierbar? Die Geschichte präjudiziert zwar nicht die Zukunft, dafür ist ihre Auskunft aber vielleicht realistischer als futurologische Spekulation. Was sagt der Historiker über das Verhältnis von Glauben und Religion in der Periode, in der das heutige Christentum seine spezifische Gestalt angenommen hat? Wie steht es um Glaube und Religion in der frühen Kirche? Mit dieser schwierigen Frage befaßt sich St. in seinem neuesten Buch. Es gelingt dem Münchener Kirchenhistoriker und Patrologen auf knappen 140 S. wesentliche Aspekte der bisher erstaunlich wenig im Detail erforschten Problematik überzeugend zur Darstellung zu bringen. Der auf 6. Kap. bemessene Essay setzt nach einem Überblick über die Forschungsgeschichte mit einer behutsamen Gegenüberstellung der beiden Größen ein: „Christlicher Glaube und Strukturen antiker Religiosität". Wir sagen ‚behutsam', denn es ist in den Augen des Verf. nicht so, daß der christliche Glaube den Hauptformen der antiken Religiosität, dem zeitgenössischen Judentum, der griechischen und römischen Religion isoliert gegenübersteht. „Die Dialektik von Glaube und Religion erschwert es, die beiden Größen zu isolieren und sie unabhängig voneinander, gewissermaßen im luftleeren Raum, zu beschreiben. Schon innerhalb der verschiedenen Schichten des Neuen Testamentes zeichnen sich Akzentuierungen des Glaubensverständnisses ab, die es kaum erlauben, ‚pistis' ohne praktischen Vollzug darzustellen " (18). In Sonderheit gilt vom Verhältnis gegenüber der jüdischen Religion: „Schon in der Urgemeinde steht also christlicher Glaube nicht außerhalb der jüdischen Frömmigkeit, sondern eher im Verhältnis einer kritischen Adaptation, wobei die Praxis des Gemeindelebens ihr eigentümliches Schwergewicht entfaltete" (21). Die Dialektik von Religion und Glaube erhellt um so deutlicher, als man sich andererseits bewußt macht, daß die „Abkehr vom Opferkult und den rituellen Vorschriften offensichtlich nicht eine Negation von Religiosität überhaupt" darstellt, „der Einspruch richtet sich vielmehr gegen Buchstabentreue und Formalismus sowie die damit gegebene Eigenmächtigkeit religiösen Verhaltens" (23). Was das Verhältnis der ntl. Verkündigung zur griechisch-römischen Welt angeht, so darf letztere keineswegs als „religiöses Vakuum" angesehen werden. „Sie begegnete vielmehr einer religiös angereicherten Umwelt, die mit dem Negativbegriff Heidentum weder in ihrem Erscheinungsbild noch in ihrer Geistigkeit zutreffend charakterisiert ist" (30). – Davon, wie die Kirche sich bei dieser Begegnung verhält, handelt das zweite, „Nachapostolische Kirche und religiöser Universalismus" überschriebene Kapitel. Der Abgrenzung gegenüber Judentum und Heidentum auf der einen Seite entspricht auf der anderen eine folgenreiche Adaptation religiöser Terminologie. Im Hinblick auf den wichtigen Begriff der Offenbarung ist dabei festzuhalten, daß er nach frühchristlichem Verständnis nicht im Gegensatz zur Religion steht und nicht dem Glauben zugeordnet ist. „Wo der Begriff auftaucht, kann er durchaus Phänomene der Umweltreligionen einschließen" (40). – Ein weiterer Schritt auf eine Identifikation hin vollzog sich in der „Thematisierung der Religion in der Auseinandersetzung mit dem Heidentum" (3. Kap.): „Der religiöse Hintergrund einerseits und die Disqualifizierung der Gläubigen andererseits nötigten die Christen zur Ausbildung eines Selbstverständnisses, das in kritischer Distanz zur Umwelt wahre Religiosität für sich beanspruchte. Im Zuge dieser theoretischen Diskussion blieb es nicht aus, daß konkrete kultische Formen und religiöse Praktiken adaptiert wurden, die das Erscheinungsbild der Kirche in einer Weise beeinflußten, daß sie den Außenstehenden als

vollkommene Religion gegenübertrat" (71). Der Anspruch, ‚wahre Religion' zu sein, mußte sich vor allem zwei konkreten Aspekten antiker Religiosität gegenüber bewähren, das Christentum mußte sich als wahre Gnosis und Padeia auslegen lassen (4. Kap.). – Wie sehr die Kirche in ihrem Anspruch, wahre Religion zu sein, Erfolg hatte, zeigt sich in der Reaktion des Staates, nämlich der öffentlich-rechtlichen Anerkennung durch Konstantin. Vorgang und Auswirkung derselben schildert das 5. Kapitel. Leitbild für die Integration des Christentums ist das traditionelle römische Verständnis von Religion, d. h. das kultische. So wurde durch die staatliche Integration das Erscheinungsbild der Kirche nachhaltig geprägt. „Als Träger des Kultes ist (der Klerus) für den Staat die wichtigste Instanz und repräsentiert die Kirche für die Öffentlichkeit. Umgekehrt verlieren in diesem ‚Kirchenbild' die Laien ihren Stellenwert, ein Vorgang, der im Konstantinischen Zeitalter auch zu einem starken gesellschaftlichen Gefälle führt. Konstantins Motivation ... deckt sich natürlich nicht mit ihrem ursprünglichen Selbstverständnis, aber die Übernahme der ihr vom Kaiser zugedachten Rolle in dem neuen politisch-religiösen Kosmos war geistig längst vorbereitet" (89). – Das letzte Kapitel – „Die Identifikation von Glaube und Religion im spätantiken Christentum" – schildert einige Aspekte im Ergebnis der aufgezeigten Entwicklung: das christliche Bekenntnis als staatliches Gesetz, die Religion in der bekannten Kontroverse um den Altar der Viktoria, Augustins Religionsbegründung, Konkretisierung christlicher Religiosität, der verchristlichte Romgedanke. In der Tat „... der Weg vom biblischen Glauben bis zur christlichen Religion (schließt) einen tiefgreifenden Wandel ein, auch wenn man sich dem negativen Urteil über Religion nicht anschließt" (12). Was ist mit dieser Erkenntnis gewonnen? Vielleicht hat es der Verf. angedeutet, wenn er die Aufgabe der Kirchengeschichte so charakterisiert: „Sie befreit ... vom Zwang einer theologisch überbewerteten Geschichte, die unter dem Leitbild der Entwicklung im späteren oft unkritisch den Fortschritt statuiert und so eine Überholbarkeit von Erscheinungsformen des Christlichen ausschließt" (12). H.-J. Sieben, S. J.

Schwanz, Peter, Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien. Gr. 8° (248 S.) Halle 1970, VEB Max Niemeyer. – Unbestritten spielt Gen 1, 26 – faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram – in Soteriologie und Anthropologie der Alten Kirche eine zentrale Rolle. Strittig ist jedoch, wie diese Tatsache zu bewerten ist. Denn einerseits kennt man das gnostische Interesse am gleichen Bibelvers (aufgrund des dort vorkommenden Terminus ‚eikon'), andererseits fragt man sich, einmal vorausgesetzt, daß das großkirchliche sich vom gnostischen Verständnis von ‚eikon' unterscheidet, ob die auf Gen 1, 26 basierende großkirchliche Urstandslehre vom NT her abgedeckt ist. Kennt das NT wirklich die Wiederherstellung des ‚verlorenen Bildes'? Die bisherige Forschung scheint arbeitsteilig vorgegangen zu sein. Katholischerseits verlegte man sich auf das Studium der Bildtheologie, vornehmlich der späteren Väter, wobei man die Schriftkonformität dieser Lehre mehr oder weniger stillschweigend voraussetzte. Auf evangelischer Seite konzentrierte man sich auf die Bearbeitung der Schrift und der mit ihr zusammenhängenden religionsgeschichtlichen Problematik. Das unbestreitbare Verdienst vorliegender Arbeit ist es, einerseits die Kluft zwischen beiden Forschungssträngen zu überbrücken, also eine durchgehende Untersuchung des Bildbegriffs – von der Schrift bis zu Klemens von Alexandrien – anzubieten, andererseits die Frage nach der Schriftkonformität dieser Lehre in aller Schärfe zu stellen. – Die Studie ist in 5 Kap. gegliedert. Das erste und zweite untersucht die Bildlehre des Paulus und Johannes, das dritte die der apostolischen Väter und der frühchristlichen Apologeten, das vierte und fünfte Irenäus und Klemens von Alexandrien. An Paulus wird zunächst der wesentliche Bedeutungsgehalt des ‚eikon'-Begriffs erarbeitet: von den hier genannten 13 Punkten erweisen sich vor allem der erste und der letzte für den weiteren Verlauf der Studie als bedeutsam: „Das Eikon-Prädikat gilt zunächst und grundlegend dem erhöhten Christus", und „Von der Wiederherstellung eines verlorenen Eikon-Verhältnisses wird nirgends *ausdrücklich* gesprochen" (20). Den Unterschied zwischen der paulinischen und gnostischen Eikon-Vorstellung charakterisiert der Autor folgendermaßen: „Während für die Gnosis die zentrale Vorstellung der Eikon-Gedanke ist, für den der Anthropos-Mythos gewissermaßen nur zum prägnantesten Ausdruck wird, ist für Paulus umgekehrt das Christus-Ereignis das Primäre, zu dessen Verdeutlichung

dann allerdings die Eikon-Vorstellung herangezogen wird" (37/8). Weil die Bildlehre der frühen Väter im folgenden nicht nur dargestellt, sondern auch gemessen wird an der des Paulus (und des Johannes), für diese Väter aber die Art der Bezugnahme auf Gen 1, 26 von entscheidender Bedeutung ist, ist festzuhalten, wie der Autor Paulus sich auf diese Schriftstelle beziehen läßt: „Als eigentliche *Voraussetzung*, in dem Sinne, daß Paulus sein Verständnis der Gottebenbildlichkeit direkt entnehmen konnte, kann Gen 1, 26. 27 für die paulinische Eikon-Vorstellung ... nicht bezeichnet werden" (42). Sch. spricht im Zusammenhang von einer ‚christologisch-eschatologischen Umprägung' von Genesis 1, 26. – Da der Eikon-Begriff selber bei Johannes nicht vorkommt, kann es im 2. Kap. nur darum gehen, die joh. Äquivalente der Gottebenbildlichkeitsvorstellung, Doxa, Pneuma usw., zu untersuchen. Der Verf. konstatiert dabei wieder in 13 Punkten eine fast völlige Übereinstimmung der Bildvorstellung zwischen Johannes und Paulus. Es geht Sch., wie oben angedeutet, nicht nur um eine Begriffsgeschichte von ‚eikon', sondern um Wertung von Geschichte. Der Autor fragt nach der Schriftkonformität der großkirchlichen Bildlehre. Deswegen werden im 3. Kap. die Apostolischen Väter und die frühchristlichen Apologeten an Paulus und Johannes gemessen: in diesem Sinne wird gleich eingangs das Nebeneinander von neugeschaffener und ursprünglicher ‚eikon' als „neues Moment der ‚eikon'-Vorstellung und als entscheidender Bruch in der paulinisch-johanneischen Eikon-Vorstellung" charakterisiert (88–89). Entsprechend werden die in Frage kommenden Autoren rigoros danach überprüft, welche der 13 Punkte des wesentlichen, d. h. paulinischen Bedeutungsgehalts der Eikon-Vorstellung sie bezeugen und welche nicht. Als Fazit dieser Überprüfung hält der Verf. u. a. fest, daß die von den fraglichen Autoren unternommenen Versuche, das unausgeglichene Gegenüber von ursprünglicher und neuerschaffener Eikon zu überwinden und eine Zuordnung herzustellen, nicht befriedigen können. – Auch Irenäus, dem das 4. Kap. gewidmet ist, wird der 13-Punkte-Prüfung unterworfen. Die Unterschiede seiner Gottähnlichkeitslehre zur Eikon-Vorstellung bei Paulus und Johannes werden herausgearbeitet: „... obwohl es Irenäus gerade durch die Scheidung von Eikon und Homoiosis gelingt, das Christusgeschehen richtig zu würdigen – und das kann gegenüber den apostolischen Vätern und den frühchristlichen Apologeten bis hin zu Clemens von Alexandrien gar nicht genug betont werden –, wird nun doch alles schief, wenn die eigentliche Gottähnlichkeit, die Homoiosis, nach Irenäus' Verständnis von Gen 1, 26 mit der ursprünglichen Geschöpflichkeit, und d. h. dann: der Natur des Menschen, auf eine Ebene gerückt wird" (141/2). – Clemens von Alexandrien wird dem gleichen 13-Punkte-Test unterworfen, und es wird u. a. festgestellt, daß von einer Wiederherstellung eines verlorenen Gottähnlichkeits-Verhältnisses nirgends ausdrücklich die Rede ist. „Aber Christus ist nicht einfach Neuschöpfer, sondern vielmehr Vollender der ersten Schöpfung ..." (162). Und so gilt: Die Differenz zu Paulus „ist bei Clemens tiefer und grundsätzlicher als bei Irenäus" (167). – Kritisch anzumerken ist zunächst, was die äußere Gestalt und die Disposition des Buches angeht, daß der Leser, der Belege für die meist thesenartig aufgestellten Behauptungen sucht, oft von Anmerkung zu Anmerkung (statt Fußnoten gibt es 57 S. Anmerkungen am Schluß) und nicht selten von den Anmerkungen zu Exkursen verwiesen wird, die ihrerseits, 23 an der Zahl, wiederum den Haupttext durchsetzen. Selbst inhaltlich wichtige Belege sind bisweilen nur über solch lästige Verweisketten erreichbar (vgl. S. 20 zum Problem der Wiederherstellung eines verlorenen Eikon-Verhältnisses nach Paulus). Was die inhaltliche Seite angeht, so erscheint es zweifelhaft, ob dem Verf. die Überprüfung der großkirchlichen Bild-Vorstellung „am Kriterium der paulinisch-deuteropaulinischen und johanneischen Aussagen" auf methodisch überzeugende Weise gelungen ist. Die Schwäche dieser Arbeit liegt u. E. darin, daß einerseits das angewandte Kriterium, die biblische Eikon-Lehre, eher dogmatisch konstruiert als überzeugend kritisch-historisch erarbeitet ist, andererseits eben dieses Kriterium allzu schematisch gehandhabt wird. Dogmatisch konstruiert erscheint das Kriterium erstens insofern, als es ausschließlich neutestamentlich, genauer eigentlich ausschließlich paulinisch ist. Ist im Ansatz nicht der Tatsache Rechnung zu tragen, daß Gen 1, 26 eben auch zur Schrift gehört? Nicht als ob hier einem undifferenzierten Nebeneinander von AT und NT das Wort geredet würde, aber darin liegt u. E. gerade die vom Autor nicht genügend anerkannte Leistung der frühen Väter, AT und NT differenzierter einander zuzuordnen, als das im dogmatischen Ansatz des Autors der Fall ist. Dogmatisch konstruiert erscheint das biblische Kriterium zweitens auch

insofern, als die paulinische Neuschöpfungslehre keineswegs so eindeutig, wie Sch. es mehr unterstellt als beweist, eine verlorene Gottebenbildlichkeit ausschließt. U. E. hätte die Auseinandersetzung mit Jervell, vor allem mit seiner Auslegung von Röm 1, 23, dem „Prolegomenon zur Ebenbildlichkeitstheologie", gründlicher ausfallen müssen. – Die hier angedeutete Schwäche der Arbeit nimmt ihr natürlich nichts von ihrem Wert als ausgezeichneter einschlägiger Materialsammlung.

H.-J. Sieben, S. J.

Basilius von Caesarea, Briefe. Zweiter Teil (eingel., übers. u. erläut. v. *W.-D. Hauschild*), hrsg. v. *P. Wirth* u. *W. Gessel* (Bibliothek der griech. Literatur, Bd. 3). Gr. 8° (194 S.) Stuttgart 1973, Hiersemann. 66.– DM. – Der 3. Band der ‚Bibliothek der griechischen Literatur' enthält Nr. 95–213 der Briefsammlung des Basilius von Cäsarea. In 2 weiteren Bänden sollen die restlichen der insgesamt bei den Maurinern 365 zählenden, von und an Basilius geschriebenen Briefe in ‚nicht allzu ferner Zeit' folgen. Da bekanntlich nur eine Auswahl von 111 Briefen in der ‚Kösel'schen Bibliothek der Kirchenväter' (Bd. 46, 1925) in dt. Übersetzung vorliegt, kommt dieser 1. Bd. einer Gesamtübertragung sehr gelegen. Die neue Übersetzung empfiehlt sich nicht nur wegen ihrer Vollständigkeit, sondern auch aufgrund ihrer Qualität. Hauschild schreibt deutsch, gutes Deutsch. „Wir indes sind Waisenknaben im Vergleich zu diesen Vollkommenen!" ist treffender als „Wir sind Knaben, wenigstens im Vergleich mit den vollkommenen Männern", und „Krieg ohne Kriegserklärung und Waffenstillstand" ist nicht nur plastischer, sondern auch richtiger als „unerbittlicher und unversöhnlicher Krieg" (ep. 207, 2). Die „Kategorie der Schismatiker" ist deutlicher als „die, die sich getrennt haben", und eine „Frau, die vorsätzlich abtreibt", ist ohne Zweifel einem „Weib, das absichtlich die Leibesfrucht abtreibt", vorzuziehen. – Einleitung zu Person und Werk des Basilius sind für Tl. I, Bibliographie für Tl. III versprochen. Vorliegendem Tl. II gehen ca. 17 S. Einleitung voraus (inhaltliche Charakterisierung der Briefe und Chronologie); 28 S. Anmerkungen und 4 Register schließen den Band. H.-J. Sieben, S. J.

Cyprian. De Lapsis and De Ecclesiae Catholicae Unitate (Text and Translation by *M. Bevenot, S. J.*). 8° (128 S.) Oxford 1971, Clarendon Press. – Neben zahlreichen anderen Beiträgen zur Cyprianforschung hatte Bévenot 1957 in den ‚Ancient Christian Writers' eine Übersetzung von Cyprian ‚De Lapsis' und ‚De Ecclesiae Catholicae Unitate' vorgelegt, 1961 seinem Buch ‚The Tradition of MSS (A study in the transmission of St. Cyprian's Treatises)' eine neue kritische Edition von ‚De Unitate' beigegeben. Die vorliegende Neuedition von ‚De Lapsis' im Corpus Christianorum wurde ebenfalls von ihm besorgt. Das handliche Bändchen bringt die neuen lateinischen Editionen zusammen mit der geringfügig geänderten Übersetzung von 1957. Von den 46 S. Anmerkungen, die der Übersetzung in den ACW folgten, erscheint hier eine große Zahl als Fußnoten. Sie wurden z. T. inhaltlich überarbeitet. Hinzugefügt sind Auszüge aus den wichtigen Briefen 55 und 59. 13 S. Einleitung führen auf präzise Weise zum Text hin. Über 50 Nrn. Bibliographie weisen den Weg zur Vertiefung der Probleme, die in diesen bedeutsamen Texten aus der Mitte des 3. Jh. zur Sprache kommen.

H.-J. Sieben, S. J.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, curantibus *Josepho Alberigo* et al. 8° (XXIV u. 169 S.) Bologna 1972, Istituto per le Scienze Religiose. – Die ‚Conciliorum Oecumenicorum Decreta', die das Bologneser Institut für Religionswissenschaften 1962 zum erstenmal herausgegeben hat, liegen nunmehr in 3. Auflage vor. Der Umfang hat durch die Aufnahme vor allem der 318 S. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils beträchtlich zugenommen (statt vorher 864 jetzt 1304 S.). Um eine Reihe von Texten erweitert sind aber auch die ersten vier ökumenischen Synoden. So wurde dem Nicaenum die von Athanasius überlieferte ‚epistula Nicaeni concilii ad Aegyptios' beigefügt, dem Ephesinum gleich mehrere Stücke, nämlich der zweite Brief des Nestorius an Cyrill, die Verurteilungssentenz des Konzils über Nestorius, der Brief der Synode samt den kirchenrechtlichen Verordnungen nach den Konzilsakten (ACO I, 1, 3) statt der Konzilskanones nach den Kirchenrechtssammlungen (PL 48, 729), die Entscheidung

über die cypriotischen Bischofsweihen, die Unionsformel und der sog. Friedensbrief des Cyrill an Johannes von Antiochien. Das Chalcedonense wurde um den Tomus Leonis vermehrt. Dem zweiten Constantinopolitanum scheint entgegen der Auskunft der präfatio zur 3. Auflage nichts hinzugefügt worden zu sein. Nicht die neue kritische Ausgabe dieses Konzils, die Straub 1971 für die ACO besorgt hat, wurde wiedergegeben, sondern der Text von Mansi. – Die Einleitungen zu den einzelnen Konzilien wurden z. T. überarbeitet (so z. B. die Ausführungen über die chalcedonensischen Kanones, S. 76), die Titel einzelner Texte verändert (24, 40, 44), die bibliographischen Angaben auf den neueren Stand gebracht, jedoch anscheinend nicht überall mit der nötigen Konsequenz. Warum z. B. die einschlägigen Artikel zum Ersten Vatikanum immer noch im LTK der Auflage von 1938 bzw. im RGG von 1931 zu suchen sind, ist nicht ersichtlich. Stark überarbeitet ist auch der 169-(vorher 72-)seitige Index. Hinzugefügt ist a) ein Register der Papststellen, b) der Väterstellen, c) der liturgischen Texte. Der Index personarum, locorum et rerum der 1. Auflage ist auf zwei Register aufgeteilt worden, ein Onomasticum und ein Index rerum. H.-J. Sieben, S. J.

Nowak, Edward, Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome (Théologie historique, 19). 8° (240 S.) Paris 1972, Beauchesne. 51 F. – Durch das Werk Augustins zieht sich wie ein roter Faden die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt, nach dem Woher der Sünde, nach dem Sinn des Leides. Was der Kirchenlehrer von Hippo auf diese bohrenden Fragen zu antworten hat, ist im Grunde bis auf den heutigen Tag die Antwort des christlichen Denkens geblieben. Ist Augustins Lösung des Theodizeeproblems repräsentativ für die Kirche seiner Zeit? Mit Interesse greift man nach einer Studie, die die gleiche Frage bei einem Zeitgenossen, Johannes Chrysostomus, untersucht. N. gibt seiner Studie drei Teile. Ein erster, philosophischer, befaßt sich mit den Ursachen des Leides (tatsächlich behandelt N. hier die Ursachen der ‚Übel' [maux]). Ursprung ist weder die Natur, noch Gott, noch der Dämon, noch das Fatum, sondern die menschliche ‚prohairesis'. Die Sünde ist die wahre Ursache des Leides. In bezug auf die Quellen dieser philosophischen Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Leides vermerkt der Verf.: „Johannes entwickelt keine eigene Theorie, er entlehnt eine schon ausgearbeitete beim Stoizismus. Er ist jedoch auch ein Christ von hoher Qualität. Deswegen gibt er diesen eigentlich philosophischen Elementen eine Harmonisierung aus der Heiligen Schrift. Mühelos wechselt er von einem stoischen Thema zu Schriftzitaten über, in denen er Exempel findet, um seine Konzeption zu veranschaulichen" (88). – Der 2. Tl. sucht das Leid in seiner Beziehung zu Gott in den Blick zu bekommen. Gottes geheimnisvolle Wirklichkeit stellt sich in diesem Zusammenhang unter den Begriffen ‚oikonomia' und ‚pronoia' dar. Der Sinn des Leides wird exemplarisch sichtbar im Leiden Christi. – Der 3. Tl. nennt im einzelnen die positiven Werte, die aus dem Leiden erwachsen. Für den Sünder sind es Strafe, Vergebung und Warnung. Dem Gerechten dagegen bringt das Leiden Ruhm, innere Kraft, Belehrung, Aneiferung usw. Auch hier gilt wieder wie schon im 1. Tl., daß Johannes tiefe Anleihen bei der Stoa macht. „Edelmut und Heroismus, wie sie die Stoa empfahl, wirkten auf Johannes anziehend. Er hat hier viele Ideen gefunden, die, in einen christlichen Kontext versetzt, einem Christen-Philosophen als Ideale erscheinen mußten. Wir können sagen, daß Chrysostomus ein Seelenhirt war, der für sich und für seine Gläubigen das schwere Problem des Leides zu lösen suchte" (228). An einigen Stellen, dies sei abschließend bemerkt, vermißt man Hinweise auf einschlägige Literatur: *E. Amand de Mendieta,* L'amplification d'un thème socratique et stoicien dans l'avent-dernier traité de Jean Chrysostome, Byzantion 36 (1966) 353–381, und *B. H. Vendenberghe,* Les raisons de souffrier d'après S. Jean Chrysostome, VS 100 (1959) 187–206. H.-J. Sieben, S. J.

von Schönborn, Christoph, Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et Confession dogmatique (Théologie historique, 20). 8° (260 S.) Paris 1972, Beauchesne. 51 F. – Sophronius von Jerusalem bzw. der Sophist gehört zur Gruppe der antihäretischen Schriftsteller des 7. Jh. Die vorliegende Studie über den geistlichen Vater des Maximus Confessor will nach der Absicht des Verf. im Verbund mit zwei anderen jüngst erschienenen Maximus-Studien gelesen werden, mit derjenigen von

A. Riou über die Kosmologie und Ekklesiologie und derjenigen von J. M. Garrigues über die Christologie und Gnadenlehre des Maximus. Der Verf. hebt zwei Wesenszüge seines Autors hervor: seine Rolle als Vertreter des palästinensischen Mönchtums und seine Stellung als Verteidiger der chalcedonischen Orthodoxie gegen Monophysitismus und Monergismus. Diese beiden Aspekte liegen nach von Sch. nicht unverbunden nebeneinander; vielmehr läßt sich deutlich machen, wie bei Sophronius das mönchische Leben eng mit seinem dogmatischen Bekenntnis zusammenhängt. Was Sophronius gegen den Monergismus theoretisch verteidigt, das hat das Mönchtum seit Jahrhunderten bereits praktisch gelebt. In dieser Darstellungsabsicht liegt u. a. das Neue an diesem Buch, nämlich in der Herausarbeitung einerseits der „dogmatischen Erfahrung des Mönchtums" und andererseits der Rolle, welche diese Erfahrung in der Theologie des Sophronius gespielt hat. Von hierher versteht sich die Zweiteilung des Buches: im 1. Tl. wird die Entfaltung des mönchischen Lebens in Palästina geschildert (11–49) und damit ein dankenswerter Beitrag zur frühen Mönchsgeschichte geliefert; im 2. Tl. geht es um „Leben, Werke und Theologie des Sophronius" (53–238). Zunächst geht es also um die Schilderung des inneren Weges (trame) des palästinensischen Mönchtums (13), der am Leben der großen Heiligen dieser Epoche abzulesen ist. Tatsächlich ist jede Epoche in der Geschichte des Mönchtums in Palästina durch die Gestalt eines Heiligen gekennzeichnet. Es beginnt mit Euthymius, dann folgen Sabas und Theodosius. Cyrill von Scythopolis und Johannes Moschus, der Freund des Sophronius, sind die treuen Bewahrer des überkommenen Erbes. In Sophronius wird das Endgeschick des Heiligen Landes deutlich. In seinen Tagen (637) bemächtigt sich der Islam unter dem Kalifen Omar der Heiligen Stadt, zu der die Christen künftig nur noch als Pilger ziehen werden. Hinzuweisen ist, daß der von den genannten Männern repräsentierte palästinensische Typ von Mönchtum gut zu unterscheiden ist von dem anderen Typus, der sich im Philistergebiet um Gaza angesiedelt hat (20 n.20). Ebenso ist zu beachten, wie im Leben dieser Männer das Motiv der Freundschaft eine unübersehbare Rolle spielt (Euthymius mit Theoktist, Sabas mit Theodosius, Sophronius mit Johannes Moschus). Der Verf. sieht in diesen Freundschaften einen „christologischen Bezug": es geht immer „um eine Einheit ohne Verschmelzung und ohne Trennung". „Die Einheit der Heiligen ist mehr als eine literarische Formel, sie gründet in der Erneuerung der Naturen." – Was der Verf. unter der dogmatischen Relevanz dieser heiligen Mönche versteht, wird deutlich, wenn er davon spricht, daß das Konzil von Chalcedon „das verborgene Leben des Euthymius in den Dimensionen der Gesamtkirche offenbart" (21). Zwei seiner Jünger, die als Bischöfe auf dem Konzil waren, berichteten dem Heiligen von der chalcedonischen Glaubensformel. Der Heilige anerkannte sogleich die Orthodoxie der Formel und nahm demgemäß den Kampf gegen den Usurpator Theodosius auf, der unter dem Schutz der Kaiserin Eudocia und zahlreicher Mönche dem Konzil den Kampf ansagte. Der Kampfruf dieser Rebellen lautete: Cyrill von Alexandrien! Trotz seiner Sympathien für den großen Alexandriner ließ Euthymius sich nicht beirren. Die von E. Schwartz beigebrachte Erklärung, wonach Euthymius als einfältigem Mönch hohe dogmatische Erwägungen nicht zuzutrauen seien (22 n. 32), lehnt v. Sch. mit Recht ab. Zugleich weist er auf die ganz „spirituelle" Kampfmethode des Heiligen hin: sein „Angriff" besteht darin, daß er sich in die Einsamkeit zurückzieht (23). – Im Blick auf das Leben des Sabas betont der Verf., daß dieses uns dazu zwingt, uns von einer Geschichtsbetrachtung zu lösen, „die nur nach den sozialen und psychologischen Verumständungen fragt" (25). Denn „seit Ostern steht die Geschichte unter dem Zeichen der Erneuerung der Schöpfung in Christus" (ebd.). Wenn man das nicht beachtet, kann man das imponierende Lebenswerk des Sabas, die Gründung von 7 Klöstern, nicht verstehen. Auch bei Sabas bekommen wir ein Beispiel der „Synergeia" zwischen göttlichem und menschlichem Handeln zu spüren, lange bevor die theologische Reflexion darüber im 7. Jh. einsetzt (26). Es geschieht also nicht ohne Bedacht, wenn der Biograph des Sabas bei jeder Neugründung darauf hinweist, daß Sabas dies Werk in „Zusammenwirken" mit Gott geleistet habe. „Weil der Heilige mit seinem ganzen Leben in die Gemeinschaft mit dem menschenfreundlichen Willen Gottes getreten ist, darum wird sein Handeln gleichförmig mit der göttlichen Heilsführung" (30). – Die in diesem Kontext gebotene Darstellung des Ringens um Chalcedon (27–44) leidet bedauerlicherweise darunter, daß der Verf. zu wenig auf die Unterscheidung von Verbal- und Real-Häresie im Monophysitismus abhebt; die klassische Studie von *J. Lebon*, La

christologie du monophysisme syrien (Das Konzil von Chalkedon I, 425–580) wird leider nicht beigezogen. Desgleichen will die Weise nicht gefallen, wie v. Sch. die Feststellung von I. Hausherr abtut, wonach die Mönche eine der entscheidenden Ursachen für die schroffen Gegensätze und Konfrontationen in allen Orthodoxien sind. Der Autor gibt den geschichtlichen Aspekt zwar zu, meint aber, „das Mönchtum lebe unter einem besonderen Anspruch der Wahrheit und der Treue zur vollen Wahrheit Christi" (41). Dispensiert dieser Anspruch so völlig vom Gebot der Liebe und Toleranz? – Der 2. Tl. schildert Leben, Werke und vor allem die Theologie des Sophronius. Für die Biographie hält der Verfasser sich an die bekannte Studie von S. Vailhé, über die die seitherige Forschung kaum hinausgekommen zu sein scheint. Auch v. Sch. bietet, abgesehen von einigen wichtigen chronologischen Korrekturen – so etwa auf S. 97 n. 136 zum Todestag des Sophronius –, wenig Neues. Ihm geht es vor allem darum, jene biographischen Elemente hervorzuheben, die zum Verständnis des theologischen Werkes und der kirchlichen Stellung des Sophronius beitragen. – Der Darlegung der Theorie des Sophronius widmet die Studie einen weiten Raum (119–238). Er konnte sich dafür kaum auf Vorarbeiten stützen; dazu hat die Theologie des Patriarchen von Jerusalem bislang zu wenig Aufmerksamkeit gefunden. Der Verf. bietet eine eindrucksvolle Analyse des von Sophronius entwickelten Lehrgefüges unter einem dreifachen Aspekt: I. Der trinitarische Rat als Quelle des Erlösungswerkes („l'économie"); II. Das Erlösungswerk des Sohnes; III. Die Vergöttlichung durch die „synergeia". Die Weise, wie v. Sch. unter diesen Stichworten die Lehre des Sophronius aufschließt, vermittelt einen überzeugenden Eindruck von der Aktualität dieses heute meist vergessenen Vertreters östlicher Theologie. – Wem es um die Erneuerung des „religiösen" Lebens (im Doppelsinn des französischen Wortes), um den Dialog zwischen Ost und West und um die großen theologischen wie menschlichen Fragen geht, wird hier reiche Anregungen finden. – Eine Literaturübersicht und drei Register beschließen das sorgsam gearbeitete und vorzüglich ausgestattete Werk. H. Bacht, S. J.

Angelini, Giuseppe, L'Ortodossia e la Grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica delle Teologia Trinitaria di Prepositino (AnalGreg 183, series theol. sect. B, 58). 8° (XXII u. 306 S.). Rom 1972, Università Gregoriana. L. 6500. – Eigenartigerweise ist über Praepositin von Cremona (ungefähr 1140–1210), der als Domscholaster von Mainz auch für Deutschland Bedeutung hatte und später als Kanzler der Pariser Universität seine Wirksamkeit weiter ausdehnen konnte, äußerst wenig gearbeitet worden, und seine Werke sind größtenteils ungedruckt. Und doch gehört er zu den wenigen Scholastikern, die zu Beginn des 13. Jh. mit Namen zitiert wurden; die „Summa fratris Alexandri", der Anfang der Franziskanerschule zu Paris, hat von ihm sogar ungemein viel an Material übernommen. Darum ist es sicher zu begrüßen, daß der Verf. in dieser Dissertation der Gregoriana mit den beinahe unentbehrlichen Untersuchungen über Praepositin einen verheißungsvollen Anfang macht. Einen großen Teil des Werkes (199–303) bildet die Edition des I. Buches der Summa „Qui producit ventos", in der die Sprachlogik in ihrer Anwendung auf Gott und die Trinität zu Worte kommt (De nominibus divinis regule; de nominibus partitivis; de hoc nomine persona; de hoc nomine Deus; de potentia; de sapientia; de voluntate; utrum nomina esseentialia in eadem significatione conveniant Deo et creature; de vocabulis que conveniunt tribus personis ita quod nulli, trinus trinitas; de proprietatibus in genere secundum viam magistrorum nostrorum; de paternitate, innascibilitate, filiatione et spiratione; sententia Prepositini de proprietatibus; alie questiones de distinctione personarum; de vocabulis que conveniunt Deo ex tempore, de his que tribus personis conveniunt; de his vocabulis: missus, mittere; utrum Deus dicatur alicubi vel in tempore esse). Die Edition ist zwar nicht als eine kritische anzusehen, da sie sich auf 4 Codices (Ambrosiana Cod. H 168, Cod. Vat. ottob. lat. 601, Todi Bibl. Communale Cod. 65 und Vat. lat. 1174) beschränkt, während doch 28 vollständige Hss existieren; trotzdem kann sie vorläufig als die Grundlage wissenschaftlicher Forschung dienen. In der von A. aufgestellten und klar bewiesenen Behauptung (194–198), die Summa Praepositins sei aufgrund von zeitlich differierenden Niederschriften der Hörer entstanden, wird er mit allgemeiner Zustimmung rechnen können. Der vorausgehende Hauptteil (1–190) bringt die theologiegeschichtliche Einordnung. Der Werdegang wird von Augustinus und Boethius her über die Theologen der Frühscholastik (vor allem: Abaelard,

Petrus Lombardus, Gilbert von Poitiers, Simon von Tournai) bis zum Beginn der Hochscholastik verfolgt. Soweit gedruckte Quellen dafür in Frage kommen, sind die Angaben vollständig, zumal da auch die neuere einschlägige Literatur, insbes. die deutschsprachige, in großem Umfang herangezogen worden ist. – A. hat also mit seiner Arbeit dem Studium der Scholastik einen guten Dienst erwiesen. Ob freilich gerade der etwas spröde Stoff der Sprachlogik und der Trinitätsspekulationen vorzüglich als Einstieg in die Gedankenwelt Praepositins geeignet war, läßt sich erst dann beurteilen, wenn noch mehr von seinem Schrifttum veröffentlicht ist.

J. Beumer, S. J.

Horn, Stephan, SDS, Glaube und Rechtfertigung nach dem Konzilstheologen Andrés de Vega (Konfessionskundl. und kontroverstheol. Studien, 29). Gr. 8° (304 S.) Paderborn 1972, Bonifacius-Druckerei. 26.– DM. – Die Reformation des 16. Jh. hat eine Reihe von Fragen neu aufgeworfen, von denen sich die wichtigsten auf das Verständnis von Glaube und Rechtfertigung beziehen. Die Antwort der Kirche erfolgte vor allem durch das Trienter Konzil, das seinerseits von den Arbeiten der Kontroverstheologen vorbereitet, begleitet und interpretiert wurde. Unter dieser dreifachen Rücksicht hat sich der Franziskaner Andrés de Vega besonders ausgezeichnet. Ihm sind schon mehrere Untersuchungen von Valens Heynck OFM gewidmet. Der Verf. benutzt sie in dieser seiner Münchener Dissertation, um die Ergebnisse noch genauer zu präzisieren und in einigen Punkten zu ergänzen. Zur Vorbereitung der Sechsten Konzilssitzung diente das „Opusculum de iustificatione, gratia et meritis" (1. Druckausgabe Venedig 1546). Mit einer ausreichenden Kenntnis der Schriften Luthers (De libertate christiana, Liber de decem praeceptis, Commentarius epistolae ad Galatas, Liber adversus Carolstadium, Sermo super verbis Joannis „Sic Deus dilexit mundum", De captivitate Babylonica, Libellus de votis, De servo arbitrio, De gratia Christi contra Pelagianos) und der Lutheraner (Confessio Augustana, Apologia confessionis, Melanchthon, Erasmus Sarcerius, Oecolampadius, Das Regensburger Buch; die von Calvin beigebrachten Gründe werden erst beim Abschluß des „Opusculum" herangezogen) macht sich Vega an sein Werk. Er bemüht sich um eine vorurteilsfreie Exegese der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, und so „dürfte seine Lehre über Glaube und Rechtfertigung in ihrer ausgeglichenen Polarität von exegetischer Fundierung und spekulativer Ausformung zu den bedeutendsten Darlegungen dieses Themas innerhalb der katholischen Kontroverstheologie gehören" (106). Die direkte Mitarbeit Vegas an der Formulierung der Konzilsdekrete hält sich dagegen in bescheidenen Grenzen; für den Juli-Entwurf v. J. 1546 lasse sich nur eine Mitgestaltung durch Vegas Interpretation der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben behaupten (106–117; mit V. Heynck gegen St. Ehses, V. Schweizer und H. A. Oberman). Die zweite Arbeit des Konzilstheologen hat erst seinen Ruhm begründet: De iustificationis doctrina universa libris XV. absolute tradita et contra omnes omnium errores iuxta germanam sententiam orthodoxae veritatis et Concilii Tridentini praeclare defensa (Köln 1572). Sie stellt einen Kommentar zum tridentinischen Rechtfertigungsdekret dar. Der Verf. kommt zu dem Resultat: „Andrés de Vega hat, wenn nicht die reformatorische Theologie in ihrem ganzen Umfang und in ihren Verästelungen, so doch den Problemkreis und wichtige Fragestellungen richtig erkannt und deshalb eine erste Antwort gegeben, die sinnvoll war und grundlegend bleibt ... Seine ebenso positive ... wie systematische, im kritischen Gespräch mit den Kontroverstheologen und Reformatoren sich bewährende Theologie zeigt bei aller skotistischen Orientierung doch echte Eigenständigkeit" (282). – Die ganze Darstellung wirkt überzeugend, die Belege sind gut ausgewählt, und auch die Kritik an irrigen Ansichten der Gegenwart (vor allem H. Küng und P. Schoonenberg) verdient Beifall. Nur das Personenverzeichnis ist nicht sorgfältig gearbeitet, da die angegebenen Seitenzahlen zumeist um einige Zahlen zu klein sind; der hier genannte Claudius Le Jay heißt in Wirklichkeit Claude Jay.

J. Beumer, S. J.

Chantraine, Georges, „Mystère" et „Philosophie du Christ" selon Erasme. Étude de la lettre à P. Volz et de la „Ratio verae theologiae" (1518). Gr. 8° (X u. 410 S.) Gembloux 1971, Duculot. – *H. de Lubac* bezeichnet diese Arbeit in seinem Geleitwort als „une étude de tout point magistrale" (X). Der Autor will

Erasmus als Theologen verstehen und ihn sich selbst interpretieren lassen, um die innere Kohärenz (nicht Systematik) seines Denkens zu erfassen. Nach einer methodischen Einführung (1–28) und einer Erasmus-Bibliographie (29–40) gibt er im 1. Kap. einen biographischen Überblick über die theologische Berufung des Erasmus (41–98). Dann folgt die Untersuchung des Briefs an Volz, den Erasmus 1518 als Vorwort für die Neuausgabe seines Enchiridion geschrieben hat; dieser Text gilt als besonders repräsentativ für das Denken des Erasmus vor seiner Kontroverse mit Luther (99–153). Wenige Monate danach veröffentlichte Erasmus seine ‚Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam'; er nimmt darin in um das Zehnfache erweiterter Form seine Methodus von 1516 wieder auf. Die Analyse der Ratio macht den Hauptteil des vorliegenden Werkes aus (155–362). Die Auswahl des Briefes an Volz und der Ratio für die Untersuchung läßt sich vor allem damit begründen, daß Erasmus nach der 1517 erfolgten Regularisierung seiner kanonischen Situation als ehemaliger Mönch nunmehr menschlich und theologisch zu einem gewissen Gleichgewicht gelangt ist (87). – Die Hauptergebnisse der Untersuchung „lassen sich in wenigen Sätzen zusammenfassen: Sowohl nach der Ratio wie nach dem Brief an Volz hat Theologie das Mysterium zum Gegenstand. Nun hat aber nach dem Enchiridion auch die ‚wahre Frömmigkeit' das Mysterium zum Ziel ihres Aufstiegs. Deshalb ist der Gegenstand der Theologie identisch mit dem Ziel der Frömmigkeit"; der Unterschied, der gleichwohl besteht, „liegt nicht nur an der Verschiedenheit der genera litteraria des Enchiridion einerseits, das ein Lehrbuch zur Einführung in das geistliche Leben ist, und der Ratio andererseits, die einen Traktat zur Initiation in die Theologie darstellt, sondern ist vor allem in der geistlichen Entwicklung des Erasmus begründet. Vom Enchiridion zur Ratio ist Erasmus von einem ersten zum zweiten Stadium der Initiation übergegangen, von der disciplina zur doctrina. Sein Briefwechsel und seine zwischen 1503 und 1518 veröffentlichten theologischen Werke sowie die Neuausgabe des Enchiridion i. J. 1518, in dem auch die Ratio erschien, und die Deutung, die das Vorwort dem Enchiridion gibt, konvergieren in dem Aufweis, daß das Mysterium der Gegenstand des Glaubens des Erasmus und das Prinzip seiner Entwicklung ist" (392 f.). Die „Philosophie Christi", die Eramus entwickelt, läßt sich durch die einprägsame Formel ‚pia doctrina et docta pietas' kennzeichnen. Als umwandelnde Erkenntnis (pia doctrina) reinigt die Philosophie Christi durch das Kreuz den Glauben des Juden; sich allen widmend und auf jeden eingehend (docta pietas) gestaltet sie durch das Kreuz den Machtwillen des Heiden zum universalen Dienst um (151). Wie die Initiation die Ausübung der Mysterien zu ihrem Prinzip hat, hat die Theologie zu ihrem Prinzip die umformende Erkenntnis (166). So sind die gleichen inneren Dispositionen erforderlich, um die Eucharistie zu empfangen und die Lehre Christi anzunehmen (168). Die Theologie ist erst dann ganz sie selbst, pia doctrina et docta pietas, wenn sie in der Eucharistie ihren bestimmenden Bezugspunkt findet (191). Erkennen (doctrina) und Affektivität (pietas) sind christlich in Unterschiedenheit eins wie Christus und der Heilige Geist (386). – Ch. sucht aufzuweisen, daß der häufig erhobene Vorwurf eines adogmatischen Subjektivismus gegenüber Erasmus auf einem Mißverständnis beruht. Die Grenzen der Theologie des Erasmus liegen nach seiner Auffassung allerdings darin, daß er es in seiner Antipathie gegen die Scholastik unterlassen hat, die spezifische Logik theologischen Denkens explizit herauszuarbeiten (381). Auch seine Polemik gegen das Ordensleben ist im wesentlichen rein negativ geblieben (387): Er hat theologisch die Allegorie (doctrina) und die Tropologie (pietas) verstanden, ist jedoch nicht bis zur Anagogie gelangt (388). – Der Verf. sieht im Verständnis von Mysterium das Erasmus von Luther Unterscheidende (230); wenn er für diese Auffassung zustimmend G. Ebeling zitiert, hätte er sich vielleicht mit dessen Begründung auseinandersetzen müssen: „Für Erasmus ist mysterium etwas Verstecktes, nämlich die über unser Begreifen hinausgehenden Rätsel Gottes, die ihren Niederschlag darin finden, daß sie der Schrift den Charakter des Dunklen und Zweideutigen verleihen. Für Luther dagegen ist mysterium nicht etwas neben oder hinter der Offenbarung Gottes, nichts sie in ihrer Klarheit Einschränkendes, sondern eben die Offenbarung selbst als Glauben fordernde Offenbarung in der Verborgenheit, der Christus crucifixus, der der Schrift den Charakter der Klarheit und absoluten Eindeutigkeit verleiht" (Evangelische Evangelienauslegung, 325). – Die meditative Untersuchung zeugt von der außergewöhnlichen Einfühlungsgabe des Verf. und von seiner souveränen Kenntnis der Erasmusliteratur.

P. Knauer, S. J.

Ducke, Karl-Heinz, Das Verständnis von Amt und Theologie im Briefwechsel zwischen Hadrian VI. und Erasmus von Rotterdam (Erfurter Theol. Schriften, 10). 8° (85 S.) Leipzig 1973, St. Benno. 10.50 DM. – Die an Umfang kleine Untersuchung führt uns mitten hinein in die innerkatholischen Kontroversen der Reformationszeit. Gewiß sind die beiden Persönlichkeiten, Papst Hadrian VI. und der Humanistenführer Erasmus von Rotterdam, sehr voneinander verschieden. Aber der Verf. glaubt, in der Devotio moderna eine gemeinsame Grundlage sehen zu dürfen; denn Hadrian hatte die Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben in Zwolle besucht, und Erasmus erlebte diese geistige Richtung – die freilich bei ihm in seinen jungen Jahren kaum zum Vorschein kam – zu Deventer und s'Hertogenbosch. Aufgrund des Briefwechsels (nach Opus Epistolarum, hrsg. von P. S. Allen) und anderer Quellen ergibt sich für das Resultat, „daß sowohl im Pontifikat Hadrians als auch in der Arbeit des Erasmus ein Verständnis vom Amt und Theologie wirksam war, das – bei aller Verschiedenheit der Realisierungsversuche – nicht durch Ausstoßung, Ausklammerung oder Verdrängung eine Lösung der Konflikte intendierte, sondern im Geist des Evangeliums als wesentliche Verpflichtung für den Dienst an der Kirche die Versöhnung und Erneuerung anstrebte" (85). Das mag nicht unberechtigt sein, sofern berücksichtigt wird, daß Erasmus sich in seinen Äußerungen gegenüber kirchlichen Persönlichkeiten an die konkrete Situation anzupassen pflegte. Uneingeschränkt zutreffend ist indes die Beobachtung: „Für Erasmus bewirkt die theologische Arbeit auf eigene Weise eine Reform der Kirche. Deshalb ist er bestrebt, die Eigenständigkeit der theologischen Wissenschaft zu wahren" (84). – Nur zwei unbedeutende Ausstellungen: Neben Thomas More, John Fisher und John Colet hätte auch der Franziskaner Jehan Vitrier einen Platz unter den Einflußfaktoren für Erasmus verdient. Bei den Briefen des Rotterdamers an Johannes Lang, den Erfurter Augustiner und späteren Reformator, sollten die Zweifel an der Authentizität der vorliegenden Form bedacht worden sein; vgl. dazu meine Arbeit: Der Briefwechsel zwischen Erasmus und Johannes Lang (Scrinium Erasmianum II [Leiden 1969] 315–323). J. Beumer, S. J.

Kunzelmann, Adalbero, O. S. A., Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. II. Die rheinisch-schwäbische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. III. Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. IV. Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. V. Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden (Cassiciacum, 26, Tl. II–V). 8° (II: XVII u. 324 S., III: XI u. 377 S., IV: XII u. 298 S., V: XIV u. 562 S.) Würzburg 1970 (II), 1972 (III u. IV), 1974 (V), Augustinus-Verlag. II: 49.80 DM, III: 79.50 DM, IV: 69.90 DM, V: 139.50 DM. – Die vorliegenden Bände sind Teil einer umfangreichen Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, deren 1. Bd. bereits in dieser Zeitschrift besprochen wurde (ThPh 46 [1971] 603–604). Die ursprünglich einzige deutsche Provinz des Ordens war i. J. 1299 in 4 Provinzen geteilt worden: die rheinisch-schwäbische, die bayerische, die kölnische und die thüringisch-sächsische Provinz. Der Verf. behandelt in den 4 Bdn. die Geschichte dieser Provinzen von etwa 1300 bis zum Ausgang des MA. – Tl. II enthält die Geschichte der rheinisch-schwäbischen Provinz, die bei der Gründung 23 Klöster umfaßte, deren bedeutendstes Straßburg war. Im Laufe der Jahrzehnte kamen noch 6 weitere Klöster hinzu. K. schildert zunächst die Geschichte der neun wichtigsten Konvente: Straßburg, Mainz, Freiburg i. Br., Freiburg i. d. Schw., Basel, Konstanz, Tübingen, Lauingen, Zürich (17–161). Dann verfolgt er die Schicksale der Provinz im Zusammenhang mit der Entwicklung der allgemeinen Kirchengeschichte. Der Orden, der von Anfang an eine enge Bindung an den Hl. Stuhl hatte, geriet beim Streit zwischen Ludwig dem Bayern und Johannes XXII. zwischen beide Fronten (162–182). Starke Verluste hatte der Orden während der großen Pest in den Jahren 1348–1351 zu verzeichnen: die Chronisten berichten von 5084 Toten. Große Verwirrung brachte das Abendländische Schisma auch für den Augustiner-Orden mit sich (205–233). Auf den Reformkonzilien von Konstanz und Basel spielte der Orden eine nicht unbedeutende Rolle. Beide Städte beherbergten ja einen Konvent (234–256). Das letzte Kapitel gibt eine Übersicht über die weiteren Ereignisse im 15. Jh. in der Reihenfolge der einzelnen Provinzialate (257–300). – Tl. III befaßt sich mit der Geschichte der räumlich am weitesten ausgedehnten bayerischen Provinz (sie umfaßte auch Österreich,

Böhmen, Schlesien, Polen, Litauen und Teile von Rußland). Bei der Teilung gehörten schon über 20 Klöster zu ihr. Es folgte eine starke Ausdehnung nach Osten mit zahlreichen Neugründungen (3–133). Eine gewaltige Erschütterung für die Provinz brachten die Hussitenkriege mit sich (134–200). Nach einer Übersicht über die weitere Entwicklung der Provinz entsprechend den verschiedenen Provinzialaten (201–259) folgen ein Abriß der Geschichte der 6 wichtigsten Konvente (München, Nürnberg, Regensburg, Wien, Prag, Brünn: 260–329) sowie Hinweise auf einige bedeutende Persönlichkeiten der Provinz: Seelsorger, Wissenschaftler, Bischöfe (330–342). – Die Geschichte der kölnischen Provinz ist Gegenstand des IV. Tl.s. Diese Provinz umfaßte das Rheinland nördlich von Mainz mit den Niederlanden. K. gibt zunächst einen Überblick über die Konvente aus dem 13. Jh. und deren Schicksale bis zum Ende des MA (2–154), dann behandelt er die Neugründungen im 14. und 15. Jh. (155–181). Es folgen weitere Ereignisse aus der Geschichte der Provinz entsprechend der Folge der einzelnen Provinzoberen (182–275). – Die wegen einer Reihe von hervorragenden Mitgliedern bedeutendste Provinz war die sächsisch-thüringische, deren Geschichte der 5. Bd. beschreibt (1–380). Nach der Chronik der einzelnen Konvente, unter denen ohne Zweifel Erfurt den ersten Platz einnimmt, erfolgt eine Darstellung der wichtigsten Ereignisse in der chronologischen Reihenfolge der Provinziale, zu denen bedeutende Namen wie Heinrich von Friemar d. Ä., Hermann von Schildesche, Jordan von Quedlinburg gehörten. Ein zweiter Abschnitt (381–523) schildert die Reformbewegung in den deutschen Ordensprovinzen. Ein Keim zu den Streitigkeiten zwischen Observanten und Konventualen lag von Anfang an in der unterschiedlichen Armutspraxis der verschiedenen Zweige, aus denen der Orden im 13. Jh. zusammengewachsen war. Die Observanz verlangte die vita communis perfecta: vollen Verzicht auf persönliches Eigentum und regelmäßige Teilnahme an den Akten der Kommunität: an Gottesdiensten und Mahlzeiten. Aus dem Zusammenschluß von reformierten Konventen entstand Anfang des 15. Jh. die sächsische Reformkongregation. Der Streit zwischen den beiden Zweigen offenbart (wie auch in den anderen Orden jener Zeit) nicht nur Eifer für die evangelische Vollkommenheit, sondern oft genug auch Kleinlichkeit, Intrigen und Mangel an Liebe. Der bedeutendste Sohn der sächsischen Reformkongregation ist Martin Luther, der 1505 in den Erfurter Konvent eintrat. Er bezeichnet gleichzeitig auch ihr Ende: in den Stürmen der Reformation verlor die Reformkongregation 23 von 36 Häusern in Deutschland, von den 37 Konventen der sächsischen Provinz waren in der Mitte des 16. Jh. nur noch 4 übrig. – Die vorliegenden Bände basieren auf einer außerordentlichen Kenntnis der gedruckten und handschriftlichen Quellen. Für das Studium der speziellen Ordensgeschichte, aber auch für die Kirchen-, Lokal- und Kulturgeschichte des MA können sie ausgezeichnete Hilfen bieten. Bei aller Nüchternheit der Quellen zeichnen sie ein lebendiges Bild des Ordens: seiner Gründungen, seines Wachstums, seiner Streitigkeiten mit dem Weltklerus und untereinander zwischen Observanten und Koventualen. Über das innere Leben des Ordens erfahren wir weniger. Die chronikartige Anlage der Arbeit bringt es mit sich, daß die einzelnen Bände vor allem nach Orten und Zeitabfolge vorangehen und nicht so sehr einen synthetischen Durchblick bieten. Alle sind mit einem umfangreichen Personen- und Ortsregister versehen. Es wäre zu wünschen, daß das Werk bei seinem Abschluß auch ein ausführliches Sachregister erhält. G. Switek, S. J.

Kaltenborn, Carl-Jürgen, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers (Theol. Arbeiten XXXI). 8° (184 S.) Berlin 1973, Evang. Verlagsanstalt. – ‚Harnack als Lehrer Bonhoeffers' – Gehört hat man vielleicht davon, bewußt war es kaum. Erst bei der Wiederentdeckung der legitimen Anliegen des Neuprotestantismus wird mit der Erinnerung auch die Frage lebendig, was und wieviel – sachlich betrachtet – der Schüler Bonhoeffer dem Lehrer *Harnack* verdankt. Darauf möchte die Arbeit K.s antworten; angeregt wurde sie von Prof. Dr. H. Müller, der seinerseits damit vielleicht eine Idee E. Faschers (A. von Harnack – Größe und Grenze [Berlin 1962] 32) aufnahm. Es wäre dann die Suche nach der Herkunft des Schlagworts von der ‚mündigen Welt' gewesen, die zur Untersuchung des Harnackschen Einflusses in der geistigen Ahnenreihe Bonhoeffers geführt hätte. – Seine Darstellung des Verhältnisses zwischen dem berühmten Berliner Gelehrten und dem heute bekannteren Schüler entwickelt K. in einem Dreischritt. Zunächst wird A. von Harnack in seiner

Zeit erfaßt (11–28), dann sein Denken systematisch nachgewiesen (29–105) und schließlich dessen Erbe in der Theologie Bonhoeffers festgestellt (106–147). ‚Feststellung' charakterisiert überhaupt wohl als das treffendste Stichwort die ganze Arbeit und ihre summarischen Überblicke über typische Zeugnisse für Harnacks Leben und Denken. Begrüßenswert ist vor allem die Benutzung des Harnack-Nachlasses, wenn auch die Mitteilungen aus ihm das Bekannte nicht nennenswert ausweiten oder vertiefen. Bedenklich ist dagegen in der Verwendung des gedruckten Materials die einseitige Bevorzugung der in den Bänden „Reden und Aufsätze" gesammelten Gelegenheitsäußerungen Harnacks vor dessen theologischen Fachpublikationen. – In außerordentlich knapper Weise resumiert K. im ersten biographischen Teil seiner Arbeit die Einzelperioden in Harnacks Leben und hebt zwei wichtige Begegnungen hervor. Dabei sind die Ausführungen über das Verhältnis zu Ritschl enttäuschend (13 f.), zumal hier fast alles noch zu klären ist. Die Bemerkungen über die Kontroverse mit K. Barth dagegen (23–28) deuten gegenüber dem gängigen Urteil schon eine erste Modifikation an. – Das Hauptgewicht der Untersuchung liegt auf der Darstellung über „Das Denken Adolf von Harnacks". Es wird von K. unter vier großen Themen erfaßt: ‚Die Christologie' (29–46); ‚Religionsbegriff' (46–67); ‚Die Ekklesiologie' (68–79) sowie ‚Weltanschauung und politische Ethik' (79–105). Der sich in dieser Reihenfolge abzeichnende Weg von der Mitte christlichen Glaubens nach außen entspricht bei K. einem allgemeinen theologischen Modell, das er auf Harnacks Werk anwendet, ohne das Verhältnis zwischen diesem Modell und Harnacks Denken zu überprüfen. Gegenüber Vorwürfen, die den Berliner Gelehrten als Vertreter eines Kulturprotestantismus denunzieren, der nie begriffen habe, was Theologie ihrem eigentlichen Wesen nach sei, weil er die Mitte christlichen Glaubens aus den Augen verloren habe, kann aber die Sammlung von bloßen ‚dicta probantia' kaum durchschlagen. Immerhin dürften die Feststellungen zur ‚antidoketischen Frontstellung' Harnackscher Christologie, zu seinem ‚Jesuanismus', zur Konzeption eines doppelten Evangeliums, zum Christus der Geschichte und zum ‚Geheimnis' eine tieferliegende zusammenhängende Konzeption verraten, die sich mit den bisher gängigen Beurteilungsschemata nicht einfach mehr erledigen läßt. – Sehr disparates Material findet sich bei der Behandlung des Religionsbegriffs; es läßt sich nur formal unter der Dialektik von ‚innen' und ‚außen' zusammenfassen, doch versucht K. auch eine Reihe inhaltlicher Elemente sowohl aus der Offenbarung wie aus der Reaktion des Menschen auf die christliche Botschaft in diesen Überlegungen zu berücksichtigen. Überzeugend ist die Darstellung nicht, weil Harnacks grundlegende Unterscheidung zwischen persönlichem Glauben und wissenschaftlicher Theologie unberücksichtigt bleibt. Diese Unterscheidung, die sachlich der Idee einer Theologie von Innen und einer solchen von Außen entspricht, hat sich durchaus nicht erst infolge der Kontroverse mit K. Barth durchgesetzt, wie K. annimmt (vgl. 27); sie geht vielmehr auf die frühen Leipziger Jahre zurück und hat ihre Ursprünge noch vor der näheren Bekanntschaft mit A. Ritschl. – Die Ausführungen zur Ekklesiologie stellen auf wenigen Seiten deren kontroverstheologischen Charakter nach innen, d. h. gegenüber dem Protestantismus, fest, weisen auf den Gedanken der ‚Kirche des Glaubens' hin und bieten eine Bestandsaufnahme von Harnacks Verhältnis zum Katholizismus. – Über Weltanschauung und politische Ethik des Berliner Kirchenhistorikers wird in einem Kapitel verhandelt, das ähnlich wie das zweite sehr unterschiedliches Material zu erfassen sucht. Alle Kapitel schließen mit der Herausstellung einer gewissen Gebrochenheit oder Doppeldeutigkeit, die aber ihren Ursprung weniger in den Themen noch in ihrer letzten Endes zwiespältigen Behandlung durch Harnack haben, sondern in der obengenannten bewußten Unterscheidung des Theologen zwischen Glauben und Wissenschaft. – Für den 3. Tl. seiner Untersuchung nimmt K. nach einer biographisch-historischen Übersicht zur Bekanntschaft zwischen Harnack und Bonhoeffer (106–122) in lockerer Form die vier Themen wieder auf, unter denen er das Denken des Lehrers dargestellt hatte. Er spricht darum zunächst vom Jesuanismus in Bonhoeffers Christologie (122–125), dann von der *einen* Wirklichkeit in optimistischer Sicht (125–130), anschließend von der Ausrichtung auf das Handeln (130–137) und zuletzt von Bonhoeffers Antiklerikalismus, d. h. positiv gewendet vom Verhältnis zur Welt, von der Mündigkeit, der Redlichkeit des Christen, der nicht-religiösen Interpretation, der Arkandisziplin. Die Stichworte lassen schon ahnen, welche Gedanken Harnacks nach ihm in Bonhoeffers Denken weitergewirkt haben. – Versucht man die Arbeit K.s einzuordnen, dann entdeckt man, daß sie u. W. den ersten Anlauf

macht, den *Theologen* Harnack und seine *Theologie* zu erfassen und darzustellen. Darin liegt ihre Bedeutung. Man hat den Berliner Gelehrten biographisch erfaßt, man hat ihn als Historiker zu würdigen gesucht, und man hat vor allem von den verschiedensten Standpunkten aus mit ihm diskutiert oder in der Mehrzahl der Fälle: gegen ihn polemisiert. Mag sein, daß seine Stellung in Berlin um die Jahrhundertwende etwas von der eines ‚Götzen und Auguren' an sich hatte – Fr. Overbeck hat dagegen mit Erfolg protestiert, da K. Barth diese Kritik aufgriff und seinen Teil dazu beitrug, den ‚Götzen wackeln' zu lassen. Von ähnlichen Ängsten braucht sich heute niemand mehr hindern zu lassen, den Theologen Harnack als solchen zu betrachten und zu werten. Einen ersten Schritt in diese Richtung wird man dem Verf. dieser Arbeit danken müssen. K. H. Neufeld, S. J.

Söll, Georg, SDB, Dogma und Dogmenentwicklung (Handbuch der Dogmengeschichte I, 5). Gr. 8° (258 S.) Freiburg–Basel–Wien 1971, Herder. 86.– DM. – Ein gewaltiger Stoff ist es, den S. hier in einem einzigen Band vorlegt, dessen Seitenzahl die Fülle des Inhalts nur ahnen läßt, da vieles in Kleindruck erscheint. Jedenfalls muß die Einheitlichkeit der Behandlung begrüßt werden, wie sie kaum durch mehrere Verfasser gewährleistet ist. Besser wäre es allerdings gewesen, wenn das Programm der Dogmengeschichte einen eigenen Faszikel über „das Wesen der Theologie" vorgesehen hätte, weil dann mehr Platz geschaffen worden wäre für die Hauptthemen „Dogma und Dogmenentwicklung". – Zwei große Kap. zeigen die Einteilung an: I. Die Begriffsgeschichte von „Dogma" (1–48), II. Die Problemgeschichte von „Dogmenentwicklung" (50–256), und ein kurzer Abschnitt „Rückblick und Ausblick" (256–258) erfüllt das, was der Titel besagt. Diese Art der Aufteilung hat gewiß ihre Vorteile, erschwert aber eine Einsicht in den chronologischen Ablauf, insofern als manche Autoren zweimal besprochen werden müssen. Die einzelnen Paragraphen im II. Kap. tragen die Überschrift: 3. Die Entwicklung der christlichen Lehre im Licht des NT, 4. Die Idee der Lehrentfaltung bei den Kirchenvätern, 5. Die Theorie der Glaubensentwicklung in der Scholastik, 6. Das Problem des Dogmenfortschritts in der Neuzeit bis zum 19. Jahrhundert, 7. Das Thema Dogmenentwicklung im 19. Jahrhundert, 8. Die innerkatholische Diskussion zur Dogmenentwicklung im 20. Jahrhundert. Die Lehraussagen der Kirche sind mit in den Text einbezogen, und ebenso findet keine Scheidung zwischen kath. und ev. Theologie statt; beides läßt sich wohl vertreten, obschon die Übersichtlichkeit darunter zu leiden hat. Jedoch ist das schließlich eine Ermessensfrage, und dasselbe gilt auch für die Raumverteilung; so kommen z. B. Thomas von Aquin (111–124) und John Henry Newman (196–209) ergiebig zu Wort, während Wilhelm von Auxerre sich mit einer kurzen Erwähnung im II. Abschnitt (102) begnügen muß, wobei dann die Verdienste, die gerade er um die Klärung des Begriffs „Glaubensartikel" und dessen Bedeutung für das theologische Beweisverfahren hat, unberücksichtigt bleiben. Außerdem könnte man erwarten, daß auch der Humanismus einen Platz in der Darstellung erhalten hätte (z. B. Nikolaus von Kues mit seiner seltsamen Schrift „De pace fidei"), zumal da der spätere Modernismus beinahe überreichlich vertreten ist (40–44, 209–211). Aus der Neuscholastik werden gut herangezogen G. Perrone, C. Passaglia und J. B. Franzelin, aber auffallenderweise nicht C. Schrader und J. Kleutgen und M. J. Scheeben nur ganz kurz (195). Aber diese Lücken stören nicht das Gesamtbild, und eine absolute Vollständigkeit kann in einem solchen Werk mit dem weitgespannten Fragenkomplex kaum erreicht werden. – Die Belege sind überall in trefflicher Auswahl gegeben, die Literaturangaben überschreiten sogar das übliche Maß. Besonders muß anerkannt werden, daß der Verf. auch die spanische Literatur zitiert und auswertet, was für die nachtridentinische Theologie von Wichtigkeit ist (152–171). In der Deutung der von F. Suárez vorgetragenen Theorie des Dogmenfortschritts folgt S. dem spanischen Jesuiten Juan Alfaro (El progreso dogmático en Suárez [Rom 1954], der indes bei A. Vargas-Machuca (La toría del progreso dogmático en Suárez: Archivo teológico Granadino 36 [1973] 5–80) entschiedenen Widerspruch gefunden hat; obschon das wegen des zeitlichen Abstandes nicht dem Verf. zur Last gelegt werden darf, ist diese Verbesserung doch nachzutragen, weil sonst Suárez in den Verdacht geriete, die Definitionen des virtuell Geoffenbarten als nachapostolische Offenbarungen zu erklären (167 mit Anm. 102). Sonst ist im allgemeinen das Urteil des Verf.s in den historischen Belangen recht besonnen und zeugt von dem Bestreben, jedem Autor Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Auch die von ihm geübte Kritik an neueren Theologen (wie z. B. K. Rahner und F. Malmberg) befriedigt alle Wünsche. Mit vollem Recht behauptet S. zusammenfassend: „Auf der einen Seite wurde – mit einer merklichen Abneigung gegen Scholastik aller Art – immer mehr betont, daß die logisch einwandfreie Explikation nicht das einzige Mittel der Wahrheitsfindung ist und daß die übrigen Faktoren der Dogmenentwicklung eine bessere Würdigung verdienen; andererseits konnte niemand leugnen, daß immer dann, wenn neue, auf anderen Wegen zustande gekommene Wahrheitserkenntnis zu ihrer Satzwerdung jeweils der einen Sprache und Logik bedarf, die auch im profanen Bereich den gewonnenen Fortschritt vernehmbar macht, und daß insbesondere vor einer lehramtlichen Entscheidung die Möglichkeiten intellektueller und historischer Verifizierung bis an den Rand ausgeschöpft werden müssen, wenn ein neues Dogma nicht immer wieder als eine willkürliche Setzung der Kirche verdächtigt werden soll" (243). – Jedoch kommen wir hiermit mehr zu dem sachlichen Problem der Dogmenentwicklung und dessen befriedigender Lösung. Ohne Zweifel ist die Aufgabe eines geschichtlichen Handbuches darin zu sehen, daß die bisher aufgestellten Thesen fixiert und gewertet werden, nicht aber in der endgültigen Beantwortung der vorgelegten Frage in sich. Das hat vor allem für das schwierige Problem der Dogmenentwicklung seine Gültigkeit. Trotzdem kann es auch einen historisch eingestellten Forscher nur erfreuen, wenn er bemerkt, daß die immanente Problematik wenigstens gesehen ist und daß die Ansätze zu ihrer Lösung vorliegen. Der Verf. hält sich im allgemeinen, sowohl nach der positiven als auch nach der negativen Seite hin, stark zurück, und das kann nur hoch veranschlagt werden. Vielleicht stimmt er am meisten dem zu, was er von A. Winklhofer zitiert und von ihm sagt, er sehe in der Begegnung der Dogmen mit der Geschichte „eine Verwesentlichung der dogmatischen Vorstellungen" und in der jeweils neuen geschichtlichen Situation „eine neue Interpretation und Formulierung der Dogmen" vor sich gehen. Die Legitimität der Geschichtlichkeit der Dogmen liege in der Verbundenheit mit der Hl. Schrift, „die selbst unter dem Gesetz der Geschichte steht", sowie im jeweiligen theologiegeschichtlichen und zeitgeschichtlichen Standort der Dogmen begründet, nicht zuletzt aber in ihrem Charakter als „Formen der Verkündigung" (252 mit Bezugnahme auf A. Winklhofer, Stehen auch Dogmen unter dem Gesetz der Geschichte?, in: Neue Fragen – Alte Antworten [Würzburg 1967]). Damit stimmt überein, daß der Verf. großen Wert auf das Vorhandensein eines „logischen Konnexes" legt (242 ff.). Seine eigene Ansicht könnte demnach, obschon er das niemals formell ausspricht, in der Sprache der Schule folgendermaßen formuliert werden: Auch das nur virtuelle Geoffenbarte, m. a. W. die „conclusio theologica" im engeren Sinne, vermag die Kirche, die hierbei von dem Walten des Hl. Geistes geführt wird, als eigentliche Glaubens- und Offenbarungswahrheit (de fide divina) vorzulegen. Das wäre also die skotistische These, die zudem S. bei der Wiedergabe des durch Duns Scotus selbst Gesagten mit einem betonten Wohlwollen anführt (126–128). – Noch mancherlei könnte hier zum Lob des ganzen Werkes und vieler Einzelpartien bemerkt werden (z. B. die Beurteilung Augustins und der Tübinger Schule), es sei aber auch erlaubt, noch einige kleinere Ausstellungen beizufügen. Wenn der Verf. die Pastoralbriefe heranzieht, sollte er dabei deren Worte nicht dem „Völkerapostel" in den Mund legen (60), sondern eine indifferente Redeweise wählen und im übrigen die Frage nach der Verfasserschaft den zuständigen Exegeten überlassen. Der Scholastiker „Gilbert von Holland" (100) ist sicher durch einen Druckfehler entstanden (richtig: Gilbert von Hoyland). Die Wiedergabe der Namen bei den spanischen Theologen gefällt weniger; so ist z. B. „Dominikus Soto" (151) in eine Mischform gekleidet, halb deutsch (bzw. lateinisch) und halb spanisch, folgerichtig wäre „Domingo de Soto" oder „Dominicus Sotus". Dagegen hätte der Vorwurf, es seien nur die Prinzipien und nicht deren Anwendung berücksichtigt worden, keine Berechtigung, weil sonst das Arbeitsgebiet unermeßlich groß geworden wäre.

J. Beumer, S. J.

La „Lectura ordinaria super Sacram Scripturam" attribuée à Henri de Gand. Introductio generalis ad sacram Scripturam, Introductio generalis ad Genesim, Expositio trium primorum capitulorum Genesis. Édition critique par *Raymond Macken O.F.M.* (Analecta Mediaevalia Namurcensia 26). Gr. 8° (XXI u. 290 S.) Louvain-Paris 1972, Edit. Universitaires / Nauwelaerts.

875 BF. – Wie bislang allgemein angenommen wurde, hat Heinrich von Gent nur zwei Schriften hinterlassen, die unvollendete Summa und die Quodlibeta. Nun ist aber in der Bibliothèque Nationale de Paris ein Manuskript entdeckt worden (lat. 15355 fol. $230^{ra}$–$251^{ra}$), dem von späterer Hand, wahrscheinlich bald nach der Niederschrift, der Name Heinrichs vorangestellt wurde. Sicher stammt das Werk aus der Zeit um die Wende vom 13. zum 14. Jh. und enthält eine allgemein gehaltene Einleitung in die Bibel, dann eine solche für die Genesis und endlich eine Erklärung der ersten 3 Kap. dieses Buches. Auch daran kann kein Zweifel sein, daß es sich um eine Kopie handelt, die zudem in unterschiedlicher Weise durchgeführt wurde (B. Smalley, A Commentary on the Hexaemeron by Henry of Ghent: RThAM 20 [1953] 60–101). Die Hauptfrage ist für uns, ob die Zuweisung an Heinrich von Gent zu Recht besteht. Der Hrsg. selbst hält sich in diesem Punkt sehr zurück. Der Vergleich mit den zweifellos echten Schriften Heinrichs führt zu keinem eindeutigen Resultat, weil die Differenzen sich leicht aus der Verschiedenheit des Gegenstandes erklären lassen, und dasselbe gilt auch für die Zitate, die kaum über das hinausgehen, was von der ausgehenden Hochscholastik erwartet werden kann. Als kleines Echtheitsindiz wäre höchstens die Tatsache zu werten, daß Plato im Schriftkommentar wie in den beiden anderen Werken den ersten Platz unter den Philosophen einnimmt und besonders mit seinem Dialog „Timaeus" vertreten ist. Bedenken gegen die Authentizität ruft vor allem das absolute Schweigen der zeitgenössischen Literatur hervor, so daß erst J. Simler (Bibliotheca instituta et collecta primus a Conrado Gesnero, deinde in epitomen reducta, Tiguri 1574, 277) in allgemein gehaltenen Ausdrücken Schriftkommentare Heinrichs anführt („Sermones quoque varios et diversas in sacra pagina lecturas"). Die Angabe in einem „Répertoire méthodique de la grande librairie" aus dem Jahre 1338 (P. Glorieux, Aux origines de la Sorbonne I, Paris 1965, 331) wiederholt natürlich das, was im Ms. zu lesen war, und bedeutet kein eigenständiges Zeugnis, wie der Hrsg. richtig bemerkt (XV). Im übrigen würde bei einer positiven Entscheidung in der Echtheitsfrage unser Wissen um die Gedankenwelt des „doxtor sollemnis" nicht gerade wesentlich bereichert. Trotzdem gebührt der fleißigen Arbeit des Hrsg.s und der sauberen Drucklegung geziemender Dank. J. Beumer, S. J.

*Berichtigung* zu Jeremias, Joachim, *Neutestamentliche Theologie* in Heft 1/74, S. 109. Die letzten neun Zeilen müssen richtig lauten:

Auferstehung und Parusie ist. Auch die Mahnung des Apostels, sich für das Kommen des Herrn bereitzuhalten, oder die Worte des vierten Evangelisten von der Auferweckung „an dem letzten Tag" dürfen nicht nur, sondern müssen berücksichtigt werden. Zum Wesen der Lehre Christi gehört es, daß sie sich nie decken wird mit der noch rekonstruierbaren ipsissima vox einzig des vorösterlichen Jesus. Die Frage ist also nicht, ob J. in jedem Falle richtig rekonstruiert hat; entscheidend ist die Frage, was wir eigentlich unter „der Verkündigung Jesu" verstehen. Bildet nur das, was uns an echten Herrenlogien überliefert worden ist, das legitime Fundament unseres Glaubens?

## Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Andreae, Stefan, Pastoral-theologische Aspekte der Lehre Sigmund Freuds von der Sublimierung der Sexualität (Eichstätter Studien, NF, Bd. IX). Gr. 8° (264 S.) Kevelaer 1974, Butzon & Bercker. 60.– DM.

Bischoff, Bernhard / Taeger, Burkhard, Iohannis Mantuani in Cantica Canticorum et de Sancta Maria tractatus ad comitissam Matildam (Spicilegium Friburgense. Texte z. Gesch. d. kirchl. Lebens, 19). Gr. 8° (X u. 200 S., 2 Taf.) Freiburg/Schweiz 1973, Universitätsverlag. 45 Fr.

Dhavamony, Mariasusai, Phenemenology of Religion (Documenta Missionalia, 7). Gr. 8° (XI u. 335 S.) Roma 1973, Università Gregoriana. 4000 L.

Fraling, Bernhard, Mystik und Geschichte. Das „ghemeyne leven" in der Lehre des Jan van Ruusbroec (Studn. z. Gesch. d. kath. Moraltheologie, hrsg. von *Michael Müller*, Bd. 20). Gr. 8° (511 S.) Regensburg 1974, Pustet. Kt. 59.– DM.

Ginters, Rudolf, Versprechen und Geloben. Begründungsweisen ihrer sittlichen Verbindlichkeit (Moraltheol. Studn., Systemat. Abtlg., 1). 8° (186 S.) Düsseldorf 1973, Patmos. Kt. 32.– DM.

Judentum und Kirche: Volk Gottes, hrsg. von *Clemens Thoma* (Theol. Berichte, 3). 8° (208 S.) Zürich–Einsiedeln–Köln 1974, Benziger. Br. 29.80 DM.

Kanitscheider, Bernulf, Philosophisch-historische Grundlagen der physikalischen Kosmologie. 8° (208 S.) Stuttgart 1974, Kohlhammer. Kt. 32.– DM.

Keil, Günther, Jesus Christus und seine Bedeutung für den Gottesgedanken (Beihefte z. Zschr. f. Philos. Forschung, 29). Gr. 8° (128 S.) Meisenheim/Glan 1973, Hain. Br. 26.50 DM.

Koch, Traugott / Kodalle, Klaus-Michael – Schweppenhäuser, Hermann, Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno (Urban-TB, R. 80, Bd. 850). 8° (100 S.) Stuttgart 1973, Kohlhammer. Kt. 8.– DM.

Lange, Heinrich, Die transzendentale Logik als Grundform aller Wissenschaftslehre (Erfahrung u. Denken, 41). Gr. 8° (224 S.) Berlin 1973, Duncker & Humblot. 58.60 DM.

Laun, Andreas, Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie (Wiener Beitr. z. Theologie, XLV). Gr. 8° (242 S.) Wien 1974, Dom-Verlag. 28.– DM.

Lexikon der christlichen Ikonographie Bd. V, hrsg. von *Wolfgang Braunfels*. Ikonographie der Heiligen Aaron bis Crescentianus von Rom. Lex-8° (294 S., 239 Abb.) Rom–Freiburg–Basel–Wien 1973, Herder. Subskr.Pr. 148.– DM.

Maritain, Jacques, On the Church of Christ. The Person of the Church and Her Personnel, transl. by *Joseph W. Evans*. Gr. 8° (XIII u. 302 S.) Notre Dame, Indiana 1973, University of Notre Dame Press. £ 5.00.

Midali, Mario, SDB, Rivelazione Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV sessione del Concilio di Trento (Bibl. del Salesianum, 78). Gr. 8° (203 S.) Roma 1973, Libreria Ateneo Salesiano. 4000 L.

Nusser, Karl-Heinz, Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution. Der Weg zur praktischen Philosophie (Epimeleia: Beitr. z. Philosophie, 22). 8° (238 S.) München 1972, Pustet 29.– DM.

Poppi, Antonino, Il problema morale nella civiltà tecnologica (Ethos: Collana di studi di filosofia morale, diretta da *Ezio Riondato*, 2). 8° (168 S.) Padua 1973, Liviana. 2200 L.

Rahner-Register. Ein Schlüssel zu Karl Rahners „Schriften zur Theologie I–X" und zu seinen Lexikonartikeln, hrsg. von *Karl H. Neufeld* u. *Roman Bleistein*. 8° (200 S.) Zürich–Einsiedeln–Köln 1974, Benziger. Geb. 29.80 DM.

Weimar, Peter, Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte (Forschung z. Bibel, 9), hrsg. von *R. Schnackenburg* u. *J. Schreiner*. Gr. 8° (273 S.) Würzburg 1973, Echter. Br. 29.– DM.

27. 2. 76

21. APR. 1978

10. JUNI 1976

4. MRZ. 1977

13. Aug. 1976

10. AUG. 1978

21. 9. 78

24. APR. 1979

16. JUNI 1980

23. APR. 1981

17. JAN. 1983

12. APR. 1983

1771