

sich selber „Norm“, und faktisch bleibt, was sich am rücksichtslosesten durchzusetzen versteht. Man vergl. die Ausführungen des Verf. S. 173: „ausgehend von der ‚Realität des Lebens‘, mit bewußtem Verzicht auf transzendente Fragen und in gemeinsamer Arbeit mit den positiven Wissenschaften soll Philosophie, im Leben stehend und zugleich seine jeweilige Gestalt im Blick auf ein antezipierend in Symbolsystemen entworfenenes, jedoch unabgeschlossenes Ganzes der Geschichte transzendierend, eine ‚universale Besinnung‘ leisten und ‚autonomes zweckbewußtes Handeln‘ herbeiführen. Es bleibt also nicht bei einem bloß resignativen Verzicht auf absolutes Begreifen der Wirklichkeit, vielmehr soll die über ihre Grenzen aufgeklärte Vernunft Einsicht in das jeweils Mögliche gewinnen und zu verantwortlichem Handeln in geschichtlich wechselnden Situationen anleiten.“ Ein solches Programm kann doch im Grunde jeder unterschreiben, weil es zu nichts – abgesehen vom Verzicht auf Metaphysik und Dogmatismus – verpflichtet. Und – um zur Ausgangsfrage zurückzukommen – wenn ein solches Programm nichts Konkretes hergibt, ja nicht einmal selber als verpflichtend aufgewiesen werden kann, ist es dann nicht eine naheliegende Versuchung, sich lieber der ästhetischen Betrachtung der Geschichte, der Vergangenheit zu überlassen? Der Rez. fürchtet, daß sich in der Tat für den, der nur Möglichkeiten zu beschreiben oder als solche zu diskutieren bereit ist, am Ende kein anderer Weg ergibt. Vorentwürfe eines gelungenen, geglückten Lebens (180) mögen gut und recht sein; aber sie bleiben doch rein akademisch, solange nicht der Aufweis ihrer Normativität, ihres Gesolltseins geleistet wird. Erst dann könnte ein solcher Entwurf gleichsam aus seiner „selbstverschuldeten Unmündigkeit“, nämlich seiner Praxisabstinenz und mangelnden Virulenz, heraustreten.

Wenn man nun mit D. der Auffassung ist, zu einer solchen Normierung bzw. zum Aufweis solcher Normativität nicht auf metaphysische Instanzen zurückgreifen zu können, dann müßte man eben einen anderen Weg finden, der zwar unterhalb der metaphysischen Ebene liegt, aber doch oberhalb der Ebene bloßer Beschreibung faktischer Möglichkeiten zu liegen hätte, der sich schließlich auch nicht mit der allgemein bleibenden und mehr postulatorischen Rede vom „an sich Gültigen des menschlichen Seins“ begnügen dürfte, weil damit noch kein Mensch weiß, was denn nun und warum etwas wirklich gültig sein solle. Bezeichnend ist doch das, vom Verf. freilich ins Positive gewendete, Eingeständnis: „Eine materiale Auskunft über die Inhalte eines verbindlichen Wertsystems wird man freilich, abgesehen von wenigen Rudimenten (z. B. ‚Selbstwert der Person‘ VII 212), bei ihm vergeblich suchen. Insofern ist er moderner als die spätere Wertphilosophie Schelerscher Prägung, die trotz des Historismus noch absolute Werttafeln aufzustellen unternahm“ (141 f.). Gegenfrage: Welche Philosophie war *praktisch* wirksamer, die Schelers oder die D.s? Nicht als ob wir eine Neuauflage der Wertphilosophie befürworten würden! Es geht nur darum, daß eine Philosophie, die praktisch sein will, dies nur sein kann, wenn sie schon etwas konkreter wird als diejenige D.s bzw. diejenige, in deren Richtung der Verf. die Linien von D. herauszieht. Uns scheint, daß eine genauere Analyse des Phänomens des menschlichen Lebens überhaupt, welches ja auch für D. das erste und grundlegende Phänomen ist (ob es nicht hinterfragt werden kann und darf, brauchte dazu nicht einmal diskutiert zu werden), in dieser Grundfrage einer praktischen Philosophie weiterführen könnte.

W. Simonis

Ziegenaus, Anton, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus* (Münchener TheolStudn, system. Abt. 41). Gr. 8° (XVI u. 376 S.) München 1972, Hueber.

Der aus Afrika stammende Rhetor Marius Victorinus stand seit den Tagen, da ihn Hieronymus seiner mangelnden theologischen Bildung und seiner unverständlichen Philosophie anklagte, in der Theologie in einem ungünstigen Licht; dieses Verdikt wirkt bis in die Gegenwart in patrologischen Handbüchern und Nachschlagewerken nach und steht somit einer erneuten Begegnung mit „dieser heute noch weithin unbekanntem und unerforschten Denkergestalt“ (7) im Wege. Hier will die vorliegende Untersuchung ansetzen, um diesen „ersten lateinisch sprechenden Philosophen der Spätantike“ (5) zu rehabilitieren. Z. dringt mit der

Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes bei V. in weithin unerschlossenes Gebiet ein. In der Dogmengeschichte der Trinität von L. Scheffczyk in *Mysterium Salutis II* (Ei 1967) 146–220 blieb V. noch unberücksichtigt, im Gegensatz zu der von B. de Margerie, *La Trinité Chrétienne dans l'histoire* (P 1975) 160–164; 362–366, der die Ergebnisse von Z. jedoch nicht einarbeitete. – Sowohl die philosophischen als auch die theologischen Strömungen beeinflussten V. stark. Der Rhetor, der in Rom unter Kaiser Konstantius den Weg zum Christentum fand, blieb auch nach seiner Konversion seinen philosophischen Lehrmeinungen weitgehend treu. Summarisch läßt sich V. als Neuplatoniker umschreiben (318). In der Auseinandersetzung mit dem Neuplatoniker und Arianer Candidus, nach Z. ein Schüler V.s und daher keine literarische Fiktion (74 f.), heben sich die Besonderheiten heraus: V. hat den „orthodoxen Neuplatonismus aufgegeben“ (148); seine bevorzugten Gewährsmänner sind Plotin, dessen Henozentrik er korrigierend übernahm, und Porphyrius, mit dessen Hilfe er zu einer koordinativen Trinität vorstieß. In der Geistlehre machte sich vor allem der Einfluß der Stoa geltend. Diese philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen bereiten V. den Boden für eine denkerische Durchdringung des trinitarischen Geheimnisses. Das Potenz-Akt-Schema, die zwei eins-seienden Dyaden sowie das Modell Wirken-Gestalt begünstigten allerdings eine binitarische Betrachtungsweise, die für das Wirken des Hl. Geistes wenig Raum ließ. Um der hier drohenden Gefahr zu entgehen, deutete V. die dritte Person entweder im Anschluß an das doppelte Dyadensystem als Exponierung des Geist-Seins Gottes und Christus oder als Rückkehr des Geistes zum Vater. Die drei Hymnen auf die Trinität drücken dieses Bemühen auf poetische Weise aus. – Die theologische Abhängigkeit zu bestimmen, bereitet größere Schwierigkeiten als die philosophische. In seinen vier Büchern gegen Arius versucht V. die offenen trinitarischen Fragen seiner Zeit von der Hl. Schrift her zu beantworten, ohne daß man bei seinem Vorgehen von einer streng eingehaltenen exegetischen Methode sprechen könnte; mit Vorliebe zieht er das Corpus Johanneum und Paulus heran. Sodann weist Z. die Verwandtschaft mit der soteriologisch-offenbarungstheologischen Argumentationsweise des Athanasius nach; ferner zeigt er die Nähe zum Konzil von Nizäa auf, durch das V. ein kirchliches Verständnis der Disputation mit den Arianern gewann. Dennoch bleibt eine mit Sicherheit feststellbare Interdependenz ein Desiderat. Die zahlreichen dogmengeschichtlichen Durchblicke, die Z. einblendet, kommen in ihren Ergebnissen über Vermutungen nicht hinaus: „Eine tatsächliche unmittelbare Abhängigkeit von einem orthodox geltenden Theologen läßt sich... in keinem einzigen Fall nachweisen“ (236 f.). Auch P. Hadot, der Nestor der V.-Forschung, äußert sich in seiner von Z. nicht mehr benutzten Studie „Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres“ (P 1971) 282 f. ähnlich. – Die Erörterung der mutmaßlichen Quellen, die V. vorlagen, führt weiter zum Kern der Untersuchung. Die entscheidende Frage an V. lautet nach Z.: „Waren die Antriebskräfte seines Denkens philosophisch-spekulativer Art oder theologischer?“ (242) Diese Frage, auf die alles zuläuft, durchzieht die gesamte Abhandlung. Z. überwindet das Urteil, das aus der Handbuchliteratur bekannt ist, wonach bei V. die ontologische Trinitätslehre vorherrsche, da sie an metaphysischen Konzeptionen orientiert sei. Statt dessen meint Z., die Frage nach der Prädominanz von philosophischer Spekulation oder biblisch-theologischer Offenbarung müsse offenbleiben (265); dabei übernimmt er den von M. Schmaus entlehnten Begriff der „Heilstatsachen-Wahrheit“ (275). Weder die biblischen Denkvorstellungen sind von den metaphysischen noch die metaphysischen von den biblischen überformt worden. Auch für den Bereich der Pneumatologie ergibt sich nach Z. „ein unlösbares Ineinander von antiker Metaphysik und biblischer Offenbarungswahrheit“ (319), wengleich die Geistlehre theologischerseits vorangetrieben wurde. Frei aller vereinfachenden Zusammenschau gesteht Z. zu, daß infolge des disparaten Ansatzes nicht alle Elemente fugenlos miteinander verschränkt werden konnten, sondern diese umformend und weiterbildend in die neue Synthese Einlaß gefunden haben. Allerdings läßt sich die Lösung der vorhin zitierten Disjunktion auch in einer anderen Richtung ausdeuten: Können so unterschiedliche geistesgeschichtliche Ansätze, die sich im Einzelfall sogar widersprechen (z. B. Gottesvorstellung), aufs Ganze gesehen so harmonisch miteinander verbunden werden, daß keinem die entscheidende Durchschlagskraft eingeräumt werden kann? Die im Detail von Z. gesetzten Prioritäten (360; vgl. 342 mit 362) drängen weiter zu einer

Gesamtentscheidung, ohne die eine Synthese im Vorläufigen verbleibt. – Dennoch liegt in dieser aus den Quellen erarbeiteten Studie für die Dogmengeschichte der Trinität ein beachtlicher Fortschritt vor, insofern die erneute Beschäftigung mit V. gezeigt hat, welche Voraussetzungen zur Klärung der verworrenen trinitarischen Kontroversen des 4. Jh. auf der Grundlage des Nizänums bestehen. Das begonnene Gespräch ermuntert dazu, die von Z. erzielten Resultate prüfend zu vertiefen.

H. Moll

Hellmann, A. J. Wayne, *Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras* (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, NF 18). 8^o (188 S.) München 1974, Schöningh.

Wenn man hört, „ordo“ sei ein Grundgedanke eines mittelalterlichen Theologen, denkt man natürlich zunächst an Thomas von Aquin. Bereits *Guardini* hat aber in seiner Habilitationsschrift darauf hingewiesen, daß auch bei Bonaventura nicht nur der *ordo* eines ausgeprägten Systems vorliege, sondern daß das Prinzip des „ordo“ so oft in seinen Schriften wiederkehre, daß man es zu seinen Hauptanliegen zählen müsse (23).

H. legt nun, im Gefolge zweier kleinerer Arbeiten seines Lehrers Dettloff, eine spezielle Untersuchung des Ordobegriffs in der Theologie des Bonaventura vor. Bonaventura verwendet das Wort „ordo“ sehr oft und in sehr verschiedenem Zusammenhang. H. beginnt daher den *ersten Teil* (27–46) seiner Arbeit, in dem er die „elementa ordinis“ untersucht, mit einer Definition des *ordo*, die Bonaventura im Sentenzenkommentar im Gefolge des Pseudo-Dionysius Areopagita gibt: *ordo* besteht stets aus drei Elementen, einem *postremum*, einem *medium* und einem *summum* (28). Für diese Dreierstruktur des *ordo* kennt Bonaventura eine Reihe anderer Bezeichnungen, die aber immer dasselbe meinen: *inimum* – *medium* – *summum*; *principium* – *medium* – *ultimum*. Anfang, Vermittlung und Ende sind also bei Bonaventura die Elemente des *ordo*, d. h. aber: *ordo* ist nicht etwa nur statische Struktur, Anordnung, Konstruktionsplan, sondern *ordo* hat ein dynamisches Element, ist *ordo* der Entfaltung. – Diese Dreizahl ist nicht eine zufällige Zahlenspielerei. „Bonaventuras Lehre vom *ordo* hängt mit dem Problem des Einen und Vielen zusammen“ (30). In der Zahl Drei ist die Eins Anfang, die Zwei Mitte und die Drei, die den Unterschied von Eins und zwei aufhebt und einschließt, das Ende. Da aber auch *ordo* stets Unterschied und Einheit zugleich bedeutet, scheint die Dreiheit jenseits aller Zahlenmystik besonders geeignet, den *ordo* Bonaventuras darzustellen. – Die Erkenntnis des *ordo* geschieht in der „*contuitio*“, dem „Miterkennen, Mitwissen des Ungeschaffenen mit dem Geschaffenen“ (32/3), in der wir alles „in Gott und vom Standpunkt Gottes her erkennen“ (33). Erkenntnis des *ordo* ist also immer schon Erkenntnis eines „zugleich geschaffenen und ungeschaffenen *ordo*“ (33). Das vollkommene Bild des *ordo* ist der Kreis. „*Ordo* ist eine kraftvolle, in sich selbst zurückkehrende Kreisbewegung“ (34), und zwar sowohl auf der Ebene des innergöttlichen Lebens wie auch auf der Ebene der Schöpfung, der Menschwerdung und der Weltgeschichte.

Auch hinter dem von Bonaventura so häufig gebrauchten Begriff der „*reductio*“ steht der Gedanke des *ordo*. Dies im doppelten Sinn des Wortes *reductio*, wie er sich bei Bonaventura findet: im erkenntnistheoretischen und im soteriologischen Sinn. Erkenntnistheoretisch heißt „*reductio*“ die „Rückführung auf elementare und letzte Prinzipien“ (36), die der Kern jeder Erkenntnis ist. M. a. W.: Erkenntnis bedeutet „in ordine“ sehen, letztlich in *ordine ad Deum*, da Gott als erstes aller Prinzipien der Uranfang ist, in dem jede *reductio* schließlich mündet. Für Bonaventura kann daher nur der Christ im strengen Sinn ein Metaphysiker sein; denn nur in Christus kann Gott voll erreicht werden. H. bringt in diesem Zusammenhang das wunderbare Wort aus den *Collationes* in *Hexaemeron* (c. 1, n. 17): „*Hoc* [i. e. *Christus*] *est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica.*“

Auch im soteriologischen Sinn des „*ordo salvationis*“ ist der Ordobegriff zentral. „Das Heil ist nichts anderes als das Zurückordnen aller Dinge zu dem letzten Ziel und Ende, Gott“ (38). Die *reductio* des Menschen geschieht durch die Menschwerdung. In ihr wird der Mensch in die vollkommene Hinordnung des Sohnes und des Geistes auf den Vater mit hineingenommen. In diesem Sinn ist der Sohn durch die Menschwerdung und der Geist durch die Geistsendung „*reducens*“.